

Reichweiten
Band 1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen



Neue Folge



Band 49/1

Reichweiten

Dynamiken und Grenzen
kultureller Transferprozesse in Europa, 1400 – 1520



Band 1:
Internationale Stile –
Voraussetzungen, soziale Verankerungen, Fallstudien

Herausgegeben von
Nikolaus Henkel, Thomas Noll und Frank Rexroth

DE GRUYTER
AKADEMIE FORSCHUNG



Vorge stellt am 07.10.2019.

ISBN 978-3-11-065001-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-067004-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-066671-7
ISSN 0930-4304

Library of Congress Control Number: 2019951089

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Michael Peschke, Berlin
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Berndt Hamm, Nikolaus Henkel, Thomas Noll und Frank Rexroth
Reichweiten kultureller Transferprozesse

Zur Einführung

Bei der Untersuchung kultureller Phänomene stellt sich schnell die Frage nach deren lokaler, regionaler, nationaler, transnationaler oder gar globaler Reichweite.¹ Es ist die raumbezogene Frage nach Verbreitungs-, Wirkungs- und Rezeptionsbereichen, die von Personen, Gruppen, Institutionen, Ideen, Verhaltensweisen und Techniken abgesteckt werden.

So kann man für die Vormoderne beispielsweise nach der Reichweite der *Devotio moderna* fragen, nach derjenigen der Reformnetzwerke von Orden wie etwa der observanten Dominikanerinnen, nach der geographischen Reichweite künstlerischer Konzeptionen wie der geschnitzten Christus-Johannes-Gruppen, nach der Verbreitung des kollektiven religiösen Stiftungsverhaltens von Adels- oder Patrizierfamilien wie von ländlichen Kommunen, nach den Entstehungsorten spezifischer Formen der Manuskriptkultur wie etwa der Tauler-Handschriften im 15. und frühen 16. Jahrhundert, nach der Diffusionsdichte nominalistischer und realistischer Logikhandbücher oder nach der Ausstrahlung von Bauhütten und Werkstätten. Solche raumbezogenen Fragestellungen bieten sich etwa auch von Seiten der Musik- und Liturgiewissenschaft, der Schul- und Bildungsgeschichte oder der Inschriftenkunde, aber auch der politischen, der Wirtschafts-, der Rechts- oder der Kirchengeschichte an. Analog könnte man umgekehrt von einer bestimmten Region (z. B. dem Oberrhein zwischen Basel und Heidelberg) ausgehen und nach dominierenden kulturell-geistigen Profilen vor und nach 1500 fragen, nach ihren Einzugs- und Ausstrahlungsbereichen: Unter welchen Einflüssen und mit welchen Wirkungen entstanden hier welche technischen, künstlerischen oder literarischen Innovationen (etwa die Kupferstichtchnik)?

In der Forschung stößt man einerseits auf eine Fülle von lokal eingegrenzten Detailstudien ohne den Vergleiche ermöglichenden, relativierenden Bezugsrahmen weiterer Raumkoordinaten. Andererseits herrscht nach wie vor eine starke Tendenz zu universalisierenden Aussagen über Kulturphänomene (wie etwa „Augustinismus“, „Via antiqua/Via moderna“, „Begenentum“) ohne Raumkoeffizienten. Der Göttinger Tagungszyklus soll dazu beitragen, diese Diastase zu überwinden und Erkenntnisse

¹ Die folgenden Überlegungen wollen zum Generalthema des Bandes hinleiten. Sie flächig mit Literaturverweisen zu versehen, schien uns nicht sinnvoll, da die Beiträge hier erschöpfende Angaben liefern. Im Wesentlichen geht dieser Text auf eine Diskussionsvorlage zurück, die Berndt Hamm nach einem Treffen mit Mitgliedern unserer Kommission verschriftete und die wir den Teilnehmern an unseren Tagungen zeitig zur Verfügung stellten.

über das Verhältnis zwischen ortsspezifischen, translokalen bzw. weiträumigen Verfahrensweisen, Mentalitäten, Ideen und Materialisierungen zu gewinnen.

Der Begriff der kulturellen Reichweite lädt zu einem ganzen Bündel wichtiger Fragestellungen ein, die bei den einzelnen Vortragsthemen der Tagungen jeweils akzentuiert werden. Einige seien besonders hervorgehoben:

1. Die Frage nach Verdichtungen und Zentren bestimmter Kulturphänomene im Unterschied zu eher peripheren Räumen mit geringerer Dichte, Intensität und Qualität.
2. Die Frage nach grenzüberschreitenden Transgressionen und nicht-überwundenen kulturgeographischen, insbesondere sprachlichen, nationalen und sozialen Grenzen.
3. Die Frage nach den raumüberbrückenden Verbreitungsmedien und weiteren Verbreitungsbedingungen: Wegenetze und Verkehrssysteme, urbane Siedlungsverdichtungen, politische Ordnungsstrukturen, Verfügbarkeit von Ressourcen etc.
4. Die Frage nach sozialen Gebilden als Resonanzkörpern für das Verbreitungsphänomen: welche Milieus bzw. sozialen Schichten bzw. soziale Stände befördern die Ausbreitung, welche behindern sie?
5. Die Frage nach dem Zeitfaktor der Reichweite: In welcher Zeitspanne, wie schnell oder wie langsam werden Raumdistanzen überbrückt und Räume kulturell durchdrungen?
6. Die Frage nach der Transformation, die mit der räumlichen Ausbreitung verbunden sein kann: Welche Quantitäten, Qualitäten und Intensitäten verändern sich, wenn z. B. dasselbe Buch in einem anderen räumlichen Kulturkontext verbreitet und gelesen wird? Welche Art von kultureller Umgestaltung verbindet sich mit welcher Art von kultureller Distribution und Diffusion? Wie verändern sich durch Raumöffnungen die Horizonte und Perspektiven der Weltwahrnehmung?
7. Die Frage nach dem Verhältnis von intendierter und realisierter bzw. nicht realisierter Reichweite: Wie weit reichte der intendierte Raumhorizont, wie viel Universalität konnte lokal oder regional präsent sein?

Diese Fragen sind für alle wissenschaftlichen Disziplinen, die über den Zeitraum 1400 bis 1520 arbeiten, in gleicher Weise interessant. Sie laden zu einem raumbestimmten interdisziplinären Austausch ein. Jedes Fach kann Orte, Regionen, Personen, Ideen, Techniken, Praktiken etc. vorschlagen, nach deren kultureller Reichweite gefragt wird: Wie weit reichen Vorstellungen und Einflüsse, welche Grenzen können sie überwinden und wie verändern sich dabei die kulturellen Phänomene? Um die inhaltliche Kohärenz der geplanten Symposien und Tagungsbände zu gewährleisten und einem Auseinanderdriften in weit auseinanderliegende Zeiträume entgegenzuwirken, werden sich alle Vorträge an den pragmatischen zeitlichen Rahmen 1400 bis 1520 halten – was selbstverständlich flexible Überschreitungen an den Rändern, die ein starres Epochendenken überwinden, nicht ausschließt.

In vier Tagungen, die von 2015 bis 2018 in den Räumen der Göttinger Akademie stattfanden, behandelten wir diese Fragen in jeweils unterschiedlichem Zugriff. Die Beiträge zu den ersten beiden (2015/16), die „Grundlegenden und exemplarischen Studien“ und den sogenannten „Internationalen Stilen“ gewidmet waren, sind in diesem Band vereinigt. Ein weiterer Band wird die Referate der dritten und vierten Tagung (2017/18) präsentieren. Auf diesen ging es zunächst um die „Transgression von Grenzen“, dann um Phänomene der „Partikularisierung“.

Die Herausgeber danken jenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die sie bei der Erstellung des druckfertigen Textes engagiert unterstützt haben, vor allem Carolin Bleumer und Julia Alina Wagner. Das Register erstellte Elisabeth Grollnitz. Bei der Geschäftsstelle der Akademie stand uns Frau Gabriele Röder zur Seite. Unser Dank gilt weiterhin dem Verlag Walter de Gruyter für die gute Zusammenarbeit und die sorgfältige Drucklegung.

Erlangen, Freiburg und Göttingen, im September 2019

Inhalt

Berndt Hamm, Nikolaus Henkel, Thomas Noll und Frank Rexroth

Reichweiten kultureller Transferprozesse

Zur Einführung — V

Maarten J.F.M. Hoenen

Konzepte von Wirkung, Kraft und Einfluss in der mittelalterlichen Scholastik — 1

Johann Josef Böker

Die Baumeister der gotischen Kathedralen

Mobilität und Wissenstransfer in der Architektur des ausgehenden

Mittelalters — 29

Rainer Christoph Schwinges

Warum gab es fast nur im deutschen Reich allgemeine Universitätsmatrikeln?

Eine Frage der Reichweite — 37

Gerhard Dohrn-van Rossum

Brillen – Uhren – Kanonen

Raumzeitliche Parameter der Diffusion spätmittelalterlicher Innovationen — 59

Falk Eisermann

Zu den Reichweiten des frühesten Buchdrucks

Eine Problemstellung — 93

Jörn Weinert

Zur sprachlichen Reichweite des «Sachsenspiegels» im deutschsprachigen Raum des späten Mittelalters — 113

Gregor Rohmann

Reichweiten und Formen der Geschichtsschreibung in deutschen Städten des 14. bis 17. Jahrhunderts

Augsburg und Hamburg im Vergleich — 129

Freimut Löser

Wie weit reicht Meister Eckhart?

Zur Überlieferung seiner Werke — 171

Volker Leppin

Das Taulercorpus

Musterpredigten, Konventslesung und Andacht im späten Mittelalter — 205

Heike Sahm

Lesen, vorlesen und aussprechen

Sterbevorbereitung für Laien in niederdeutschen *artes moriendi* — 217

Matthias Roick

Die Reichweite der humanistischen Ethik

Mutianus Rufus im Dialog mit Giovanni Pontanos *De prudentia* — 247

Lutz Bergemann

Ficino, Cudworth, Mosheim

Transformation, transformiertes Wissen und Grenzen dieses Wissens — 267

Jan-Hendryk de Boer

Das Werden der christlichen Kabbala

Wanderungen und Wandlungen jüdischen Glaubenswissens — 281

Personen- und Ortsregister — 317

Personen — 317

Orte — 322

Maarten J.F.M. Hoenen

Konzepte von Wirkung, Kraft und Einfluss in der mittelalterlichen Scholastik

1 Einleitung

Wie dachte man im Mittelalter über die Wirkung, Kraft und den Einfluss von Überzeugungen, Erzählungen, Meinungen und Aussagen auf Menschen? Was verlieh der einen Geschichte eine solche Kraft, dass sie einflussreich werden konnte, und warum blieb die andere wirkungslos? Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten. Es fehlen aus dem Mittelalter soziologische und psychologische Theorien, wie wir sie heute kennen, die uns einen Zugang zum damaligen Selbstverständnis hinsichtlich der Wirkung von Meinungen verschaffen könnten.¹ Dennoch stehen wir nicht mit ganz leeren Händen da. Immer wieder werden an verschiedenen Stellen Aussagen gemacht, die zu erklären versuchen, warum die eine Lehre sich durchsetzen konnte und die andere nicht.

Das beste und im Mittelalter meist genannte Beispiel ist wohl die erfolgreiche Verbreitung des Wortes Gottes, das sich, wie es hyperbolisch heißt, in Gestalt der katholischen Kirche über die ganze Erde verbreitet habe, im Gegensatz zu den vielen Ketzereien und Irrlehren, die immer nur auf einen bestimmten geographischen Raum beschränkt geblieben seien.² Lehrreich ist dieses Beispiel, da es sich auf Inhalte bezieht, die der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Offenbarung erwerben kann, wie die Geheimnisse der Trinität und der Auferstehung, die Gegenstand des Glaubensbekenntnisses sind. Es ist hier nicht der Mensch, der sich durchsetzt, sondern Gott. Widerstrebt der Mensch oder versucht er, mit eigenen Überlegungen, die göttliche Botschaft zu korrigieren, so entstehen Irrlehren, die so vielseitig und geographisch begrenzt sind wie der Mensch selbst. Denn nur Gott kann unbeschränkt

¹ Ein Beispiel für die moderne Betrachtungsweise ist RAINER GRIES, VOLKER ILGEN und DIRK SCHINDELBECK: „Ins Gehirn der Masse kriechen!": Werbung und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 1995.

² Siehe etwa Isidor von Sevilla: *Sententiae*. Hg. von PIERRE CAZIER. Turnhout 1998 (Corpus Christianorum Series Latina. Band 111), Lib. 1, cap. 16, sent. 16a, S. 56: *Sancta ecclesia ideo dicitur catholica, pro eo quod uniuersaliter per omnem sit mundum diffusa. Nam hereticorum ecclesiae in partibus mundi coartantur; haec uero in toto orbe diffusa expanditur, Paulo adtestante apostolo: Gratias, inquit, ago Deo pro omnibus, quia fides uestra adnuntiat in uniuerso mundo*. Die «*Sententiae*» gehören zu den bekanntesten Werken des Mittelalters und können deshalb hier gut als Beispiel dienen. Sie werden als Spätwerk betrachtet, das nach 633 entstanden ist, so ebd., XIV-XIX, gelegentlich aber auch früher datiert wird. Siehe dazu JOSE CARLOS MARTÍN: Une nouvelle édition critique de la ‚*Vita Desiderii*‘ de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des ‚*Sententiae*‘ et du ‚*De iuris illustribus*‘ d’Isidore de Séville. In: *Hagiographica* 7 (2000), S. 127–180, bes. S. 140–145.

überall wirken. Der Mensch dagegen ist immer an Zeit und Ort gebunden.³ Offensichtlich braucht die erfolgreiche Wirkung eine Kraft, die der Mensch nicht selbst haben, sondern nur in eine bestimmte Richtung lenken kann, zum Guten oder zum Bösen. Wie im späteren Verlauf der Darstellung deutlich wird, ist hiermit das mittelalterliche Verständnis von Wirkung in seiner Grundform umrissen.

Das göttliche Wort wird im «Hebräerbrief» „lebendig und kräftig und schärfer denn ein zweischneidig Schwert“ genannt, das durchdringt, „bis dass es scheidet Seele und Geist“.⁴ Thomas von Aquin erläutert in seinem Kommentar, dass dieses Wort auf Christus verweise, die zweite Person der Trinität. Christus sei das ewige, lebendige Wort Gottes, das ursprüngliche Wort, nach dem alle Worte der Engel und der Menschen gebildet seien. Er sei das Wort, nach dem die Welt erschaffen wurde und das über eine Kraft verfüge, die ohne Grenzen sei und bis zum Innersten aller Dinge vordringe.⁵

Vor diesem Hintergrund sind die Verbreitung einer Lehre sowie die Einigkeit, die sie unter den Menschen erzeugen kann, zugleich Indizien für ihre Wahrheit. Nur Gott besitzt die Kraft, mit seinem Wort das Gute auf der ganzen Welt siegen und das Böse zugrunde gehen zu lassen. Das gilt nicht nur für den christlichen Glauben, sondern auch für Ideen und Aussagen, die aus dem Mund von Menschen stammen. In den Protokollen der Untersuchungen, die im Rahmen der Heiligsprechung von Thomas von Aquin verfasst wurden, hebt Bartholomäus von Capua, Kanzler und Protonotar des Königs von Sizilien, diesen Umstand eindrucksvoll hervor. Thomas' Lehre zeichne sich dadurch aus, dass sie nach seinem Tod an Kraft und Wirkung nichts verloren, sondern vielmehr gewonnen und sich über die ganze Erde verbreitet habe. Anders als bei vielen anderen Gelehrten, deren Schriften nach ihrem Ableben bekämpft und geschmäht wurden, erfreuten sich Thomas' Werke einer zunehmenden allgemeinen Verehrung und Verbreitung bis in die entlegensten Ecken der Welt hinein. Dies sei

³ Dieser Gedanke tritt schon früh in den Kommentaren zu den Glaubensbekenntnissen auf. Siehe etwa den «Tractatus de symbolo apostolorum» ediert in: *Explanationes symboli aevi Carolini*. Hg. von SUSAN KEEFE. Turnhout 2012 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis. Band 254), S. 43–48, bes. S. 47: *CATHOLICAM dicit ‚uniuerso orbe diffusam‘, quia diuersorum haereticorum ecclesiae ideo catholicae non dicuntur, quia per loca atque per suas quasque prouincias continentur, haec uero a solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur*. Zum augustiniischen und pseudo-augustinischen Inhalt dieses Werkes, siehe SUSAN KEEFE: *A Catalogue of Works Pertaining to the Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts*. Turnhout 2012 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Band 63), S. 89 (n. 76).

⁴ Siehe Hebr. 4, 12: *Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti; et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus [...]*. Obige Übersetzung ist nach der Lutherbibel (1961).

⁵ Thomas von Aquin: *Super epistolas S. Pauli lectura*. Band 2. Hg. von RAPHAEL CAI. Turin 1953, Ad Hebraeos, cap. 4, lect. 2, n. 216–220, S. 383–384: *Haec autem ratio sumitur ex parte Christi [...]. Et similiter hic sermo Dei est vivus, id est, verbum Dei vivum [...]. Et quia est primordiale, ideo ab ipso derivantur omnia alia verba, quae nihil aliud sunt quam quaedam conceptiones expressae in mente angeli vel nostra [...]. Per ipsum enim facta sunt omnia [...]. In ordine enim causarum videmus quod semper causa prior intimius operatur quam causa posterior*.

als Zeichen der Heiligkeit des Thomas und der göttlichen Inspiration seiner Worte zu bewerten.⁶

Das Bild, das hier von der Thomas-Rezeption gemalt wird, ist stilisiert. Aber darauf kommt es jetzt nicht an. Wichtig ist, was Bartholomäus von Capua zum Ausdruck bringen will: Wenn eine Lehre sich durchsetzt, verdankt sie ihren Erfolg göttlicher und nicht menschlicher Kraft. Das Modell, das dabei Pate steht, ist die weltweite Verbreitung des göttlichen Wortes im Christentum.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der von Wilhelm von Tocco verfassten «Vita» des Thomas von Aquin. Diese Stelle ist besonders aufschlussreich, da sie die göttliche Ursächlichkeit ausdrücklich herausstellt. Auch hier wird unterstrichen, dass Thomas' Lehre in der ganzen Welt an allen Schulen gelesen und befolgt werde. Als Begründung dieses Erfolgs wird eine Vision des Thomas angeführt, die dieser hatte, als er Magister wurde. Thomas sei unsicher über seine Fähigkeiten gewesen und habe nicht gewusst, welches Thema er für seine Antrittsvorlesung wählen solle, und daher zu Gott gebetet mit der Bitte um Weisheit und Gnade. Daraufhin erschien ihm ein alter Mann mit den Worten, dass Gott mit ihm sei und er sein Lehramt aufnehmen solle. Als Thema befahl ihm der Greis den Psalmvers „Du feuchtest die Berge von obenher; du machst das Land voll Früchte, die du schaffest“. Da sei Thomas erwacht und habe Gott gedankt. Wilhelm von Tocco deutet dieses Ereignis in einem exemplarischen Sinne. Diese Vision habe nicht nur Thomas einen Hinweis auf das Thema seiner Antrittsvorlesung gegeben, vielmehr sei der von ihr zitierte Vers eine Vorausdeutung auf Thomas' gesamte wissenschaftliche Karriere gewesen. Denn er habe sein Wissen von den Bergen göttlicher Weisheit erhalten und mit dem Wasser dieser Berge die Äcker der Kirche getränkt. Seine Schriften bezeugten somit die Tiefe und die Kraft der göttlichen Weisheit, und diejenigen, die seine Schriften im Unterricht verwendeten und seine Thesen weiterdachten, bauten auf Grundlagen, die Gott in Thomas gelegt habe. Thomas' Erfolg sei nicht der Erfolg des Menschen Thomas. Er gründe ausschließlich darauf, dass Thomas sich dem göttlichen Wort geöffnet habe.⁷

6 *Processus canonizationis sancti Thomae, Neapoli*. In: S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae. Hg. von ANGELICO FERRUA. Alba 1968, S. 197–350, bes. S. 326–327 (LXXXIII): *Secundo quia plura scripta magnorum sanctorum et doctorum per mortem eorum invenirentur impugnata fore et lacerata, set scripta ipsius fratris Thome licet post eius mortem a multis et magnis impugnata fuerunt, et reprehentionum morsibus attemptata, tamen nunquam decrevit eius auctoritas sed semper invaluit, et diffusa sunt ubique terrarum cum cultu et reverentia, et sicut idem testis [sc. Bartholomäus von Capua, M. H.] audivit a multis et multis etiam ad barbaras nationes.*

7 Wilhelm von Tocco: *Hystoria beati Thomae de Aquino*. In: S. Thomae (wie Anm. 6), S. 25–123, bes. S. 53–54 (17): *Fr. Thoma, quid Deum oras cum lacrymis? Respondit: Quia impositum est mihi onus Magisterii, ad quod scientia mea non sufficit: et quid proponam pro meo principio, non occurit. Cui senex dixit: Ecce exauditus es, suscipe onus Magisterii, quia Deus tecum est et pro tuo principio nihil aliud proponas, nisi hoc: Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra. Quo dicto, frater Thomas evigilans, Domino gratias reddidit, qui eum velociter exaudivit. Quod verbum non solum thema fuit proponendi principii, sed totius sui sufficientiam studii indicavit: quia ex his, quae de montibus divinae speculationis accipit, totam Ecclesiam, quasi agrum divini seminis complutum sapien-*

Haben menschliche Worte nach mittelalterlichem Verständnis dann keine eigene Kraft? Wie steht es mit den sakramentalen Worten oder den Wirkungen von magischen Formeln? Auch hier lässt sich dasselbe Schema, wie gerade angedacht, wiederfinden. Über die Wirkung von sakramentalen Worten wurde viel und verschiedentlich diskutiert, aber immer hoben die Theologen hervor, dass die Wirkung grundsätzlich von Gott stamme, auch wenn den durch den Priester oder die Eheleute gesprochenen Worten im Sinne Augustins und Hugos von Sankt Viktor eine Mitwirkung zuerkannt und sie nicht lediglich als Zeichen der göttlichen Kraft betrachtet wurden, wie dies etwa Johannes Duns Scotus behauptete.⁸ Menschen können die Wirkung von Sakramenten eintreten lassen, indem sie die Worte und die Handlungen richtig ausführen, oder sie verhindern, wenn sie sich nicht an die Vorschriften halten. Die heilsvermittelnde Kraft der Sakramente ist jedoch grundsätzlich göttlichen Ursprungs und kann nicht von einem Geschöpf hervorgerufen werden.

Ähnliches galt auch für die magischen Formeln. In «De occulta philosophia» hob Agrippa von Nettesheim hervor, dass die Worte die Kraft des Sprechenden mitführten und daher die Zuhörenden wie auch Körper und andere Dinge verändern könnten. Diese Kraft stamme von der menschlichen Seele, die ihrerseits durch die Kraft des Himmels unterstützt werde, wenn die Seele mit dieser himmlischen Kraft übereinstimmt, sei es durch natürliche Veranlagung oder freie Wahl. Die Seele könne sich nämlich durch Nachahmung mit den Sternen in Übereinstimmung bringen, so dass sie von deren Kräften erfüllt werde. Diese Fähigkeit zur Nachahmung sei eine besondere Eigenschaft der Seele, die alles erkenne und vermöge und so selbst bestimmen könne, welche Wirkungen des Himmels sie auf sich ziehen will.⁹ Aber auch wenn der Mensch die Wahl habe, welche Kräfte er einsetzen will, so beruhe die Wirksamkeit seiner Kräfte auf der Übereinstimmung mit den höheren Kräften, die er nicht selbst lenken und steuern könne, wie Agrippa von Nettesheim unterstrich.¹⁰

tiae pluviis satiavit. Est enim omnibus manifestum, quod in toto mundo inter fideles Catholicos in philosophia et theologia in omnibus scholis nihil aliud legitur, quam quod de eius scriptis hauritur: quamvis multi alii Magistri eius styllum scribendi quo potuerunt studio, imitantes, quasi ex eius scriptis clavem habentes scientiae, ingressi sint divinatorum secreta cellaria: et multa volumina scripserunt, suum exercitantes studium supra positum dicti Doctoris fundamentum divina dispensatione mirabiliter permittente [...]. Der erwähnte Psalmvers, Ps. 104, 13, ist nach der Lutherbibel (1961) übersetzt.

8 Für eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Positionen, siehe UELI ZAHND: *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters*. Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Band 80), bes. S. 1–28.

9 Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*. Hg. von VITTORIA PERRONE COMPAGNI. Leiden 1992 (Studies in the History of Christian Thought. Band 48), Lib. 1, cap. 61, S. 227: *Passiones animi a coelo plurimum adiuvantur <et adiuvant> potentissimaeque evadunt, quatenus cum caelo consentiunt vel naturali quodam pacto vel voluntaria electione seu libero arbitrio [...].* Und ebd., cap. 71, S. 237: [P]er huius itaque spiritus qualitatem, per coelestem eius similitudinem, praeter ea quae dicta sunt, etiam ex opportunitate temporis excellentissimas coelitus concipiunt carmina virtutes [...].

10 Agrippa: *De occulta philosophia* (wie Anm. 9), Lib. 1, cap. 13, S. 111: *Nulla itaque est causa necessitatis effectuum quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exem-*

In den bis jetzt geschilderten Fällen geht es um eine höhere Kraft, die von Menschen getragen oder eingesetzt wird, nicht um eine eigene Wirkung des Menschen. Der Mensch kann dieser Kraft nichts hinzufügen. Er spielt nur die Rolle des Vermittlers, und diese Rolle kann er geschickt oder ungeschickt spielen. Dazu braucht er gewisse Vorkenntnisse wie die Inhalte des Glaubens, die Rituale der Kirche und die Bewegungen der Planeten. Man könnte argumentieren, dass damit nur ganz bestimmte Vorgänge angesprochen und der tagtägliche Austausch zwischen Menschen, die auf dem Markt über den Preis von Waren handeln, zwischen Gelehrten, die sich an einer Disputation beteiligen, oder zwischen Dozent und Student in einer Vorlesung, wie sie im Mittelalter üblich war, nicht abgedeckt ist. Denn hier entscheidet doch der Mensch aus eigenen Stücken, was er mitteilen und wie er wirken will. Aber auch hier findet dasselbe Modell Anwendung wie oben, auch wenn es weniger prägnant hervortritt. Das Wort hat zwar eine gewisse physische Wirkung als Laut oder Lufthauch. Wenn es indes um den Inhalt geht, die Information, die übertragen werden soll, sieht die Sache anders aus. In dieser Hinsicht haben menschliche Worte tatsächlich keine oder fast keine eigene Kraft, wenn man den mittelalterlichen Autoren Glauben schenkt.

Ein gutes Beispiel findet sich im Kommentar des Petrus Tartaretus zur aristotelischen Logik, einem Werk, das im ausgehenden Mittelalter oft gedruckt und viel benutzt wurde. Er behauptet, dass Verursachung eine Tätigkeit sei, die lediglich realen Dingen zugesprochen werden könne. Begriffliche Inhalte ließen sich hingegen nicht mit realen Dingen gleichsetzen; sie bildeten reale Dinge bloß ab und verfügten deshalb nicht über die gleiche Kausalität wie die realen Dinge.¹¹ Dieser Sicht zufolge kann die Information des einen Wortes nicht unmittelbar durch die Information des anderen hervorgebracht werden. Der Umweg über die Dinge, die durch diese Worte bezeichnet werden, ist immer nötig. Die Worte, die der Zuhörer aufgreift, bringen ihm keine neue Erkenntnis, wenn er nicht zugleich auch die Dinge sieht, auf die sich die Worte beziehen. Sie helfen ihm bestenfalls das Wissen, das er oder sie hat, neu zu ordnen, besser einzuteilen oder weiter zu spezifizieren.

Eine solche Auffassung hat direkte Auswirkungen auf das Verständnis der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, der Grundkonstellation der Wissensvermittlung zwischen Menschen. Tatsächlich wurde diese Konstellation auch vor dem genannten Hintergrund diskutiert, zum Beispiel im Sentenzenkommentar des Johannes Capreolus. An der betreffenden Stelle verteidigt Capreolus die Auffassung des Thomas von Aquin gegen die Meinung des Johannes Duns Scotus, der dieselbe Position vertrat wie Tartaretus. Der Inhalt, der einem Wort beigelegt wird, so Duns Scotus, sei nicht die reale Form des Dinges und habe somit auch nicht die gleiche Wirkung. Sie könne

plaria et ideas aeternas, unde unaquaeque res determinatum habet in archetypo particularem locum, unde vivit et originem trahit [...].

¹¹ Petrus Tartaretus: *Commentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*. Basel 1514, Prooemium, quaest. 3, fol. 6va: [C]ausare est verus actus entis realis, ut visum est, igitur non potest convenire nisi enti reali.

beim Zuhörer keine ähnliche Form hervorbringen. Das Wort sei lediglich ein entferntes Zeichen des begrifflichen Inhalts, den der Sprecher im Sinn hat. Für den Zuhörer spiele das Wort lediglich die Rolle eines Hinweises, der ihm helfe mittels der Sinne und des Intellekts den entsprechenden Inhalt selbst zu bilden. Nur der reale Gegenstand habe die Kraft, auf den Menschen zu wirken und im Intellekt den Inhalt hervorbringen, nicht das Wort.¹²

Für Capreolus greift diese Sicht auf die Vermittlung von Wissen zu kurz. Das gesprochene Wort sei nicht nur ein entferntes Zeichen, sondern enthalte den begrifflichen Inhalt des Dinges – zwar nicht im realen Sinn, aber dem Vermögen nach. Es habe nämlich die Fähigkeit, den Zuhörer zur Kenntnis eines bestimmten Inhalts anzutreiben.¹³ Mit Verweis auf Stellen aus dem Werk des Thomas von Aquin verdeutlicht Capreolus, was hier gemeint ist. Der aktive Intellekt des Menschen produziere den begrifflichen Inhalt und deponiere ihn im möglichen Intellekt, wodurch die Erkenntnis entstehe. Das Ding bilde bei diesem Prozess den Anreiz für den aktiven Intellekt, eine bestimmte Erkenntnis hervorzubringen, und auf ähnliche Weise könne auch das Wort des Lehrers den Schüler bewegen.¹⁴

Der Fokus liegt hier auf dem aktiven Intellekt des Zuhörers, und deshalb kann Capreolus Ding und Wort gleichsetzen. Obzwar das Ding und das Wort des Lehrers beide eine Wirkung erzeugen, gilt grundsätzlich, dass die Kraft, die den begrifflichen Inhalt beim Zuhörer hervorbringt, beim Zuhörer selbst liegt. Es ist nämlich sein aktiver Intellekt. Das Ding und das Wort spezifizieren die Kraft des aktiven Intellekts

12 Johannes Capreolus: *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*. Hgg. von CESLAUS PABAN und THOMAS PÈGUES. Band 6. Tours 1906, ND: Frankfurt a. M. 1967, Lib. 4, dist. 1–3, quaest. 1, 14: [S]ermo audibilis est signum remotum respectu conceptus: ita quod, facta immutatione sensus ab ipso sermone, et ulterius, intellecta natura eius, in quantum talis natura est, intellectus cognoscens ipsum esse impositum ad significandum talem naturam, ex collatione ejus ad illud aliud, intelligit illud aliud; non ita quod sermo per aliquam formam causet conceptum de aliqua re; sed ejus conceptus est praevious ad conceptum de re, qui causatur per propriam speciem rei, vel phantasma in anima. Quod patet: quia quantumcumque sermo proferretur, si audiens non haberet in se speciem rei prolatae, non causaretur in eo conceptus de illa re. Siehe auch Johannes Duns Scotus: *Ordinatio. Liber quartus*. Vatikanstadt 2008 (Opera omnia. Band 11), Dist. 1, pars 3, quaest. 1–2, n. 302–303, S. 107–108.

13 Capreolus: *Defensiones* (wie Anm. 12), S. 49: [S]ermo doctorum continet virtualiter conceptionem intelligibilem, ad quam excitat discipulum [...]. [L]icet non det voci aliquam formam absolutam, habentem esse completum, potest tamen dare sibi formam habentem esse intentionale fluens, scilicet virtutem excitandi audientem, ut reducat se de actu primo in secundum, et ut conceptionem quam habet habitu, consideret in actu.

14 Capreolus zitiert hier (wie Anm. 12), S. 49–50, Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*. Band 2. Rom 1972 (Opera omnia. Band 22), Quaest. 11, art. 1, ad 3, ad 11 und ad 12. Siehe z. B. ebd., ad 11, S. 353: [I]n discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem sed mediate per eum qui docet: proponit enim doctor rerum intelligibilibus signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam quia ex utriusque intellectus intentiones intelligibiles accipit.

und bewirken so, dass eine bestimmte Erkenntnis hervorgebracht wird, wie etwa das Erkennen eines Baums oder eines Hauses. Würde der menschliche Intellekt allein auf sich schauen, so würde er nur Seiendes im abstrakten Sinne erkennen. Die Dinge und die Worte konkretisieren diese abstrakte Erkenntnis also.¹⁵

Thomas und sein Verteidiger Capreolus vertreten hier also nicht die vereinfachte empiristische Position, die sich manchmal in modernen Handbüchern findet und der zufolge die Wesenheit des Dinges mit der Form gleichzusetzen sei, die den Intellekt des Menschen zum Erkennen bringe.¹⁶ Denn in diesem Fall könnte die Wirkung des Dinges nicht mit der des Wortes identifiziert werden. Die Form, die die Erkenntnis bewirkt, wird vom Intellekt hervorgebracht und hat eine andere Seinsweise als die Form, die in dem Ding oder dem Wort besteht, auch wenn es sich jeweils um denselben Inhalt handelt. Der Intellekt produziert diese neue Seinsweise nicht im Alleingang, sondern angesichts des Gegenstands oder Wortes, den oder das der Mensch zu verstehen sucht. Der Gegenstand und das Wort haben nur eine beschränkte Wirkung. Die eigentliche Kraft des Erkennens gründet im aktiven Intellekt. So betrachtet liegen die Positionen von Scotus und Thomas nicht weit auseinander.

Der aktive Intellekt ist nach Thomas und Capreolus ein Teil der menschlichen Seele. Dennoch gehen beide davon aus, dass der Mensch ohne Mitwirkung eines höheren Prinzips nicht denken kann. Aufschlussreich ist ein Blick auf den weiteren Verlauf des Gedankens, auf den Capreolus sich bezieht, bei Thomas selbst. Denn hieraus geht hervor, dass beim menschlichen Erkennen entgegen dem ersten Eindruck das gleiche Modell eine Rolle spielt wie in den anderen, oben dargestellten Fällen. Thomas hebt nämlich hervor, dass die Kraft des aktiven Intellektes ihrerseits in der Kraft Gottes gründe, da dieser den Menschen mit den Prinzipien der Erkenntnis ausgestattet habe. Es sei somit letztendlich immer Gott, der den Menschen belehrt und unterrichtet, selbst wenn das tatsächliche Unterrichten im Gespräch zwischen Lehrer und Schüler stattfindet.¹⁷ In einem solchen Gespräch werde das Wissen, das von Gott herrühre, auf konkrete Fälle angewandt und insofern gehe es dabei um eine eigene Leistung des Menschen. Grundsätzlich Neues aber, das keine Entsprechung im göttlichen Denken habe, könne der Mensch nicht erzeugen. Die Kraft seiner Worte und Gedanken sei beschränkt. Der Mensch könne nur das erfolgreich vermitteln, was

¹⁵ Capreolus: *Defensiones* (wie Anm. 12), S. 49: [P]er vocem non possit causari species rei totaliter nova [...] tamen per vocem et sermonem doctoris auditor potest formare in seipso speciem aut conceptum perfectiorem et magis specialem et determinatum quam prius haberet [...].

¹⁶ So etwa in HANS JOACHIM STÖRIG: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Überarb. Neuausg. Frankfurt a. M. 2004, S. 293–294. Überzeugender ist in dieser Hinsicht ANTHONY KENNY: *Geschichte der abendländischen Philosophie*. Band 2: Mittelalter. Darmstadt 2012, S. 171–174.

¹⁷ Thomas: *Quaestiones* (wie Anm. 14), *Quaest.* 11, art. 1, S. 351–352: *Huiusmodi autem rationis lumen quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Dei inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet.*

seit Ewigkeit von Gott gedacht wurde und was er bei Erschaffung der Seelen den Menschen mit auf den Weg gegeben hat.¹⁸

Für alle genannten Fälle gilt, dass die Quelle der Kräfte und Wirkungen, derer sich der Mensch bedient, außerhalb seiner eigenen Sphäre liegt. Der Mensch wird als Verwalter dieser Kräfte verstanden, jedoch nicht als ihr Ursprung. Dennoch kommt ihm eine gewisse eigene Wirkmächtigkeit zu. Er selbst kann entscheiden, welche Kräfte er an welcher Stelle wirken lässt. Insofern ist er Mitgestalter seines Umfeldes, auch wenn ihm Grenzen gesetzt sind. Lässt sich dieses Bild auf andere Gebiete übertragen? Ist es Ausdruck einer allgemeinen Überzeugung, wie Ursachen in der Welt des Menschen wirken? Im Folgenden soll der scholastische Hintergrund dieses Bildes untersucht werden. Dabei wird sich herausstellen, dass es sich hier um ein Grundverständnis in Bezug auf die Begriffe Wirkung, Kraft und Einfluss handelt, das in der Scholastik eine Erklärung gefunden hat, die auch außerhalb der Universitäten – wie in der Hagiographie, Magie und der Beziehung von Lehrer und Schüler, unseren obigen Beispielen – wirksam werden konnte.

2 Kontext und Perspektivität

Es gehört zu den Grundideen der mittelalterlichen Scholastik, dass die Art und Weise der Wirkung einer Ursache vom Empfänger abhängt. Die inhaltliche Bestimmung der Wirkung, die durch die Ursache hervorgerufen wird, passt sich dem Adressaten oder dem Empfänger an und kann somit auf verschiedene Weisen aufgegriffen werden.¹⁹ Dabei kann es um ganz unterschiedliche Arten von Wirkung gehen, wie zum Beispiel das Hören und Verstehen einer Geschichte, das Sehen und Erkennen eines Vogels oder auch die Hitze des Feuers und das Verbrennen von Holz oder Papier. Entscheidend bei all diesen Vorgängen ist, dass in ihrem Zentrum jeweils eine Form steht, denn die Form ist das bestimmende Element bei jedem Menschen und jedem Ding. Es

18 Thomas: *Quaestiones* (wie Anm. 14), *Quaest.* 11, art. 1, ad 14, S. 353: [H]omo exterius docens non influit lumen intelligibile sed est causa quodam modo speciei intelligibilis in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum quas intellectus noster ab illis signis accipit et recondit in se ipso.

19 Diese Idee wurde in den «*Auctoritates Aristotelis*», einem philosophischen Florilegium, das für den Unterricht an den Universitäten aber auch für die Erstellung von Predigten für das Volk gedacht war, wie folgt zum Ausdruck gebracht: *Quicquid recipitur ab alio recipitur per modum rei accipientis et non receptae*. Siehe: *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiévale. Étude Historique et Édition Critique*. Hg. von JACQUELINE HAMESE. Louvain 1974 (*Philosophes médiévaux*. Band 17), S. 232 (n. 12). Die Quelle war das «*Liber de causis*». Siehe: *Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*. Hg. von ADRIAAN PATTIN. Leuven 1960, Prop. IX (X), n. 98, S. 72. Der gleiche Gedanke findet sich auch in anderen Quellen, die im Mittelalter viel benutzt wurden, wie etwa die «*Consolatio philosophiae*» des Boethius. Siehe Anm. 23 weiter unten.

gibt so viele Formen, wie es Dinge und Bestimmungen von Dingen gibt.²⁰ Wenn sich zum Beispiel Feuer ausbreitet, so ist es die Form des Feuers, die auf das Holz oder das Papier übertragen wird und die dort befindliche Veranlagung aktualisiert. Abhängig von seiner Veranlagung wird der affizierte Gegenstand die Form des Feuers aufnehmen. Steine haben keine solche Veranlagung und werden daher nicht brennen, Holz und Papier dagegen schon. Aber das Holz wird nicht immer in gleicher Weise die Flammen aufnehmen. Wenn es trocken ist, brennt es besser als wenn es feucht ist. Denn Feuchte und Feuer gehen nicht gut zusammen. Ob das Holz feucht ist, hängt von den konkreten Umständen ab, oder besser gesagt: von der Wirkung anderer Ursachen, die ebenfalls auf das Holz einwirken, wie zum Beispiel der Regenschauer letzte Nacht. Das Feuer kann sich also nicht immer durchsetzen, auch wenn es auf einen geeigneten Gegenstand einwirkt. Der Kontext oder vielmehr die Disposition des Empfängers entscheidet über den Erfolg.²¹

Für scholastische Autoren spielen daher die konkreten Umstände bei der Wirkung von Ursachen eine wichtige Rolle. Das trifft auch für das Ausüben bestimmter Fähigkeiten eines Dinges oder Menschen zu, wie Bewegung, Wahrnehmung oder Erkenntnis, die ebenfalls durch Formen bestimmt werden. Hierbei geht es nicht um die Wirkung auf einen anderen Gegenstand, wie im letzten Fall, sondern um die Aktivität des Dinges oder des Menschen selbst. Gott und der Mensch haben beide das Vermögen Dinge zu erkennen, aber da Gott eine andere Natur als der Mensch hat, erkennt er auch auf andere Weise. Der Mensch kann niemals die Dinge so erkennen wie Gott, auch wenn sich beide dieselben Dinge zum Gegenstand nehmen können, wie etwa die Wahrheit einer Lehre oder das Leben eines Märtyrers.

Diese Überzeugung fand eine klassische Ausformulierung in der «*Consolatio philosophiae*» des Boethius. Im fünften Buch fragt sich Boethius, ob die Vorsehung Gottes mit der Freiheit des Menschen vereinbar sei.²² Die Umstände sind recht dramatisch. Boethius ist verzweifelt über sein Los, das ihn ins Gefängnis gebracht hat, und lässt sich von der Philosophie überzeugen, dass nicht Zufall, sondern göttliche Weisheit die Geschicke des Menschen lenkt. Dieser Gedanke überzeugt und tröstet ihn, trotz seines Schicksals. Dann aber kommen ihm erneut Zweifel. Kann Gott überhaupt

20 Dazu JOSEF DE VRIES: Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt 1980. S. 41–48. Siehe auch umfassender und mit Fokus auf den antiken Quellen DANIELÉ CONSO: *Forma. Étude sémantique et étymologique*. Besançon 2015.

21 Die Thematik des Zusammentreffens mehrerer Ursachen ist Gegenstand des zweiten Buchs der aristotelischen «*Physik*», cap. 4–6, und wurde in vielen Kommentaren wie auch selbständigen Werken zur Naturphilosophie erörtert, so etwa in Wilhelm von Ockham: *Summula philosophiae naturalis*. Hg. von STEPHANUS BROWN. St. Bonaventure / New York 1985 (*Opera philosophica*. Band 5), Lib. 2, cap. 12, bes. S. 242–245, und Paulus Venetus: *Summa philosophiae naturalis*. Venedig 1503. ND: Hildesheim 1974, Pars 1, cap. 13–14, fol. 71b–7vb.

22 Boethius: *Trost der Philosophie*. Hg. von ERNST GEGENSCHATZ und OLOF GIGON. Düsseldorf 1998 (*Sammlung Tusculum*), Lib. 5, pros. 2, S. 232: *Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas, an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?*

die Geschicke des Menschen lenken? Doch wohl nur, wenn er alles vorher weiß. Wenn er aber alles vorher weiß, ist der Mensch nicht mehr frei. Denn in diesem Fall trifft immer genau das ein, was Gott, der die Welt lenkt, vorher bereits wusste und plante.

Die Philosophie beseitigt nun abermals Boethius' Zweifel mit einer Erklärung, die die Kontextualitätsthese deutlich zum Ausdruck bringt. Dinge, die erkannt werden, so die Philosophie, werden nicht nach der Art ihrer eigenen Natur erkannt, sondern gemäß der Fähigkeit des Erkennenden.²³ Gott lebt in einer Ewigkeit, die alle Zeit in einem Akt umfasst. Sein Erkennen der Dinge ist daher grundsätzlich anders als das der Menschen, die sich im Zeitlichen befinden. Was die Menschen nur im Nacheinander der Zeit erkennen, sieht Gott mit einem Blick. Vor dem ewigen Auge Gottes sind alle Dinge immer gegenwärtig, unabhängig davon, ob sie ihrer Natur nach notwendig oder frei sind. Gottes Vorherwissen ist daher immer gewiss, auch im Hinblick auf die freien Handlungen des Menschen.²⁴ Es ist also nicht so, dass die Dinge, die ihrer Natur nach frei sind, von Gott gemäß ihrer eigenen freien Natur erkannt werden, als ob das Erkennen von Gott dann auch frei und veränderlich sei wie die menschlichen Entscheidungen. Die Handlungen der Menschen werden von Gott seiner eigenen Ewigkeit entsprechend notwendig erkannt, ohne dass die Menschen ihre Freiheit verlieren.²⁵

Dem Geschöpf bleibt also seine Willensfreiheit und zugleich hat es die Sicherheit, dass Gott sich um es kümmert und Belohnung und Strafe einen Sinn haben. Die «*Consolatio philosophiae*» endet dementsprechend mit dem Hinweis, dass der Mensch nicht vergeblich auf Gott hoffe und seine Gebete an ihn richte.²⁶ Denn der Mensch lebe vor dem Auge eines Richters, der alles notwendig sehe. Das Verständnis, wie Gott die Dinge sieht, bleibe ihm grundsätzlich verborgen. Er könne sich nicht in Gott hineinversetzen, sondern sich ihm nur vertrauensvoll hingeben. Das ist die Schattenseite der Kontextualität, wie Boethius sie postuliert.

Wenn der Mensch die Dinge, die er wahrnimmt, und den Gott, auf den er seine Hoffnung baut, nur nach der Art des Menschen erkennen kann, was kann er dann überhaupt von der Welt und von Gott wissen? Diese Frage hatte Platon sich bereits in der Auseinandersetzung mit Protagoras in seinem Dialog «*Theaitetos*» gestellt. Pro-

23 Boethius: Trost (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 4, S. 250: *Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.*

24 Boethius: Trost (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 6, S. 266: *Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam, quae sibi subiecta sunt, comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat.*

25 Boethius: Trost (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 6, S. 268: *[N]amque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri.*

26 Boethius: Trost (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 6, S. 272: *Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt.*

tagoras lehrte, dass der Mensch der Maßstab aller Dinge sei. Jeder Mensch nehme die Welt auf seine Art wahr und betrachte seine eigene Vorstellung als richtig. Platon sah hierin einen Widerspruch. Wie kann Protagoras den anderen Menschen etwas beibringen wollen, wenn er zugleich behauptet, dass die Wahrnehmung jeweils nach der Vorstellung des Einzelnen geschehe?²⁷ Platon suchte also nach einem Gegenstand, der unabhängig von der eigenen Vorstellung Bestand hatte und darüber entschied, ob die eigene Vorstellung richtig ist oder nicht. Dieser Gegenstand ist ihm zufolge die Idee oder Form, die unabhängig vom Erkenntnisvermögen immer auf die gleiche Weise existiert und von allen erkennenden Wesen auch immer auf die gleiche Weise erkannt wird. Platon wollte so die sinnliche Wahrnehmung von der begrifflichen Erkenntnis unterscheiden und damit die Objektivität von Wissenschaft begründen. Für ihn hat die Idee oder die Form immer die gleiche Wirkung auf den Erkennenden. Sie produziert eine Erkenntnis, die bei allen Erkennenden von gleicher Natur ist. Das gilt für den Demiurgen, der auf die Ideen schaut, wie für die Seele, ob sie sich nun innerhalb oder außerhalb eines Körpers befindet.²⁸

In seiner «Summa theologiae» wendet Thomas sich gegen die platonische Erkenntnistheorie und tritt vehement für die Position des Boethius ein. Dinge, so insistiert er, werden immer nach der Art des Erkennenden erkannt.²⁹ Materielle Gegenstände wie etwa Bäume oder Steine bestehen im menschlichen Erkennen auf immaterielle Weise, da der menschliche Intellekt ohne Materie sei. Platon habe sich also geirrt, als er annahm, dass die Form des Erkannten auf dieselbe Weise im Erkennenden sein müsse wie im Erkannten.³⁰

Um den Sachverhalt zu erläutern, stützt Thomas sich auf Beispiele aus der Sinnenwelt. Die weiße Farbe ist in dem einen Gegenstand stärker vorhanden als in dem anderen und ist manchmal mit Süße vermischt, wie bei der Milch, und manchmal nicht, wie beim Schnee. Mit diesen Beispielen gibt er zu verstehen, dass es sich hier um einen Umstand handelt, der sich nicht nur auf den Erkenntnisprozess beschränkt, sondern kennzeichnend für die Welt ist, in der sich der Mensch befindet. Die Umstände spielen eine entscheidende Rolle, wie sich die Wirkung eines Gegen-

²⁷ Platon: Theaitetos, 161b-162a.

²⁸ Platon: Timaios, 27c-29b, und Ders.: Menon, 85d-86c.

²⁹ Thomas von Aquin: Summa theologiae. Rom 1888 (Opera omnia. Band 4), Pars 1, quaest. 12, art. 4, S. 120: *Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*. In seinem Sentenzenkommentar verweist Thomas auf Boethius als Quelle dieses Prinzips. Siehe Thomas von Aquin: Scriptum super libros Sententiarum. Hg. von PIERRE MANDONNET. Band 1. Paris 1929, Lib. 1, dist. 38, quaest. 1, art. 2, S. 901. Für die grundsätzliche Form, die nicht auf die Erkenntnis beschränkt, sondern allgemein formuliert ist, gibt er in der Regel den «Liber de causis» als Quelle an. Siehe ebd.

³⁰ Thomas von Aquin: Summa theologiae. Rom 1898 (Opera omnia. Band 5), Pars 1, quaest. 84, art. 1, S. 314: *Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia [...] credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito*. Eine grundlegende ältere, aber immer noch wertvolle Studie zum Platonbild bei Thomas ist ROBERT J. HENLE: Saint Thomas and Platonism. A Study of Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas. Den Haag 1970, bes. S. 324–333.

standes gestaltet. Sie ist in dem einen Umfeld anders als in dem anderen, wie auch der Baum auf der Wiese anders existiert als im Auge des Menschen. In diesem Zusammenhang verweist Thomas auf die Kontextualitätsthese, die Boethius schon der Philosophie in den Mund gelegt hatte.³¹

Kontextualität heißt hier nicht Relativität. Die Wirkung wird in ihrer Ursächlichkeit nicht aufgehoben. Thomas trennt zwischen Inhalt einerseits und Seinsweise des Inhalts andererseits. Der Inhalt bleibt identisch, auch wenn die Seinsweise sich ändert. Der technische Begriff, den er für diesen Inhalt verwendet, ist der der Form. Es ist nicht leicht zu fassen, was er mit dem Begriff der Form genau meint.³² Auf jeden Fall ist klar, dass er damit anderes sagen will als Platon. Es geht nicht um eine grundsätzlich unveränderliche Entität, die überall gleich ist, sondern um das Wesen eines Gegenstandes, das erhalten bleibt, auch wenn sich die Umstände oder die Seinsweise des Empfängers ändern. Bemerkenswert ist, dass er die Auswirkung der verschiedenen Seinsweisen auf den Inhalt so stark hervorhebt. Sein Anliegen ist offensichtlich, die Bedeutung dieser wechselnden Modalitäten mehr als die Beständigkeit des Inhalts herauszustellen.³³ Insofern nähert er sich der Problematik von einer anderen Seite als Platon, dem es um die Identität des Inhalts ging.

An einer anderen Stelle der «Summa theologiae» wird deutlich, dass die Kontextualität eine erhebliche Auswirkung auf den Menschen hat. Sie bestimmt seine Denkweise und Sprache. Der Angelpunkt liegt dabei in der Natur des Menschen als eines körperlichen Wesens. Seine Seele ist mit dem Körper verbunden, was bedeutet, dass die Seele beim Erkennen auf die Sinne zurückgreifen muss. Ohne körperliche Sinne kann der Mensch keine Erkenntnisinhalte erwerben. Alle Gegenstände, die auf den Erkenntnisapparat des Menschen einwirken, sind somit grundsätzlich durch die Seinsweise der körperlichen Welt, in der er lebt, bestimmt.³⁴

In der körperlichen Welt gibt es für Thomas nur Substanzen, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Formen können dabei nicht getrennt von der Materie

31 Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 30), Pars 1, quaest. 84, art. 1, S. 314: [I]n ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum suum modum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

32 Für die verschiedenen Weisen, wie Thomas diesen Begriff benutzt, siehe LUDWIG SCHÜTZ: Thomas-Lexikon. Stuttgart 1958, S. 315–322 s.v. ‚forma‘. Eine gute Einführung in das Denken von Thomas mit einer ausführlichen Literaturliste ist PASQUALE PORRO: Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico. Rom 2012.

33 Siehe z. B. Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 30), Pars 1, quest. 85, art. 1, S. 330: [O]biectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae.

34 Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 12, art. 12, S. 136: [N]aturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.

bestehen, sondern benötigen immer einen Träger. Deshalb sind hier nur diejenigen Dinge vollkommen und können selbständig existieren, bei denen die Form durch die Materie konkretisiert ist und die somit zwangsläufig immer aus zwei verschiedenen Prinzipien, nämlich Form und Materie, bestehen. Um solche Dinge zu bezeichnen, verwendet der Mensch konkrete Namen, wie ‚das weiße Ding‘ oder ‚das schwarze Ding‘. Wenn er dagegen die Formen benennen will, durch die bestimmte Dinge weiß und andere schwarz sind, benutzt er abstrakte Namen, wie ‚die Weiße‘ und ‚die Schwärze‘.³⁵

Problematisch wird die Angelegenheit, wenn der Mensch über Gegenstände sprechen will, die sich außerhalb der körperlichen Welt des Menschen befinden wie zum Beispiel Gott, der immateriell und nicht zusammengesetzt ist und dennoch selbständig existiert und vollkommen ist. In diesem Fall erfolgt die Verwendung von konkreten und abstrakten Namen anders als mit Bezug auf die körperliche Welt. Mit abstrakten Namen wie ‚Wahrheit‘ und ‚Ewigkeit‘ wird Gottes Einfachheit bezeichnet, mit konkreten Namen wie ‚der Allmächtige‘ oder ‚der Vater‘ hingegen seine Vollkommenheit und Selbständigkeit, obwohl seine Einfachheit zugleich seine Vollkommenheit ist.³⁶

Der Mensch muss in seinem Sprechen über Gott also auf seine Sprache achten, die durch die Welt, in der er sich befindet, geprägt ist. Sie kann ihn leicht in die Irre führen, wenn er sie nicht entsprechend dem Kontext anpasst, in dem Gott sich befindet. Dies gilt nicht nur für die einzelnen Namen, sondern auch für die Grundstruktur der menschlichen Sprache, nämlich die Kompositionalität des gesprochenen Satzes. Gott ist ungeteilt und einfach, wohingegen die Sätze der menschlichen Sprache immer aus Subjekt und Prädikat bestehen. Wenn der Mensch zum Beispiel behauptet, Gott sei der Schöpfer und der Allmächtige, muss er sich vergegenwärtigen, dass sich die Prädikate ‚Schöpfer‘ und ‚Allmächtiger‘ der Sache nach auf einen ungeteilten Gegenstand beziehen, der mit dem Subjekt ‚Gott‘ bezeichnet wird, auch wenn diese Prädikate jeweils begrifflich etwas Unterschiedliches bedeuten.³⁷

Bis jetzt stand die Idee im Mittelpunkt, dass die Wirkung einer Ursache aus der Perspektive des Empfängers betrachtet werden muss, ein Gedanke, der auf Boethius zurückgeht und bei Thomas, der hier als Beispiel genommen wurde, eine zentrale Rolle spielt. Damit ist jedoch nur ein Teil der Problematik von Wirkung, Kraft und Ein-

³⁵ Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 13, art. 1, ad 2, S. 139–140.

³⁶ Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 13, art. 1, ad 2, S. 140: *Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuiamus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.*

³⁷ Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 13, art. 12, S. 164: *Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter.*

fluss aus der Sicht der Scholastik abgedeckt. Wie die Darstellung zu Beginn gezeigt hat, stellt sich bei der Wirkung einer Ursache auch die Frage, woher die Kraft ihres Einflusses stammt. Es werden Inhalte übertragen, die auf den Rezipienten wirken. Sind es die Inhalte selbst, die die Kraft haben, sich mitzuteilen und den Empfänger zu bestimmen, oder rührt ihre Wirkung von einer höheren Ursache her? Diese Frage hängt für die Scholastik mit der Problematik der Perspektivität zusammen, richtet sich jedoch auf das Fundament der Ursachen und somit nicht auf die Vielheit, sondern die Einheit. Sie untersucht, ob hinter der Wirkung von Ursachen ein bestimmtes Prinzip steht, das ihnen die Kraft verleiht, als Ursache tätig zu sein. Wie scholastische Autoren hier dachten, soll nun im weiteren Verlauf auch wieder an einigen Beispielen herausgearbeitet werden.

3 Mitteilung und Wirkungskraft

Bereits Aristoteles hatte in seiner «Physik» und «Metaphysik» hervorgehoben, dass Bewegung immer schon Bewegung voraussetzt. Etwas, das sich bewegt, muss von etwas bewegt werden.³⁸ Als erstes Prinzip der Bewegung nahm er die Existenz eines kosmischen Wesens an, das selbst unbewegt und einfach, jedoch wegen seiner Vollkommenheit Ziel der Strebungen weiterer kosmischer Prinzipien sei, die durch ihr Begehren sich dem ersten Prinzip anzugleichen bemühten und die mit ihnen verbundenen Himmelskörper kreisförmig bewegten.³⁹ Die Bewegungen der Himmelskörper bewirken dann ihrerseits das Entstehen und Vergehen im sublunaren Bereich wie den Wechsel der Jahreszeiten, die Mischung der Elemente und das Leben und Sterben der Pflanzen und Tiere.⁴⁰

Bewegung wird nach Aristoteles immer durch ein Streben oder durch ein Anstoßen ausgelöst. So wie kosmische Prinzipien auf den ersten unbewegten Beweger

38 Ähnlich wie die Idee, dass Inhalte immer nach der Art des Rezipienten empfangen werden, fand auch der Gedanken, dass jedes Bewegte von etwas bewegt wird, Eingang in die «Auctoritates Aristoteles», was seine Verbreitung nicht nur belegt, sondern auch gefördert hat. Siehe: Les Auctoritates Aristotelis (wie Anm. 19), S. 155 (n. 183): *Omne quod movetur ab aliquo movetur*. Siehe auch: ebd., S. 156 (n. 211). Die entsprechenden Stellen sind Aristoteles: Physik, Lib. 7, cap. 1 und Lib. 8, cap. 4. Zur aristotelischen Bewegungs- und Naturlehre, siehe die Aufsätze in: Aristotle's Physics. A Collection of Essays. Hg. von LINDSAY JUDSON. Oxford 1991. Wie auch HELEN S. LANG: The Order of Nature in Aristotle's Physics. Place and the Elements. Cambridge 1998.

39 Aristoteles: Metaphysik. Übers. von HERMANN BONITZ und bearb. von HORST SEIDL. Hamburg 1995 (Philosophische Schriften in sechs Bände. Band 5), Lib. 12, cap. 8, S. 259: *Das Prinzip nämlich und das Erste von allem Seienden ist unbewegt, sowohl an sich wie auch in akzidenteller Weise, aber es bringt die erste, ewige und einige Bewegung hervor*.

40 Aristoteles behandelte die Himmelsbewegungen in seinem «De caelo et mundo», die sublunaren Bewegungen in den weiteren physikalischen Werken «De generatione et corruptione», «De anima» und «Meteora».

hinstrebten und dadurch die Himmelsbewegungen verursachten, so verfolgten auch die Lebewesen ein Ziel und setzten damit ihre Körper in Bewegung, die wieder andere Dinge in Bewegung setzen könnten. Auch Steine strebten auf ein Ziel hin, nämlich den Mittelpunkt der Erde, auch wenn sie kein Wissen von diesem Ziel hätten, und stießen dabei Dinge an. Die Art und Weise, wie auf das Ziel hingestrebte werde, und was das Ziel für das eine oder andere Ding sei, werde durch die Form oder Natur des Dinges bestimmt.⁴¹ Für Aristoteles sind die Formen und damit auch die Naturen ewig und unveränderlich.⁴² Sie gehören zum Grundbestand des Universums. Durch die Wirkungen der Himmelskörper komme das Ganze in Bewegung und ergäben sich auf der Erde ebenso viele Bewegungen wie Dinge, die auf ihr Ziel hinstreben und auf andere Dinge stoßen.

Die Kraft der Dinge, sich mitzuteilen und Wirksamkeit zu entfalten, geht daher nach Aristoteles grundsätzlich auf ein einheitliches Prinzip zurück, nämlich die Bewegung des Himmels. Diese Bewegung gestaltet sich im Himmel in der Form verschiedener wohlbestimmter Kreise und differenziert sich auf der Erde in einem bunten Wechsel der Änderungen verschiedenster Art.⁴³ Wenn zum Beispiel der Vogel singt, der Mensch einen Brief schreibt und der Fluss in seinem Bett durch die Landschaft fließt, ist es immer die Bewegung des Himmels, die dies ermöglicht. Der Vogel, der Mensch und der Fluss geben dieser Bewegung ihre je eigene Form, können jedoch nicht tätig werden ohne die Bewegung des Himmels.

Diese einheitliche Kraft, die Wirkung und Mitteilung im Universum ermöglicht, wirkt auf die Formen, die dieser Kraft jeweils verschiedene Ausprägungen verleihen, ist jedoch grundsätzlich von einer anderen Natur als die Formen selbst. Sie ist nicht intrinsisch mit diesen Formen verbunden, sondern wirkt nur auf sie ein, ohne die Formen selbst zu verändern. Eigentlich gibt es so nach Aristoteles zwei Prinzipien der Bewegung, zum Einem die Strebungen der kosmischen Prinzipien, die die Bewegung erzeugen, und zum Andern die Gesamtheit der Formen, die die Bewegung ihrer Natur gemäß gestalten. Denn eine Bewegung ohne bestimmte Gestaltung kann es nach Aristoteles nicht geben. Bewegung ist immer die Bewegung von etwas, das bewegt oder bewegt wird.⁴⁴

Für Aristoteles stellt es kein Problem dar, dass diese beiden Prinzipien nicht intrinsisch aufeinander bezogen sind. Er wollte nur erklären, was die Voraussetzun-

41 Aristoteles: Physik. Übers. von HANS GÜNTER ZEKL. Hamburg 1995 (Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 6), Lib. 3, cap. 1, S. 50: *Naturbeschaffenheit [ist] Anfangsgrund von Veränderung und Wandel [...]*.

42 Deshalb können sie auch Gegenstand von Wissenschaft sein. Siehe Aristoteles: Nikomachische Ethik, Lib. 6, cap. 3.

43 Aristoteles: Meteora, Lib. 1, cap. 2, und Ders.: Metaphysik (wie Anm. 39), Lib. 12, cap. 7, S. 257: *Denn Ortsbewegung ist die erste unter den Veränderungen und unter ihr die Kreisbewegung; diese Bewegung aber wird von jenem ersten Bewegenden hervorgebracht.*

44 Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 3, cap. 1, S. 50: *Es gibt aber keine Veränderung abgesehen von den Dingen.*

gen für die Bewegungen sind, die der Mensch in seinem Umfeld wahrnimmt.⁴⁵ Bewegung ist für ihn ein physikalischer Prozess. Nach einem Prinzip, das Bewegung und Form übergreifend zusammenbringt, sucht er nicht. Für islamische und christliche Denker in seinem Gefolge, die von einem Schöpfergott ausgingen, der alles aus dem Nichts geschaffen hat, sehen die Dinge jedoch anders aus. Wenn alles von einem Gott geschaffen wurde, dann muss es einen inneren Bezug zwischen Bewegung und Form geben, wenn nicht unmittelbar, dann auf jeden Fall mittelbar. Dieser Bezug wird vom «Liber de causis» durch den Begriff des Seins hergestellt.

Der «Liber de causis» ist für die mittelalterliche Scholastik die wichtigste Ergänzung zur aristotelischen «Metaphysik». Generell galt die Metaphysik als die Krönung der Philosophie. Denn sie versucht, die ganze Welt von einem einheitlichen Prinzip her zu verstehen, etwas, das bei Aristoteles wohl angelegt, aber nicht voll ausgeführt ist. Erst die neuplatonische Tradition unternahm diesen Versuch, und auf diese Quellen, insbesondere die «Elementa theologica» des Proklos, stützt sich der anonyme Autor des «Liber de causis». Der Text wurde ursprünglich auf arabisch geschrieben und im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt, wonach er mehrfach kommentiert wurde, unter anderem von Albertus Magnus und Thomas von Aquin.⁴⁶

Ganz anders als die «Consolatio philosophiae» ist dieser Text nicht literarisch, sondern mathematisch, und zwar nach dem euklidischen Modell, gestaltet. Er besteht aus einer Reihe von Sätzen, die jeweils bewiesen und erläutert werden. Er ist an manchen Stellen inhaltlich nicht leicht verständlich, was wohl auch an der sperrigen Übersetzung liegt. Seine latente Obskürität verleiht dem Text das Enigma eines Weisheitswerkes, das sich dem Leser nur nach gründlicher Lektüre öffnet, sein Geheimnis jedoch selbst dann nicht vollständig preisgibt.⁴⁷

Dem Grundgedanken des «Liber de causis» zufolge bringt das oberste Prinzip, das Eine, das Sein als Eines hervor, das sich dann hierarchisch in weitere Prinzipien und schließlich die Einzeldinge ausdifferenziert.⁴⁸ Das Sein ist somit Träger der

45 Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 1, cap. 1, S. 1: *Auch bei der Wissenschaft von der Natur muss der Versuch gemacht werden, zunächst über die Grundsätze Bestimmungen zu treffen.*

46 Zum «Liber de causis» und der lateinischen Kommentartradition siehe: Neoplatonism in the Middle Ages. Band 1. New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250–1350). Hg. von DRAGOS CALMA. Turnhout 2016 (Studia artistarum. Band 1), und DERS.: Band 2. New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica (ca. 1350–1500). Hg. von DRAGOS CALMA. Turnhout 2016 (Studia artistarum. Band 2). Siehe auch CRISTINA D'ANCONA: The Liber de causis. In: Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance. Hg. von STEPHEN GERSH. Cambridge 2014, S. 137–163 und PASQUALE PORRO: The University of Paris in the Thirteenth Century. Proclus and the Liber de causis. In: ebd., S. 264–298, bes. S. 276–294.

47 Über das Integumentum in den mittelalterlichen Wissenschaften, siehe FRANK BEZNER: Vela Veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts. Leiden 2005 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Band 85), bes. S. 632–649.

48 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. IV, n. 37 und n. 41, S. 54: *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud [...] Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam.*

geschaffenen Wirklichkeit und überall präsent, wenn auch jeweils auf eine besondere Weise, die dem Empfänger entspricht. Im «Liber de causis» findet sich so das Motiv der Perspektivität wieder, das bereits für Boethius maßgeblich war.⁴⁹

Anders als bei Aristoteles die Bewegung, ist im «Liber de causis» das Sein den Prinzipien und Dingen nicht äußerlich, sondern grundlegender Bestandteil eines jeden Geschöpfes. Das gilt nicht nur für das Sein, sondern auch für die Wirkung aller Prinzipien. Der «Liber de causis» beginnt mit dem Satz, dass jede höhere Ursache eine stärkere Wirkung auf das von ihm Hervorgebrachte habe als die nachfolgenden niedrigeren Ursachen.⁵⁰ Das Sein ist die zuerst geschaffene Ursache und hat somit die größte Wirkung. Alle anderen Ursachen wirken auf dieses Sein und prägen es auf die Art und Weise, die für sie jeweils kennzeichnend ist.

Der Autor verdeutlicht diese Hierarchie am Beispiel des Ablebens eines Menschen. Die Wirkung des Seins bleibt dabei am längsten erhalten. Denn selbst wenn die Rationalität – die spezifische Eigenschaft – und das Leben des Menschen verschwinden, bleibt noch immer das Sein erhalten. Was fortbesteht, ist ein Seiendes – in diesem Fall: ein lebloser Körper. Die Wirkung des Seins ist also grundsätzlicher als die Wirkung der Ursachen, die dieses Sein als Rationalität und Leben und somit als Mensch näher bestimmt haben.⁵¹

Wichtig ist darüber hinaus, dass die Ursachen selbst nicht nur auf ein Seiendes einwirken, sondern selbst auch Seiendes sind, wenn auch von einer höheren ontologischen Ordnung. Die Kraft der Mitteilung gründet nach dem «Liber de causis» also im Sein. Hätten die Ursachen kein Sein, so könnten sie ihre Wirkung nicht entfalten. Insofern sind Bewegung und Form nicht wie bei Aristoteles voneinander getrennt, sondern innerlich aufeinander abgestimmt. Diese inhärente Abstimmung wird getragen durch das Eine, das oberste Prinzip der Wirklichkeit, dessen Kraft in allen Ursachen wirksam ist, sowohl in der Seele des Menschen als auch in den Bewegern der Himmelskörper, ohne dass es sich mit diesen Ursachen vermischt.⁵²

Eine besondere Ausarbeitung hat diese Lehre beim Albertisten Heymericus de Campo in seinem «Compendium divinarum» erhalten.⁵³ Dieses Werk, das am Anfang

49 Siehe Anm. 23.

50 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. I, n. 1, S. 46: *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*

51 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. I, n. 11, S. 48: *Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando tu removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse [...].*

52 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. XIX (XX), n. 155 und n. 157, S. 89: *Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis [...] Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitatem earum.*

53 Über Heymericus de Campo und sein «Compendium divinarum» informiert der Band: Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert. Hgg. VON KLAUS REINHARDT u.a. Regensburg 2009. Siehe insbesondere den Aufsatz von HENRYK ANZULEWICZ: Zum Einfluss des Albertus Magnus auf Heymericus de Campo im Compendium divinarum. In: ebd., S. 83–112.

des 15. Jahrhunderts in Diest bei Leuven verfasst wurde, stützt sich auf Albertus' Magnus Kommentar zum «Liber de causis». Heymericus greift die Unterscheidung zwischen Ausströmen und Verursachen auf, die Albertus in diesem Werk getroffen hatte, und setzt sie ein, um zu erklären, wo die gemeinsame Kraft der Ursachen herkommt, sich den Gegenständen, auf die sie wirken, mitzuteilen, obwohl jede Ursache selbst eine bestimmte eigene Wirkung hat.⁵⁴

Das «Compendium divinatorum» ist ein Handbuch der Metaphysik, das die aristotelische Bewegungslehre mit der Seinslehre des «Liber de causis» zu verbinden sucht. Anders als im «Liber de causis» jedoch wird dem ersten Prinzip hier Sein zugesprochen. Seine Natur sei nicht nur vollkommen einig und eins, wie im «Liber de causis», sondern auch die Quelle des Seins, die das Sein in einer unbeschränkten Weise besitze. Nur das erste Prinzip könne als Quelle des Seins im eigentlichen Sinne verstanden werden, denn nur dieses Prinzip habe das Sein aus sich selbst heraus. Alle andere Prinzipien und Ursachen verdanken ihr Sein und somit auch ihre Wirkung diesem ersten Prinzip.⁵⁵

Die Wirkung des ersten Prinzips wird von Heymericus als das Ausströmen bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine Aktivität, bei der die Kraft des ersten Prinzips, sein unbegrenztes Sein, an andere Dinge weitergegeben wird, die dadurch ihre Wirkung auf je verschiedene Weise entfalten können. In ihrer Wirkungskraft sind alle Ursachen unmittelbar mit der ersten Ursache verbunden. Diese Kraft bleibt ihrer Natur nach in den verschiedenen Ursachen immer gleich. Jede Ursache bezeugt in ihrer Wirkung die Existenz der ersten Ursache, der Quelle ihrer Kraft zur Mitteilung.⁵⁶

Anders ist es bei der Wirkung der geschaffenen Ursachen selbst, die sich auf der Grundlage der Kraft der ersten Ursache entfaltet. Hier ergibt sich immer eine Veränderung, da etwas von der Ursache auf ihre Wirkung übertragen wird. Heymericus spricht in diesem Zusammenhang von Verursachen, Begründen oder Aufbauen. Es handelt sich dabei nicht um die Übertragung selbst, sondern um das, was übertragen wird, in der Regel eine bestimmte Form. Diese Form wird von dem einen Träger auf den anderen übertragen, und dabei tritt grundsätzlich eine Modifikation ein. Denn die

54 Albertus Magnus: *De causis et processu universitatis a prima causa*. Hg. von WINFRIDUS FAUSER. Münster 1993, Lib. 1. tract. 4, cap. 1, S. 42–44, bes. S. 42: *Alia est enim divisio causae et alia divisio fluentis principii. Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus [...] Quod non semper est in causato et causa.*

55 Heymericus de Campo: *Compendium divinatorum*. In: JERZY BARTLOMIEJ KOROLEC: *Compendium divinatorum Heimeryka de Campo w RKP BJ 695*. In: *Studia Mediewistyczne* 9 (1968), S. 3–90, bes. S. 13 (Lib. 3): *Sed quod in hoc capitulo dicere volo, est hoc, quod soli primo convenit per se fluere [...] declaratur hoc modo: fluere est emanare a primo fontali principio; nihil habet ex se rationem fontis, nisi principium; ergo et cetera.*

56 Heymericus: *Compendium* (wie Anm. 55): [T]rahe, *quod fluere est diffusio actus ab actu, et quod omne fluens ut sic manet in fonte, et per consequens omne fluens est eiusdem naturae cum suo fonte [...]*. Und ebd.: [O]mnis causa secundum aliquem modum communicat influentiam in effectum; nihil autem diffundit se in alio nisi prius habuerit diffusivam virtutem in ipso collectam, collectam dico, nedum habitualiter, sed in agere; sed huiusmodi collectio actualis est fluere; ergo et cetera.

Zusammensetzung des einen Trägers ist nicht gleich wie die des anderen. Betrachtet man die Übertragung der Formen – also den Prozess der graduellen Entfaltung der Welt aus dem ersten, ungeteilten Prinzip – aus metaphysischer Perspektive, dann findet bei der Übertragung immer ein Verlust statt. Denn die höheren Formen wie etwa Leben sind vollkommener als die niedrigeren wie Mensch und Pflanze, denn sie umfassen die besonderen auf einheitliche Weise.⁵⁷

Bei der Auslegung eines berühmten Gedankens, der sich im «Sermo de sphaera intelligibilis» des Alanus von Lille befindet, wie auch in einer etwas anderen Form im «Liber viginti quattuor philosophorum», einer anonymen Schrift, die Aussagen über das erste Prinzip enthält und im späten Mittelalter etwa von Meister Eckhart und Berthold von Moosburg herangezogen wurde, erläutert Heymericus seine Position. Der betreffende Gedanke lautet, dass Gott eine Sphäre sei, deren Mittelpunkt überall, deren Umkreis jedoch nirgends sei.⁵⁸ Heymericus interpretiert den Satz so, dass das erste Prinzip die Quelle aller Ursachen sei und seine Wirkung durch nichts begrenzt werde. Die geschaffenen Ursachen wirkten also nicht aus sich selbst, sondern durch die göttliche Kraft, die sie auf jeweils eigene Weise begrenzten. Jede Ursache, sowohl der Stein, der sich bewegt, als auch der Mensch, der spricht, sei also unmittelbar mit dem ersten Prinzip verbunden, zugleich jedoch von ihm geschieden, da sie nur auf eine begrenzte Weise wirke. Die Wirkung jeder geschaffenen Ursache sei also doppelter Natur. Sie bezeuge in ihrer Kraft als Ursache die unendliche Existenz der göttlichen Quelle, zeige aber in den Dingen, die sie hervorbringt, ihre Beschränkung als Geschöpf. Denn diese Dinge seien immer durch die eine oder andere Form eingegrenzt.⁵⁹

Heymericus hebt in seinem «Compendium divinorum» hervor, dass die Kraft der Ursachen sich mitzuteilen im ersten Prinzip gründe. Anders als von Aristoteles behauptet werde diese Kraft nicht durch die kosmischen Prinzipien selbst erzeugt,

57 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55): *Trahe etiam, quod fluere non est causare, nec principiare, nec elementariter constituere, quia fluere est actus immanens seu substantialis fontis communicatio, causare et constituere sunt actus transeuntes in rem exteriorem, quod significat activa ipsorum significatio, et ideo omne tantum distat et degenerat a sua causa, quod repugnat principio fluenti, quinimmo omne fluens ut sic est a suo fonte indistans.*

58 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55), S. 16 (Lib. 3). Siehe Alanus von Lille: Sermo de sphaera intelligibilis. In: Alanus von Lille. Textes inédites. Hg. von MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY. Paris 1965 (Etudes de philosophie médiévale. Band 52), S. 295–306, bes. S. 304: *Inter has predictas speras cuiusdam prerogative monarchiam optinet spera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam [...].* Und Liber viginti quattuor philosophorum. Hg. von FRANÇOISE HUDRY. Turnhout 1997 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis. Band 143A), 7: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.* Heymericus verweist für diesen Satz auf Alanus.

59 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55), S. 16 (Lib. 3): *[P]rimum est: nullum secundorum fluit ex principiis propriis; secundum est, quod fluxus cuiuslibet secundi est terminatus; tertium est, quod nullum secundorum retinet omnimodam identitatem primi, a quo fontaliter fluit et exit; quartum est, quod fluxus secundorum aequivocus est cum fluxu primi; quintum est, quod omne operans virtutem agendi habet, in quantum exit a primo agente.*

die auf das erste Prinzip hinstreben, sondern ströme aus dem ersten Prinzip aus und gestalte sich dabei in immer weiter differenzierten Formen. Für Heymericus gibt es keine grundsätzliche Trennung zwischen Bewegung und Form. Beide sind vom Ersten hervorgebracht, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Er benutzt hierfür das Bild eines Flusses, der aus seiner Quelle fließt. In der Quelle gründe nicht nur die unaufhörliche Kraft des Flusses zu fließen, sondern auch der Fluss selbst, der auf seinem Weg durch die Landschaft immer breiter wird und sich dabei ständig in neuer Form zeigt.⁶⁰

Der «Liber de causis» und das «Compendium divinorum» verbinden Perspektivität und Einheit. Ursachen wirken verschiedentlich, abhängig von ihrer jeweiligen Form oder Natur. Zugleich gibt es ein einheitliches Prinzip, das Sein, das die Wirkung einer Ursache ermöglicht und im Innersten jeder Ursache tätig ist. Dieses Prinzip ist ständig mit der Ursache verbunden. Ohne Rückbindung an dieses Prinzip kann keine Ursache ihre Wirksamkeit ausüben. Ähnlich wie bei Aristoteles setzt Wirkung im Bereich des Geschöpflichen für den «Liber de causis» und das «Compendium divinorum» immer eine andere Wirkung voraus, auch wenn Wirkung in diesen beiden Schriften eher ontologisch als physikalisch verstanden wird, denn es geht dort nicht um die Kreisbewegungen der Himmelskörper, sondern um die Aktivität des Seins.

Diese Rückbindung an das Prinzip des Seins wird im «Liber de causis» und dem «Compendium divinorum» eng ausgelegt. Sie setzt eine unmittelbare Anwesenheit der Ursache im Verursachten voraus. Das hat eine wichtige Konsequenz. Die Kraft der Übertragung, die vom ersten Prinzip erbracht wird, kann vom Empfänger nicht gesammelt und gespeichert werden. Würde das erste Prinzip seine Kraft zurückziehen, verlöre der Empfänger alles Vermögen zur Übertragung. Er könnte nicht als Ursache weiterbestehen, auch nicht für kurze Dauer.

Die Idee, dass die Kraft wie in einem ‚Paket‘ gleich Strom in einem Akku gespeichert werden und so der Besitzer dieses Pakets ohne Kontakt mit der ursprünglichen Quelle wirken kann – ein Gedanke, der uns im Zeitalter von Mobiltelefon und Laptop selbstverständlich erscheint –, gehört nicht zum Weltbild der beiden genannten Werke. Sucht man die Idee einer Speicherung von Kraft, die eine aktive Übertragung ohne Anwesenheit der Ursache ermöglicht, so muss man den Bereich der Ontologie verlassen und zur Physik zurückkehren. Denn auf diesem Gebiet haben mittelalterliche Autoren den Grundsatz, dass Bewegter und Bewegtes gleichzeitig bestehen müssen, umgedeutet und damit ein neues Denken über Wirkung und Kraft ermöglicht.

⁶⁰ Heymericus: *Compendium* (wie Anm. 55), S. 16 (Lib 3): *Exemplum cape in corporalibus: videmus namque fontem aquae exuberare fluxum indeficientem in se ipso, per cuius redundantiam procedunt ab eo rivuli; nec ad hoc aliquo eget quam copia aquae in thesauro eius collectae [...]*.

4 Gespeicherte Bewegung

Im vierten Buch seiner «Physik» behandelt Aristoteles die Frage, wie es möglich sei, dass Wurfgeschosse sich bewegen, auch wenn kein Kontakt mehr zwischen der Ursache, die den Anstoß zur Bewegung gegeben hat, und dem Geschoss besteht, das durch die Luft fliegt. Er unterscheidet zwei Antworten, die beide das Medium, durch das sich das Geschoss bewegt, nämlich die Luft, als Vermittler der Wirkung identifizieren. Entweder werde das Geschoss durch die Luft bewegt, die vor dem Geschoss angestoßen werde und dann nach hinten ströme und so die Bewegung hinter dem Geschoss fortsetze. Oder es sei die das Geschoss umringende Luft, die beim Werfen zugleich mit dem Geschoss angestoßen werde, sich jedoch wegen ihrer Leichtigkeit schneller bewege als das Geschoss selbst und dieses dadurch wie auf einem Teppich in Flugrichtung mitziehe.⁶¹ In beiden Fällen wird die Bewegung durch direkten Kontakt vermittelt. Die Wirkung der ursprünglichen Wurfbewegung überträgt sich auf das Geschoss beziehungsweise gleichermaßen auf das Geschoss und die es umgebende Luft, geht dann vom Geschoss auf die Luft beziehungsweise von bestimmten Luftteilchen auf andere über, um von dort schließlich wieder auf das Geschoss einzuwirken, wodurch es sich weiter bewegt, obwohl es zwischenzeitlich von der Quelle, die die Bewegung initiierte, getrennt ist. Aristoteles weist noch auf eine dritte Möglichkeit hin, die im Vakuum zutreffe. Da dort kein Medium zur Verfügung stehe, könne das sich Fortbewegen des Geschosses nur dann stattfinden, wenn es durch etwas anderes mitgenommen oder transportiert werde. Diese Möglichkeit ist für Aristoteles jedoch rein hypothetisch, da er die Existenz des Vakuums verneint.⁶²

Die Problematik der Wurfgeschosse bildete im späten Mittelalter einen wichtigen Anlass, sich mit der Thematik auseinanderzusetzen, ob Bewegung tatsächlich durch Luft übertragen werde wie von Aristoteles dargestellt. Denn was Aristoteles hier behauptete, schien doch der Erfahrung zu widersprechen. Ein Geschoss, das auf

⁶¹ Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 4, cap. 8, S. 93: *Erfahrungsgemäß bewegen sich Wurfgeschosse weiter, wenn das ihnen den Anstoß Gebende sie auch nicht mehr berührt, (und sie tun dies) entweder infolge von wechselseitigem Sich-Umstellen (von Luftteilen und dem Geschosskörper), wie einige vortragen, oder infolge davon, dass die einmal angestoßene Luft eine Stoßbewegung weitergibt, die schneller ist als die Bewegung des abgestoßenen (Geschosses), mittels derer es zu seinem angestammten Ort sich hinbewegt.*

⁶² Aristoteles bespricht die Theorie des Vakuums, wie andere sie verteidigt hatten, in Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 4, cap. 7 und kommt dabei zum folgenden Schluss, ebd., S. 92: *Dass also die Belege, mittels derer sie das Vorhandensein von Leeren aufzeigen wollen, leicht zu entkräften sind, ist offenkundig.* Einige mittelalterliche Autoren lehnten die Möglichkeit eines Vakuums nicht grundsätzlich ab. So verbot die Pariser Verurteilung von 1277 die These, dass Gott den Himmel nicht in einer geraden Linie bewegen könne, da er dann, so die These, einen leeren Raum hinterlassen würde. Die Verurteilung ging damit von der Möglichkeit eines Vakuums aus, wenn auch auf Grund göttlicher Allmacht. Siehe dazu mit Verweisen auf die Literatur DAVID PICHÉ: *La condamnation Parisienne de 1277.* Paris 1999 (Sic et non), n. 49 (66), S. 96: *Quod deus non possit mouere celum motu recto. Et est ratio, quia tunc relinqueret uacuum.*

den Boden traf und sich dann wieder kurz nach oben bewegte, konnte nicht durch die Luft nach oben bewegt worden sein, denn am Boden gibt es keine Luft, sondern nur Erde. Offensichtlich brauchte die Lehre des Aristoteles eine Korrektur.

Mehrere Denker des 13. und 14. Jahrhunderts haben sich mit dieser Problematik beschäftigt, unter anderem auch Marsilius von Inghen, der in seinen «*Abbreviationes super octo libros Physicorum*» ausführlich auf die Thematik eingeht und als Gegenentwurf die Theorie des Impetus vertritt, nach der die Bewegung als eine Eigenschaft gilt, die der ursprüngliche Beweger auf das Geschoss überträgt und die das Geschoss in Bewegung hält, auch wenn der Beweger das Geschoss nicht mehr berührt.⁶³ Die Bewegung wird hier nicht durch ein Medium vermittelt, das in einem kontinuierlichen Prozess den Anstoß empfängt und weitergibt, sondern geht vom ursprünglichen Beweger direkt auf das Geschoss über, das es in Form einer erworbenen Eigenschaft mitnimmt, aus dem es dann die Kraft, sich auf seiner Laufbahn weiter zu bewegen, selbst schöpft. Es ist Marsilius klar, dass er an diesem Punkt von der Lehre des Aristoteles abweicht, und er verteidigt sich mit dem Hinweis, dass er als Magister nicht verpflichtet sei, dessen Lehre zu folgen, wenn sie im Widerspruch zur Wahrheit stehe.⁶⁴ Die Angelegenheit ist für Marsilius also nicht ohne Bedeutung. Um die Sache nicht zu überspitzen und den Text des Aristoteles, der zu der Zeit im Mittelpunkt des universitären Unterrichts stand, für wertlos zu erklären, fügt er hinzu, dass Aristoteles hier womöglich die Meinung von anderen wiedergegeben und somit nicht seine eigene Sicht vorgetragen habe.⁶⁵ Diese Beobachtung von Marsilius stimmt insofern, als dass sich die erste oben genannte Variante tatsächlich in Platons «*Timaios*» nachweisen lässt.⁶⁶

63 Andere Verteidiger der Impetuslehre waren Johannes Buridanus und Albert von Sachsen. Die Theorie des Impetus ist keine Erfindung des späten Mittelalters, sondern lässt sich bereits bei Philoponos nachweisen, der Aristoteles in seiner Erklärung der Bewegung des Wurfgeschosses ebenfalls kritisierte. Siehe JÜRGEN SARNOWSKY: Concepts of Impetus and the History of Mechanics. In: *Mechanics and Natural Philosophy before the Scientific Revolution*. Hgg. von WALTER ROY LAIRD und SOPHIE ROUX. Dordrecht 2008 (Boston Studies in the Philosophy of Science. Band 254), S. 121–145, bes. S. 125–129. Für die Diskussion im späten Mittelalter, siehe ebd., S. 133–138. Die Theorie wurde nicht nur im philosophischen, sondern auch im theologischen Rahmen entwickelt, etwa im Sentenzenkommentar des Franciscus de Marchia als Teil der Diskussion um die Wirkung der Sakramente. Siehe dazu CHRISTOPHER SCHABEL: Francis of Marchia's *Virtus derelicta* and the Context of its Development. In: *Vivarium* 44 (2006), S. 41–59 und FABIO ZANIN: Francis of Marchia. *Virtus derelicta*, and Modifications of the Basic Principles of Aristotelian Physics. In: ebd., S. 81–95.

64 Marsilius von Inghen: *Abbreviationes super octo libros Physicorum*. Venedig 1521, Lib. 8, fol. 40va: [N]on sum astrictus tenere eum, ubi expresse dictum suum dissonum fuerit veritati. Über Marsilius von Inghen informiert STEPHEN BROWN: Marsilius of Inghen (ca. 1340–1396). In: *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*. Hgg. von STEPHEN BROWN und JUAN CARLOS FLORES. Lanham 2007 (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements. Band 76), S. 183–184.

65 Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va: *Vel dicatur quod hoc ponit incidentaliter more aliorum et non secundum opinionem propriam*.

66 Platon: *Timaios* 79e–80a.

Marsilius folgt mit seiner Kritik der Darstellung von Aristoteles selbst im vierten Buch der «Physik», obwohl er sie erst am Ende seines Kommentars zum achten Buch aufführt. Zuerst stellt er die Frage, ob es eine Umstellung der Luft von vorne nach hinten gebe. Diese Lehre bezeichnet er wie üblich als die Theorie der Antiperistasis.⁶⁷ Sie könne indes nicht erklären, wieso ein niedergefallenes Geschoss vom Boden aufspringt, denn dort stoße es auf Erde, nicht auf Luft. Problematisch seien bei dieser Theorie auch die Kreisbewegungen des Kreisels oder der Töpferscheibe, die immer an derselben Stelle bleiben. Hier fehle ebenfalls der Raum, den die Luft braucht, um den Gegenstand bewegen zu können.

Wenn auch etwas anders geartet kämpfe die zweite Möglichkeit, die Aristoteles genannt hatte, mit dem gleichen Problem, dass nämlich die Luft im Falle des Kreisels und der Töpferscheibe keinen Raum habe, die Bewegung zu übertragen, wie Marsilius hervorhebt.⁶⁸ Daneben führt er weitere Erfahrungsbeweise an, zum Beispiel dass ein Handstreich die Flamme einer Kerze nicht auf weitere Entfernung zu bewegen vermöge. Die Bewegung der Hand werde also offensichtlich nicht durch die Luft zwischen Hand und Kerze weitervermittelt. Die beiden von Aristoteles genannten Theorien stimmten daher nicht mit den Tatsachen überein. Ein Medium wie die Luft erklärt das Fortbestehen einer Bewegung unabhängig vom ursprünglichen Bewegter nicht, so schlussfolgert Marsilius.

Anschließend wendet er sich der Theorie des Impetus zu. Ein Geschoss werde durch die Kraft bewegt, die ihm die Ursache, die den Anstoß gibt, einpräge. Diese Kraft werde von einigen gemeinhin als Impetus bezeichnet, so fügt er ausdrücklich hinzu.⁶⁹ Sie sei von der lokalen Bewegung selbst verschieden, weil sie sie überhaupt erst hervorbringe. Marsilius bezeichnet sie als eine Qualität der ersten Art, auf die Weise, wie Aristoteles die verschiedenen Arten der Qualität in seiner Kategorienschrift unterscheidet.⁷⁰ Als Qualität der ersten Art betrachtet Aristoteles zum Beispiel das Wissen, das der Mensch erworben hat und das in seiner Seele vorhanden ist, oder die Wärme, die sich in einem Stein gesammelt hat.⁷¹ Das Wissen und die Wärme

67 Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40rb.

68 Marsilius : *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40rb.

69 Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va: *Proiectum movetur a virtute sibi impressa a proiciente, quam aliqui et communiter vocant impetum.*

70 Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va: *[I]mpetus ille est qualitas impressa mobili faciens in eo motum et est de prima specie qualitatis, quia acquisita post productionem mobilis et dispositionem ipsum ad melius vel peius. Ideo est distinctus a motu locali, sicut causa ab effectu, est tamen met motus alterationis cum inducitur, sicut scientia cum inducitur animae est motus alterationis quo alteratur anima.*

71 Aristoteles: *Kategorien*. Übers. von EUGEN ROLFES. Hamburg 1995 (Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 1), cap. 8, S. 21: *Qualität ist ein vieldeutiger Begriff. Es soll denn die eine Art von Qualität Habitus (Eigenschaft) und Disposition (Zustand) heißen. Der Habitus unterscheidet sich von der Disposition dadurch, dass er von längerer Dauer und bleibender ist. Von solcher Art sind die Wissenschaften und die Tugenden [...]. Dagegen heißt Disposition, was leicht aufgehoben wird und sich schnell ändert, wie Wärme und Kälte, Krankheit und Gesundheit.*

verändern den Gegenstand und haben eine gewisse Beharrlichkeit, wengleich das Wissen beständiger ist als die Wärme. Derartige Qualitäten können sich also auch ändern oder ganz verloren gehen. Ähnlich denkt Marsilius über den Impetus. Auch er wird vom Geschoss erworben und bleibt in ihm bestehen, selbst wenn das Geschoss den Boden trifft, um sich dann unter dem Einfluss anderer Wirkungen, die auch wieder vom Geschoss aufgenommen werden, zu ändern oder ganz zu entweichen.

Ganz im Sinne der Lehre von den Qualitäten unterscheidet Marsilius verschiedene Sorten von Impetus, die in ihrer Bestimmung abhängig sind von der Art der Bewegung, die die Ursachen an das Geschoss übertragen, ähnlich wie verschiedene Ursachen für verschiedene Farben bestehen. So gibt es einen Impetus, der ein Geschoss nach oben, einen anderen Impetus, der es nach unten, und wieder einen anderen, der es nach links, rechts oder im Kreis bewegt.⁷²

Die Darstellung bei Marsilius erweckt den Eindruck, dass die Grundidee des Impetus als Qualität oder Zustand zwar deutlich, die Details jedoch unklar sind. Offensichtlich bewegte Marsilius sich hier auf einem Terrain von Fragen, die aus seiner Sicht noch nicht vollständig entschieden waren.⁷³ Ein solches Fragezeichen setzt er hinter die Thematik, ob und wie die Qualität sich in einem Geschoss ausbreite. Auch hier greift Marsilius auf ein Argument aus der Erfahrung zurück, und zwar auf die Tatsache, dass ein Pfeil auf der gespannten Sehne zurückgehalten werden könne, dies jedoch nicht mehr möglich sei, wenn der Pfeil den Bogen verlassen hat.⁷⁴ Er sah also Anlass zur Vermutung, dass sich der Impetus, der vom Bogen auf den Pfeil übertragen wurde, erst nach einiger Zeit in seiner vollen Kraft entfalte. Marsilius erwägt anhand dieses Beispiels verschiedene Theorien, so etwa, dass der Impetus seine Kraft erst auf das Geschoss übertragen müsse. Er habe zwar von Anfang an seine volle Kraft, wende diese allerdings noch nicht gut an.⁷⁵ Eine andere mögliche Erklärung wäre, dass sich der Impetus zuerst an dem vorderen Teil des Geschosses hefte und dann schrittweise auf das ganze Ding übergehe. Am Anfang würde daher nur der vordere Teil des Geschosses bewegt, und dieser ziehe den Rest mit, was zu einer gewissen Trägheit führe. Bald jedoch verteile sich der Impetus auch über den Rest, und dadurch gelange das Geschoss zur vollen Geschwindigkeit. Marsilius bevorzugt die zweite Theorie, ohne sich indes vollständig festzulegen, spricht er doch lediglich von der wahrscheinlichsten Lösung.⁷⁶

⁷² Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va-vb.

⁷³ SARNOWSKY: *Concepts* (wie Anm. 63), S. 144, weist darauf hin, dass es im Spätmittelalter keine einheitliche Theorie des Impetus gab und dass die Vorstellungen der verschiedenen Autoren auseinandergingen.

⁷⁴ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40vb.

⁷⁵ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40vb.

⁷⁶ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40vb: [I]n principio impetus non erat per totum aequae fortis, sed debilis in partibus distantibus a proiciente, et post fit fortior, quia uniformis quasi per totum. Et hanc credo probabiliorem viam et sustentabiliorem.

Diese Reserve bei Marsilius ist nicht verwunderlich, denn um was für eine Art von Bewegung handelt es sich hier? Aus aristotelischer Sicht ist das nicht leicht zu bestimmen. Die Deutung als Qualität reicht nicht aus, denn es geht beim Impetus nicht nur um eine bestimmte Eigenschaft – wie etwa einen gewissen Gesundheitszustand oder eine besondere Erkenntnis –, sondern auch um eine Kraft, die auf einen Gegenstand wirkt. Für Aristoteles gibt es nur zwei Arten der Vermittlung von Kraft, nämlich entweder durch Anstoßen oder durch Selbstbewegung auf Grund des Besitzes einer Seele, die nach etwas strebt, wie dies bei Himmelskörpern und Lebewesen der Fall ist.⁷⁷ Der Impetus hat von beidem etwas. Er wird durch Anstoßen dem Geschoss übermittelt und bewegt das Geschoss anschließend eigenständig weiter, jedoch nicht wie eine Seele, die als Form eines Tieres oder eines Menschen den Körper bewegt, sondern als eine Qualität, die als ein erworbener Zustand oder eine Disposition gilt. Ein solcher Zustand besitzt nach Aristoteles keine Kraft, sondern modelliert die Kraft des Dinges, zu dem er gehört, wodurch das Ding zum Beispiel ein bestimmtes Wissen hat und gerecht oder gesund ist. Marsilius' Zurückhaltung ist daher verständlich. Es handelt sich beim Impetus um eine Art der Vermittlung von Kraft, die im Rahmen der spätmittelalterlichen Scholastik nicht leicht einzuordnen ist.

5 Schluss

Die scholastischen Werke, die oben angesprochen wurden, geben in einem Punkt ein deutliches Bild ab. Der Kontext spielt eine wichtige Rolle. Die Art und Weise, wie eine Ursache wirkt und ihre Kraft mitteilt, ist abhängig vom Rezipienten. Dieser Gedanke fand seinen Ausdruck in dem Satz, dass alles, was empfangen wird, nach der Art des Empfängers empfangen werde, einem Satz, der sowohl ontologisch als auch epistemologisch gedeutet wurde. Auf die tagtägliche Praxis angewandt bedeutete dies, dass die Wirkung einer Ursache nicht nur etwas über die Ursache, sondern auch über den Empfänger aussagt. Die Schöpferkraft Gottes wird von den Menschen anders aufgegriffen als von den Engeln, auch wenn es sich um dieselbe Kraft handelt. Ähnlich gilt auch, dass die Worte, die der eine Mensch dem anderen beim Erzählen einer Geschichte oder beim Predigen verwendet, verschiedentlich verstanden werden können. Humbertus de Romanis, Generalmeister der Dominikaner, hob in seiner Schrift «De eruditione praedicatorum» in diesem Sinne hervor, dass der Prediger immer die Umstände berücksichtigen solle. Es sei nicht richtig, allen Menschen dasselbe zu predigen. Die Predigt müsse sich der Verfassung der Zuhörer anpassen. Was der einen Person helfe, könne für die andere schädlich sein, wie das leise Pfeifen das

⁷⁷ Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 7, cap. 1, S. 170: *Alles, was in verändernder Bewegung ist, muss von etwas in Bewegung gebracht werden. Wenn es denn in sich selbst den Ursprung der Veränderung nicht hat, so ist es einleuchtend, dass es von etwas anderem in Bewegung gesetzt wird.*

Pferd beruhige, den Hund aber zum Aufspringen bewege.⁷⁸ Was Humbertus hier den Predigern zu verstehen gibt, kann als Grundmuster eines Verständnisses von Kraft und Wirkung gelten, das in vielen scholastischen Quellen hervortritt, nämlich die Idee der Kontextualität.

Dieser Gedanke ist auch dort vorhanden, wo die besondere Kraft der höheren Ursachen herausgestellt wird, die den niedrigeren Ursachen ihre Kraft verleihen. Sowohl der «Liber de causis» als auch das «Compendium divinarum» des Heymericus de Campo weisen auf die einmalige Bedeutung des Seins beziehungsweise des Ausströmens für den Prozess der Verursachung hin, unterstreichen jedoch auch, dass die Kraft der höheren Ursache in den niedrigeren niemals in Reinform wirksam ist. Für Heymericus zum Beispiel besteht das Ausströmen nur in der ersten Ursache selbst, ohne Unterschied. In der Welt, die Gott geschaffen hat, ist das Ausströmen immer mit Verursachen und daher mit Differenzen zwischen Ursache und Wirkung verbunden. Heymericus bezeichnet die geschaffene Welt daher auch als den Bereich der Unterschiede.⁷⁹ Diese Unterschiede in Form und Wirksamkeit sollten den Menschen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie alle in einem einheitlichen Prinzip ihren Ursprung haben, das ihnen die Kraft zur Übertragung verleiht, eine Leistung, die sie nicht aus sich selbst heraus hervorbringen können. Hier lohnt sich erneut ein Blick auf Humbertus. Denn er hebt übertragen auf die Predigtpraxis hervor, was Heymericus scholastisch auf den Punkt gebracht hatte: dass der Prediger seine Kraft zum Predigen nicht seinem Selbst, sondern Gott verdanke. Er tut dies an der Stelle, wo er über die Schwierigkeiten der Tätigkeit als Prediger spricht. Was der Mensch nicht durch eigene Kraft hervorbringen könne, sondern nur vermittelt einer Ursache außerhalb seiner selbst, sei für den Menschen immer besonders schwierig.⁸⁰ Denn er müsse sich hierbei auf eine Kraft verlassen, die er selbst nicht nach Belieben ändere, ohne die er jedoch die Tätigkeit, die er ausüben wolle, nicht ausüben könne. Der Prediger müsse sich auf die Quelle aller Kraft richten und diese um Beistand bitten, damit

78 Humbertus de Romanis: De eruditione praedicatorum. In: Opera de vita regulari. Band 2. Hg. von JOACHIM JOSEPH BERTHIER. Rom 1889, Quarta pars, XVIII, S. 421–422: *Item, notandum quod illis quibus praedicandum est non sunt omnibus eadem praedicanda: sed diversa diversis, prout eis competunt [...] Saepe namque aliis officium quae aliis prosunt, quia plerumque herbae quae haec animalia enutrient, alia occidunt; et levis sibilus equos mitigat, catulos instigat.* Humbertus verweist in diesem Zusammenhang auf den «Liber regulae pastoralis» des Gregorius Magnus. Über Humbertus de Romanis siehe EDWARD TRACY BRETT: The Life and Works of Humbert of Romans Fifth Master General of the Dominican Order (1254–1263). Ann Arbor 1986.

79 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55), S. 16 (Lib. 3): [...] *ex processu cuiuslibet secundi a primo in regione dissimilitudinis [...].* Zur Geschichte und Rezeption dieses Begriffs, siehe ETIENNE GILSON: Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux. In: Medieval Studies 9 (1947), S. 108–130 und MARGOT SCHMIDT: Einflüsse der Regio dissimilitudinis auf die deutsche Literatur des Mittelalters. In: Revue des Études Augustiniennes 17 (1971), S. 299–313.

80 Humbertus: De eruditione (wie Anm. 78), Prima pars, VII, S. 393: [E]x dono Dei est quod homo habeat potestativam praedicationem: quae autem homo ex opere suo non potest, sed aliunde oportet venire, difficilius est.

er im Bereich der Unterschiede wisse, was er den Gläubigen unter den jeweiligen Umständen predigen soll. Da der Mensch ohne Gott nichts erreichen könne, so Humbertus, sei es für den Prediger unverzichtbar sich im Gebet an Gott zu wenden, dass er ihm eine Sprache verleihe, die die Kraft habe, den Zuhörern das heilsame Wort Gottes zu spenden.⁸¹

Die Beispiele aus der Einleitung dieser Studie passen zu dem Bild, das Humbertus hier entwirft. Die erfolgreiche Verbreitung der Christentums, der Sieg des göttlichen Wortes über die Ketzereien, der Erfolg der Lehre des Thomas von Aquin an den Schulen und Universitäten lassen sich darauf zurückführen, dass sich die jeweiligen Vermittler der göttlichen Kraft gegenüber nicht verschlossen, sondern geöffnet haben und sich für sie den Umständen entsprechend einsetzten. Der Mensch ist lediglich der Verwalter einer Kraft, die außerhalb seiner selbst ihren Ursprung hat und die sich nur gut verwalten lässt, wenn der Kontext berücksichtigt und der Ursprung der Kraft identifiziert wird. Insofern gehört zum oben genannten Grundmuster des Verständnisses von Wirkung und Kraft auch die Idee der Rückkoppelung an eine übergreifende Ursache, die das Ganze überhaupt erst ermöglicht.

Bei Humbertus und den Beispielen aus der Einleitung wurde diese Ursache als Gott verstanden. Es wäre jedoch verfehlt, dieses Verständnis von Wirkung und Kraft grundsätzlich als ein religiöses zu deuten. Denn gerade die Rückkoppelung aller Bewegung an ein erstes Prinzip war auch ein Anliegen des Aristoteles, der die Problematik als eine physikalische betrachtete. Es handelt sich bei dieser Idee um ein Grundmuster, das man mit Robin R. Collingwood als eine absolute Voraussetzung bezeichnen kann. Diese wurde – in Gestalt des Satzes, dass alles, was bewegt, von etwas bewegt wird – in religiösen und literarischen Texten angewandt und in philosophischen Werken begründet, jedoch selbst nicht in Frage gestellt.⁸²

Dieser Satz gilt auch für die Impetuslehre, der zufolge das Geschoss eine Eigenschaft erworben hat, die ihm die Kraft verleiht durch die Luft zu fliegen. Jedoch zeigt sich hier, dass der Satz eine andere Bedeutung erlangt hat. Denn hier ist das, was bewegt, kein anderes Ding – wie der unbewegte Beweger im Falle der Himmelskörper – oder die Form eines Dinges – wie die Seele beim Lebewesen –, sondern eine Eigenschaft oder Disposition, die ontologisch betrachtet nicht eigenständig existiert, sondern mit dem Bewegten zusammenfällt, insofern sie eine Modifikation desselben darstellt. Wichtiger noch ist der Umstand, dass die Rückkoppelung an den Urheber der Bewegung hier nicht als ein Prozess verstanden wird, bei dem der Kontakt mit

81 Humbertus: *De eruditione* (wie Anm. 78), Prima pars, VII, S. 398: [Q]uia conatus humanus ad nihilum est efficax sine Dei adiutorio, praedicator super omnia recurrere debet ad orationem, ut detur ei sermo efficax ad auditorum salutem.

82 ROBIN G. COLLINGWOOD: *An Essay on Metaphysics*. Oxford 1979, S. 12–33 und S. 197: „[A]bsolute presuppositions are not ‚derived from experience‘, but are catalytic agents which the mind must bring out of its own resources to the manipulation of what is called ‚experience‘ and the conversation of it into science and civilisation [...]“

dem Urheber unmittelbar oder mittelbar durch eine Kette von Zwischeninstanzen wie etwa die Luftpartikel erhalten bleibt, sondern unterbrochen wird. Die Kraft des Urhebers wird in einem ‚Paket‘ gespeichert, das dem Bewegten als Eigenschaft mit auf den Weg gegeben wird, wodurch sich das Bewegte ohne direkte Einwirkung von außen selbst bewegt.

Betrachtet man die Angelegenheit im ontologischen Sinne, so kündigt sich hier das Konzept einer, wenn auch beschränkten, *causa sui* an, bewegt sich doch beim Impetus der Gegenstand selbst, und zwar durch eine Eigenschaft oder einen Zustand, der zugleich auch Bewegung oder Aktivität ist. Ein solches Konzept wird später bei Descartes und Spinoza im unbeschränkten Sinne auf Gott als Ursache seines eigenen Seins angewandt.⁸³ Damit haben sich die Voraussetzungen in Bezug auf Wirkung und Kraft geändert und ist das Feld der mittelalterlichen Scholastik verlassen.

83 Siehe etwa PETER MACHAMER und J.E. MCGUIRE: *Descartes's Changing Mind*. Princeton 2009, S. 83–91 und Spinoza: *Ethica*. Hg. von CARL GEBHARDT. Heidelberg 1972 (Spinoza opera. Band 2), Pars 1, def. 1, S. 45: *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*.

Johann Josef Böker

Die Baumeister der gotischen Kathedralen

Mobilität und Wissenstransfer in der Architektur des ausgehenden Mittelalters

Als der osmanische Sultan al-Ashraf Qaitbay (1468–1496) im Jahre 1477 den Befehl zur Errichtung einer neuen Hafenbefestigung auf der Pharos-Insel in Alexandria erteilte, stand ihm für dieses Bauprojekt ein Baumeister aus dem rheinischen Oppenheim zur Verfügung.¹ Die Kenntnis der genauen Umstände dieses Vorgangs verdanken wir dem Bericht einer deutschen Pilgergruppe, die sich sechs Jahre später, 1483, in Alexandria aufhielt und angibt, dass der Baumeister ein deutscher Renegat gewesen sei. Dieser sei aber nach Beendigung des Bauvorhabens in seine Heimat zurückgekehrt, wo er sich wieder zur christlichen Religion bekannt habe. Leider überliefert die Quelle nicht den Namen des Baumeisters und auch nicht die Umstände, unter denen er seinen außergewöhnlichen – und sicher nicht freiwilligen – Ortswechsel vollzogen hatte, der ihn eindeutig außerhalb seines kulturellen Erfahrungshorizontes geführt hatte.

In Oppenheim ist in dieser Zeit der gotische Neubau des Westchores der Katharinenkirche das wichtigste Bauprojekt. Wenn bislang angenommen wurde, dass mit der Weihe von 1439 der Bau faktisch zum Abschluss gekommen sei, so konnte inzwischen der Nachweis erbracht werden, dass die aufwendige spätgotische Wölbung seines Westchores erst in der zweiten Jahrhunderthälfte erfolgte, und auch, dass für diese als Architekt aufgrund des erhaltenen Zeichnungsbestandes der spätere Straßburger Münsterbaumeister Hans Hammer verantwortlich gemacht werden kann.²

Gerade aber über diesen Baumeister Hans Hammer sind wir ausführlich, vor allem durch das von ihm geführte und in Wolfenbüttel erhaltene Skizzenbuch informiert. So berichtet er darin, dass er im Jahre 1481 *us ungerm her gen stroßburg* zurückgekehrt sei, um hier 1489 die berühmte Kanzel zu errichten – ihre Grundrisszeichnung befindet sich in Wien, eine Detailzeichnung in seinem Musterbuch. Ein Eintrag belegt zudem, dass er auf seiner Reise nach Ungarn 1478 an der Wiener Dombauhütte gearbeitet hatte, wo er zudem getreulich die Maße des seit 1466 im Bau befindlichen Nordturms von St. Stephan notierte. Vielleicht hatte er sich hier auf die Nachfolge des ein Jahr zuvor, 1477, verstorbenen Wiener Dombaumeisters Laurenz Spenning beworben. Attraktiv für ihn aber musste vor allem auch die reiche Bautätigkeit gewesen sein, die zu dieser Zeit Matthias Corvinus (1458–1490) in Budapest, namentlich mit

¹ KATHRIN MACHINEK: Das Fort Qaitbay in Alexandria – Baugeschichte und Architektur einer mamlu-kischen Hafenfestung im mittelalterlichen Stadtbefestigungssystem von Alexandria. Diss. Karlsruhe 2013, S. 72f.

² JULIAN HANSCHKE: Das spätgotische Gewölbe des Westchores der Oppenheimer Katharinenkirche. Rekonstruktion nach einem mittelalterlichen Bauplan. In: *Insitu* 4 (2012), S. 69–76.

dem Neubau der Hauptkirche auf dem Budapester Burgberg, entfaltete. Aber auch der Neubau der Elisabethkirche im heute slowakischen Kaschau mit ihren komplizierten Gewölbeformen,³ von denen wir Skizzen im Musterbuch des Straßburger Münsterbaumeisters Hans Hammer in Wolfenbüttel⁴ – wie übrigens auch unter den Wiener Baurissen selbst⁵ – finden, und der reichen Ausbildung der Portale musste eine Anziehungskraft auf einen ehrgeizigen jungen Baumeister gehabt haben. Einen weiteren Niederschlag fand die ungarische Reise Hans Hammers in seinem Musterbuch, dessen letzten Seiten einem ungarisch-deutschen Wörterbuch gewidmet sind.⁶ Vielleicht, aber das bleibt Spekulation, hatte auch der ungenannte Oppenheimer Baumeister zusammen mit Hans Hammer die Reise nach Ungarn angetreten und war dort bei seiner Weiterreise nach Osten in osmanische Kriegsgefangenschaft geraten, aus der er sich nur durch die Übernahme des Bauauftrags befreien konnte.

Zurück zu Hans Hammer: Auch nach seiner Rückkehr in Straßburg verlief seine Karriere keineswegs gradlinig. Schon im nächsten Jahr, 1482, begleitete er als Parlier den Freiburger und Straßburger Münsterbaumeister Hans Niesenberger bei dessen Berufung als Dombaumeister nach Mailand, kehrte aber bald wieder nach Straßburg zurück, wo er (anstelle von Niesenberger) die Stelle als Münsterbaumeister erhielt. 1490 jedoch verließ er wieder seine Straßburger Position, auf die er erst 25 Jahre später, 1515, vier Jahre vor seinem Tod, zurückkehrte, ohne dass wir für diesen Zeitraum Hinweise auf seine Tätigkeit haben. Dass er sich dabei wieder in Richtung Osten gewandt hatte, ist sehr wahrscheinlich, da *Vladislav Jagiello*, seit 1471 König von Böhmen und ab 1490 auch von Ungarn, in Prag wie in Budapest – mehr noch als Kaiser Maximilian in Wien – eine rege Bautätigkeit entfaltete. Immerhin ist sein Besuch auf dem Prager Hradschin durch eine erhaltene Zeichnung des Treppenturms am Querhaus des Veitsdomes belegt. Wie umfassend und weitreichend seine Kenntnis europäischer Architektur war, belegt der ihm zuzuschreibende, heute fragmentierte Bauriss in München, der nebeneinander kombiniert die Grundrisse der Kirche St. Urbain in Troyes – Schlüsselfunktion bei der Identifizierung kam der charakteristischen Ausbildung des Vorhallengewölbes zu – und der Stiftskirche von Zwettl – 1000 Kilometer östlich im böhmischen Grenzgebiet Niederösterreichs gelegen – zeigen.⁷

Aber auch die Karriere seines Straßburger Vorgängers und Konkurrenten Hans Niesenberger läuft nach einem ungewöhnlichen Muster: Geboren in Graz hatte er

3 TIM JUCKES: The Parish and Pilgrimage Church of St Elizabeth in Košice, (Architectura Medii Aevi, Band 6), Turnhout 2011.

4 FRANÇOIS-JOSEPH FUCHS: Introduction au ‚Musterbuch‘ de Hans Hammer. In: Bulletin de la Cathédrale des Strasbourg 20 (1992), S. 11–70.

5 JOHANN JOSEF BÖKER: Jost Dotzinger et Hans Hammer à Vienne: Les relations architecturales entre les loges de Strasbourg et de Vienne. In: Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg 28 (2008), S. 15–32.

6 GEZA ENTZ: Le séjour en Hongrie de Hans Hammer, futur maître d’oeuvre de la cathédrale des Strasbourg. In: Bulletin de la Cathédrale des Strasbourg XX (1992), S. 7–10.

7 JOHANN JOSEF BÖKER: Ein mittelalterliches Bauaufmaß der Stiftskirche von Zwettl. In: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege LXIII (2009), S. 196–205.

einen Teil seiner Steinmetzausbildung am Wiener Stephansdom erfahren, um dann über die Dombauhütten in Passau und Regensburg nach Ulm zu wandern, wo er 1455 an der Münsterbauhütte nachgewiesen ist und von wo aus er sich mit einem Entwurf an die Münsterbauhütte im elsässischen Schlettstadt bewarb.⁸ Nach eigenständiger unternehmerischer Tätigkeit in Ravensburg, von wo aus er sich erfolglos am Münsterbau in Thann beworben hatte, erfolgte 1471 seine Berufung als Münsterbaumeister in Freiburg, von wo aus er zunächst die Leitung der Straßburger Münsterbauhütte⁹, und 1482 auch die der Mailänder Dombauhütte antrat. Seine Tätigkeit in Mailand führte jedoch zu großen Schwierigkeiten und schließlich 1486 zu seiner Entlassung. Sein Mailänder Aufenthalt aber hatte immerhin zu einer Bekanntschaft mit Leonardo da Vinci geführt, der Niesenbergers Freiburger Chorgewölbe in seinem Skizzenbuch mit dem Vermerk *del tedesco in duomo* notierte. Auf seiner Rückreise nach Freiburg nahm Niesenberger in Luzern 1486 das Bürgerrecht an, um schließlich im darauffolgenden Jahr in Basel den Bau der Leonhardskirche zu betreuen. Dass dabei erwartungsgemäß der Freiburger Münsterbau zu kurz kommen musste, wo er sich durch einen Parlier hatte vertreten lassen, verwundert ebensowenig wie seine 1491 auch dort erfolgte Entlassung.

Gerade der Mailänder Dombau ist seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert ein internationaler Austauschort im Bauwesen. Im Jahre 1400 suchte Visconti den Prager Dombaumeister Wenzel Parler für seinen Dombau zu berufen, doch erreichte ihn sein Brief hier nicht mehr: Er war ein Jahr zuvor mit der Absetzung König Wenzels vom österreichischen Erzherzog Albrecht für den Wiener Dombau angeworben worden, hier aber zwischenzeitlich bereits verstorben. Der Rekurs auf den Prager Dombau hatte für Visconti eine legitimistische Bedeutung, insofern als er von König Wenzel die Sanktionierung seiner usurpierten Position erfahren hatte.¹⁰ Schon vorher war hier Heinrich Parler (*Enrico ingeniere da Gamundia*) tätig gewesen – sein Weg hatte ihn von Köln, wo er die Tochter des Dombaumeisters Michael von Savoyen geheiratet hatte, über Regensburg und Ulm nach Mailand geführt, wo es 1389 nach der Zusammenkunft internationaler Baumeister schließlich zu Schwierigkeiten und letztendlich auch zu seiner Entlassung kam.¹¹ Als sein Nachfolger wurde nun der gleichfalls bis dahin als Ulmer Münsterbaumeister beschäftigte Ulrich von Ensingen berufen, der aber nur ein Jahr in Mailand blieb. Nach seiner Rückkehr nach Ulm nahm er zusätzlich die Leitung der Münsterbauhütte in Straßburg an, nicht ohne gleichzeitig auch

8 ANNE-CHRISTINE BREHM: Hans Niesenberger von Graz. Ein österreichischer Architekt am Oberrhein. Basel 2013.

9 ANNE-CHRISTINE BREHM: Un nouvel architecte pour la cathédrale de Strasbourg. Hans Niesenberger de Graz. In: Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg 30 (2012), S. 9–18.

10 PETER KURMANN: Der Mailänder Dom und der Prager Veitsdom: zwei ‚gekrönte‘ Kathedralen. In: Prag und die großen Kulturzentren Europas in der Zeit der Luxemburger (1310–1437). Hgg. von MARKÉTA JAROŠOVÁ u.a. Prag 2008, S. 407–426.

11 JAMES ACKERMAN: „Ars Sine Scientia Nihil Est“. Gothic Theory of Architecture at the Cathedral of Milan. In: Art Bulletin 31 (1949), S. 84–111.

für Turmentwürfe in Basel und Frankfurt hinzugezogen zu werden. Wir haben hier also einen jener ‚Stararchitekten‘ vor uns, wie sie seit den Zeiten der Parler in Europa vertreten sind.¹² Ähnliches gilt für seinen Sohn Matthäus Ensinger: Nachdem dieser, aus Wien zurückkehrend, zunächst 1418 die Nachfolge seines verstorbenen Vaters als Münsterbaumeister in Straßburg angetreten hatte, gelang es der Stadt Bern, ihn mit dem Versprechen eines exorbitanten Jahresgehalts von 100 Gulden abzuwerben – auf deren vollständiger Auszahlung er dann aber vergeblich wartete. Von Bern aus wandte sich Matthäus dann 1450 wieder nach Straßburg, wo er zunächst die Geschäfte des Dombaumeisters weiterführte, ohne dass es aber zu einem Arbeitsvertrag kam. Als er sich dann aber gegenüber der Stadt Ulm für die Leitung der dortigen Münsterbauhütte verpflichtet hatte, versuchte die Stadt Straßburg wiederum, und das spricht für sein Renommee, ihn unter Vorspiegelung falscher Tatsachen abzuwerben. Er blieb jedoch in Ulm, wo er eine Neuplanung des Münsterturms vornahm und schließlich 1463 starb.

Aber schon zuvor lassen sich internationale Beziehungen, und namentlich mit dem Ursprungsland der Gotik, Frankreich, feststellen. Als 1269 unter Dekan Richard von Deidesheim mit dem Bau der Stiftskirche von Wimpfen am Neckar begonnen werden sollte, berief er einen Baumeister aus Paris, der die Steine „nach französischer Art behauen“¹³ sollte. Heinrich Klotz hat diesen Baumeister mit dem späteren Straßburger Münsterbaumeister Erwin von Steinbach zu identifizieren gesucht,¹⁴ wohl zu Unrecht, doch scheint sich auch die Handschrift dieses Wimpfener Meisters anschließend in Straßburg feststellen zu lassen. Tatsächlich aber lassen sich eben auch für Erwin von Steinbach selbst direkte Beziehungen zu Frankreich nachweisen, insofern als sich in Straßburg zwei Grundrisszeichnungen der Chorbauten von Notre-Dame in Paris und der Kathedrale von Orléans zweifelsfrei in seiner Handschrift erhalten haben. Aber auch Meister Erwins Tätigkeit blieb nicht auf die Straßburger Münsterbauhütte beschränkt, indem von seiner Hand auch einer der maßgeblichen Entwürfe des Freiburger Münsterturms mit seinem charakteristischen Maßwerkhelm stammt.¹⁵

12 PETER KURMANN: ‚Stararchitekten‘ des 14. und 15. Jahrhunderts im europäischen Kontext. In: Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur. Hgg. von RAINER C. SCHWINGES u.a. München 2006, S. 539–558.

13 GÜNTHER BINDING: *Opus Francigenum*: Ein Beitrag zur Begriffsbestimmung. In: Archiv für Kulturgeschichte 71 (1989), S. 45–54.

14 HEINRICH KLOTZ: Der Ostbau der Stiftskirche zu Wimpfen im Tal. Zum Frühwerk des Erwin von Steinbach. München 1967 (Kunstwissenschaftliche Studien. Band 39).

15 JOHANN JOSEF BÖKER und ANNE-CHRISTINE BREHM: Die gotischen Architekturzeichnungen des Freiburger Münsterturms. In: Das Freiburger Münster. Hg. vom Freiburger Münsterbauverein. Regensburg 2011, S. 323–327; Erwin von Steinbachs Planung für den Freiburger Münsterturm. In: Kunstwerk und Baustelle. Das Freiburger Münster in den Vorträgen der Samstags-Uni. Hgg. von HANS W. HUBERT und PETER KALCHTHALER. Freiburg 2014, S. 49–57

Dass zu dieser Zeit, um 1245, auch Villard de Honnecourt, der in der Reimser Bauhütte und auch in Chartres den dort vorhandenen Planbestand hatte kopieren können, eine Reise angetreten hatte, die ihn am Ende bis nach Ungarn führte, sei nur am Rande erwähnt.

Hier ergibt sich die Frage nach dem notwendigen Spracherwerb im jeweiligen Gastland. Eine Kenntnis des Französischen ist gerade für die an französischen Kathedralen ausgebildeten Steinmetzen wie Erwin von Steinbach selbstverständlich. Ein von Hans Hammer in Köln kopierter Grundrissplan des dortigen Domchores enthält beispielsweise eine teilweise Beschriftung in Französisch.¹⁶ Für die Beschäftigung deutschsprachiger Steinmetzen an französischen Kathedralbauprojekten fehlen uns die notwendigen Informationen, doch sind in den erhaltenen Bauabrechnungen der Kathedrale von Troyes Steinmetzen aus Deutschland genannt.

Von Frankreich führte ein direkter Weg der Gotik nach England. Am bekanntesten ist der Fall der Kathedrale von Canterbury, die bekanntermaßen von einem Meister Wilhelm aus Sens begonnen wurde. Die Ähnlichkeiten beider Kathedralen belegen hinreichend die Richtigkeit dieser Überlieferung. Ähnliches gilt für Westminster Abbey, begonnen 1245 durch einen Meister Heinrich aus Reims. Die Übereinstimmungen der sogenannten Reimser Palimpseste mit dem Aufbau der Querhausfassade von Westminster Abbey belegen diesen Bezug auch auf der Ebene der gotischen Baurisse. Als aber 1291 mit dem Neubau des Langhauses der Kathedrale von York begonnen wurde, war es ein Meister Simon, der ganz offensichtlich nicht von einer der großen französischen Kathedralbauprojekte stammte, sondern vom Kölner Dombau berufen wurde,¹⁷ der seit 1248 ganz dem französischen Muster folgte. Der sich darin manifestierende Paradigmenwechsel ist charakteristisch für das späte Mittelalter: Als Karl IV. in Prag den Prestigebau des Veitsdoms initiierte, beauftragte er zunächst 1344 den Architekten Matthias von Arras, den er aus dem päpstlichen Avignon angeworben hatte. Nach seinem Tod im Jahre 1356 hingegen wurde dessen Nachfolger der aus der Kölner Dombauhütte stammende, erst dreiundzwanzigjährige Peter Parler.

Ein Sohn des Kölner Dombaumeisters Michael von Savoyen – auch diese Namensbezeichnung deutet auf eine internationale Herkunft, wohl aus der Westschweiz, hin – Rutger van Keulen, der zwischenzeitlich am Prager Dombau unter Peter Parler nachweisbar ist, errichtete ab 1360 die Nikolaskerk im niederländischen Kampen.¹⁸ Im schwedischen Linköping wurde im 15. Jahrhundert der Chorneubau unter den aus der Kölner Dombauhütte stammenden Baumeistern Gierlach und Adam von

16 JOHANN JOSEF BÖKER: Ein mittelalterlicher Grundriß des Kölner Domchores. In: Kölner Domblatt 79 (2009), S. 268–275.

17 JOHANN JOSEF BÖKER: York Minster's Nave: The Cologne Connection. In: Journal of the Society of Architectural Historians 50 (1991), S. 167–180.

18 R. MEISCHKE: Drie kerken van Rutger van Kampen. In: Opus Musivum. Een bundle studies aangeboden aan Professor Doctor M.D. Ozinga ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag op 10 november 1962. Assen 1964, S. 115–160.

Düren errichtet, und ein Hans von Köln erschien 1435 als Baumeister der spanischen Kathedrale von Burgos, wo die Maßwerkhelme ihrer beiden Westtürme deutlich die Verbindung zum Kölner Dom bezeugen. Dass zur gleichen Zeit aber die Kathedrale von Famagusta auf Zypern unverkennbar kölnisches Formenrepertoire verwendete – Nicola Coldstream spricht hier von französischem Einfluss, „mediated through buildings in the Rhineland“¹⁹ – zeigt die äußerste Reichweite dieser internationalen Hüttenbeziehungen im ausgehenden Mittelalter. Die entscheidende Persönlichkeit war in diesem Fall im ausgehenden 14. Jahrhundert König Jakob von Zypern gewesen, zugleich Titularkönig von Jerusalem, der mit Helvis von Braunschweig-Grubenhagen verheiratet war und sich hier nach westlichem Vorbild eine Krönungskathedrale errichten ließ.

Was wir hier vor uns haben, ist allerdings die Spitze der Beschäftigungspyramide, jener ‚Stararchitekten‘, die bei allen großen prestigeträchtigen Bauprojekten angeworben wurden. Das Alltagsleben eines Steinmetzen hingegen sah durchaus anders aus, insofern als hier sicher die Berufssicherheit einen entscheidenden Aspekt darstellte. Aber auch hier müssen wir zwischen der oft nur aus wenigen Handwerkern bestehenden Stammebelegschaft einer Bauhütte und den wandernden Steinmetzen unterscheiden, die in der Regel nicht länger als eine Woche an einem Projekt verblieben, um sich so das notwendige Wandergeld zu erwerben. Aufschlussreich ist der Fall der Ulmer Münsterbauhütte, deren Wochenabrechnungen die Namen und vor allem Herkunftsangaben der Steinmetzen auflisten. Die in den Ulmer Rechnungsbüchern aufgeführten Herkunftsbezeichnungen der Steinmetzgesellen aus Metz, Lüttich, ’s-Hertogenbosch und Utrecht auf der einen, und Kaschau auf der anderen Seite belegen den weiten Einzugsbereich der Ulmer Münsterbauhütte.²⁰ Ähnliches gilt für die Rechnungsbücher der Wiener Dombauhütte, auch wenn diese in sehr viel geringerer Zahl Herkunftsangaben aufweisen. Aber selbst hier fällt die Herkunft aus entfernt gelegenen Orten wie Straßburg und Köln auf.

Einer der wesentlichen Gelegenheiten zum Austausch waren die überregionalen Treffen der Mitarbeiter der Dom- und Münsterbaumeister, so der Steinmetzentag von 1459 in Regensburg. Nicht nur boten diese Treffen die Möglichkeit zu neuer Kontaktaufnahme mit anderen Bauhütten, auch der Austausch von Planmaterial in größerem Umfang lässt sich bei diesen Gelegenheiten konstatieren: Baurisse aus Regensburg, Köln und Straßburg befinden sich in der umfangreichen Wiener Sammlung von Baurissen, solche aus Wien wiederum in Straßburg.

Oft waren Baumeister versucht, die von ihnen gezeichneten Baurisse an ihren neuen Wirkungsort mitzunehmen. Um diesem entgegenzusteuern, wurde 1395 Ulrich von Ensingen verpflichtet, bei seinem Abschied seine Entwürfe für den Bau des Mai-

¹⁹ NICOLA COLDSTREAM: *Medieval Architecture*. Oxford 2002, S. 13.

²⁰ ANNE-CHRISTINE BREHM: *Organisation und Netzwerk spätmittelalterlicher Bauhütten: Die Regensburger Ordnung und ihre Initiatoren*. In: *Ulm und Oberschwaben* 58 (2013), S. 79–81.

länder Domes dort zurückzulassen.²¹ Umgekehrt hatte sein Sohn Matthäus Ensinger seinen noch unfertigen Entwurf für die Fortführung des Straßburger Münstersturms von dort mitgenommen, als er 1420 als Münsterbaumeister nach Bern berufen wurde.²² Dessen Sohn wiederum, der Ulmer Münsterbaumeister Moritz Ensinger, musste sich in seinem Anstellungsvertrag verpflichten, alle Planzeichnungen, die sein Vater für das Ulmer Münster und seinen Turm gemacht habe, der Ulmer Münsterbauhütte zu hinterlassen.²³

Überhaupt ist das Medium der Architekturzeichnung, das sich in ausgeprägter Form nicht vor dem mittleren 13. Jahrhundert belegen lässt, essentiell für den Kulturtransfer in der Architektur des ausgehenden Mittelalters. Als nach Fertigstellung des Freiburger Münsterchores zu Beginn des 16. Jahrhunderts die dortige Bauhütte aufgelöst und ein Mitarbeiter der Hütte, Gregor Hauser, zunächst als Parlier, dann als Dombaumeister an den Wiener Stephansdom berufen wurde, nahm er offensichtlich einen größeren Bestand an Zeichnungen aus der Freiburger Plankammer mit an seinen neuen Wirkungsort, darunter zwei Turmrисse und die Kopie einer unvollständigen Chorzeichnung.

Dass der Besitz von Baurissen auch zum Streitgegenstand werden konnte, zeigt sich im Fall des Basler Münsterbaumeister Hans von Nussdorf. Dieser forderte die Bauherren eines Chorbaus in Delsberg auf, *I[h]m das Muster, so zu dem Chor gemacht waz, zu geben, wurde allerdings mit den Worten abgewiesen, man wolle i[h]m das nit geben, aber gern sehen lassen.*²⁴ Derselbe Baumeister geriet 1481 mit einem Steinmetzgesellen in einen Streit über fünf Zeichnungen, die er selbst dem Steinmetzen nicht hatte herausgeben wollte.²⁵

Grenzüberschreitender Wissenstransfer ist keine Neuerscheinung des späten Mittelalters, sondern hat es bereits in früherer Zeit gegeben. Darunter fällt die Bartholomäuskapelle in Paderborn, errichtet 1017 *per Grecos operarios*,²⁶ also durch byzantinische Bauhandwerker, oder der Baumeister des romanischen Domes im schwedischen Lund, der aus Speyer stammte. In allen diesen Fällen handelt es sich jedoch um

21 EVELYN S. WELCH: Art and Authority in Renaissance Milan. New Haven 1995, S. 98.

22 JOHANN JOSEF BÖKER und JEAN-SÉBASTIEN SAUVÉ: Der Berner Riß des Matthäus Ensinger für die Straßburger Münsterfassade. In: *Insitu* 5 (2013), S. 5–16.

23 *Darzu so sol er alle die visierungen die sin vatter maister Matheus sälinger über das munster unnd thuren der vorgenannten unnsere lieben frowen pfarrkichen hie Zu ulme sonder die er zu Bern und ouch hie gemacht haut oder noch furohin machen wirt Nach sinem abgang demselben unnsere lieben fruwe buwe [...] beliben lassen.* KONRAD DIETERICH HASSLER: Urkunden zur Baugeschichte des Mittelalters. Jahrbücher für Kunstwissenschaft 2 (1869), Nr. XIV.

24 Staatsarchiv Basel-Stadt, Gerichtsarchiv D 13, fol. 70r.

25 Staatsarchiv Basel-Stadt, Gerichtsarchiv A Urteilsbuch 34, fol. 11rf.

26 JOHANN JOSEF BÖKER: *Per Grecos operarios*: Die Bartholomäuskapelle in Paderborn und ihr byzantinisches Vorbild. In: *Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte* 46 (1997), S. 8–27; GÜNTHER BINDING: Wanderung von Werkmeistern im frühen und hohen Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung des Rhein-Main-Gebietes. Stuttgart 2005 (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Bd. 62, Nr. 1), hier: S. 13.

sehr spezifische, durch die jeweilige Anspruchshaltung bedingte Einzelfälle. Wenn Bruno Klein auch für das ausgehende Mittelalter „die Möglichkeit zum unmittelbaren, d. h. materiellen Kunsttransfer von Formen im Mittelalter“ als zumindest „extrem begrenzt“ einstuft, wenn nicht infrage stellt,²⁷ so trifft er damit keinesfalls die Realität der Zeit. Was sich jedoch seit dem 14. Jahrhundert deutlich abzeichnen beginnt, ist einerseits das quantitative Ausmaß der belegten Wanderungen – hier dargestellt am Beispiel der Reichweite der Kölner Bauhütte – und andererseits die Verfügbarkeit des neuen Mediums der Bauzeichnung, das den Wissenstransfer im Bauwesen in diesem Umfang erst ermöglichte.

²⁷ BRUNO KLEIN: Internationaler Kunstaustausch. In: Prag und die großen Kulturzentren Europas in der Zeit der Luxemburger (1310–1437). Prague and Great Cultural Centres of Europe in the Luxembourg Period (1310–1437). Hgg. von MARKÉTA JAROŠOVÁ u.a. Prag 2009 (Opera Facultatis Theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium vol. IX), S. 141.

Rainer Christoph Schwinges

Warum gab es fast nur im deutschen Reich allgemeine Universitätsmatrikeln?

Eine Frage der Reichweite

Mit der Frage, warum es fast nur im deutschen Reich allgemeine Universitätsmatrikeln gegeben habe, hoffe ich einen zumindest exemplarischen Beitrag zur Tagungsthematik kultureller Reichweiten leisten zu können. Denn praktisch sollte ich in der Lage sein, auf jede der sieben Fragen, die im Tagungskonzept formuliert sind, eine Antwort zu geben. So kann im Umfeld der Matrikeln von Verdichtungen und Zentren die Rede sein, von nicht-überwundenen Grenzen, aber auch von grenzüberschreitenden Reichweiten, oder von politischen Ordnungsstrukturen und bestimmten tragenden Milieus; auch vom Zeitfaktor kann die Rede sein, von Quantitäten und Qualitäten und letztlich auch vom Verhältnis zwischen Intension und Realität.¹

Das Thema suggeriert eine natürliche Zweiteilung des Beitrags, insofern zunächst die Realitäten des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins der allgemeinen Matrikeln in Europa zu beschreiben sind. Sodann wird in einem zweiten Teil das Warum zu klären sein.

1 Realitäten – eine Bestandsaufnahme

Von wenigen statusbegründeten Ausnahmen abgesehen waren Universitätsbesucher des späten Mittelalters statutengemäß dazu verpflichtet, sich einem Magister oder Professor ihrer Wahl anzuschließen. Sie wurden auf diese Weise zwar Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft, aber erst durch die Immatrikulation vor dem Rektor wurden sie auch Mitglieder der Rechts- und vor allem Privilegiengemeinschaft der Universität – *membra* oder *supposita universitatis* im vollen Sinne. Die Immatrikulation, auch Inskription, Inregistration oder Intitulation genannt, war dazu der formale, konstituierende Akt.²

1 Zum Konzept s. das Vorwort der Herausgeber in diesem Band.

2 Zum Vorgang siehe JACQUES PAQUET: L'immatriculation des étudiants dans les universités médiévales, in: Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. de Smet. Hg. von ROBRECHT LIEVENS u. a. Löwen 1983 (Mediaevalia Lovaniensia series I, Studia X), S. 159–171. DERS.: Les matricules universitaires, Turnhout 1992 (Typologie des sources du moyen âge occidental 65), S. 35–45. RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: Die Zulassung zur Universität, in: Geschichte der Universität in Europa, Band 1: Mittelalter. Hg. von WALTER RÜEGG. München 1993, S. 161–180, hier S. 166–174. DERS.: Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des alten Reiches. Stuttgart 1986 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, Band 123), S. 23–26, S. 714 f. (Register). MATTHIAS ASCHE und SUSANNE HÄCKER: Matrikeln, in: Quellen zur frühneuzeitlichen Uni-

Er umfasste bei aller Variabilität im Kernbestand immer das Ableisten eines Immatrikulationseides, das ordnungsgemäße Entrichten von Gebühren bzw. die Befreiung davon sowie die namentliche Eintragung nebst Herkunftsangaben und Datum in ein dazu eigens angelegtes Matrikelbuch, das man meistens *matricula*, *album* oder *registrum* nannte.³ Dieses Buch dokumentierte das Eides- und Zahlungsverhalten jeder einzelnen inskribierten Person, auch in gewissen Zeitspannen, wenn etwas daran bei der Einschreibung unvollständig war und nachgeholt werden sollte. Es dokumentierte aber auch die Tatsache der nunmehrigen Zugehörigkeit zur Universität auf Lebenszeit. Wiederholte Einschreibungen etwa nach Universitätswechsel und Rückkehr waren daher nicht notwendig und in der Tat auch selten.⁴ Manche Universitäten gingen noch im 15. Jahrhundert dazu über, ihre *membra* seit dem Tag der Eröffnung durchnummerieren und aufzusummieren bis auf den jeweils aktuellen Tag.⁵ So gehörte die Matrikel in der

versitätsgeschichte. Typen, Bestände, Forschungsperspektiven. Hg. von ULRICH RASCHE. Wiesbaden 2011, S. 243–267, hier S. 252–254. Vgl. auch die Einleitungen der Matrikeleditionen, insbesondere von Heidelberg, Köln, Leipzig oder Freiburg: Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386–1662, Band 1. Hg. von GUSTAV TOEPKE. Heidelberg 1884 (ND Nendeln/Liechtenstein 1976), S. VII–LXXIV. Die Matrikel der Universität Köln, Band 1. Hg. von HERMANN KEUSSEN. 2. Aufl. Bonn 1928, S. 1*–41*. Die Matrikel der Universität Leipzig, Band 1. Hg. von GEORG ERLER. Leipzig 1895 (ND Nendeln/Liechtenstein 1976), S. XXX–LX. Die Matrikel der Universität Freiburg im Breisgau von 1460 bis 1556, Band 1. Hg. von HERMANN MAYER. Freiburg i. Br. 1907 (ND Nendeln/Liechtenstein 1976), S. XXVI–XC.

3 Zum Quellentypus wie Anm. 2, bes. PAQUET: *Les matricules*, S. 14–19. Ferner ASTRIK L. GABRIEL: *Matriculation Books at Medieval Universities*, in: *The Catholic Historical Review* 82 (1996), S. 459–468. ULRICH RASCHE: Über die deutschen, insbesondere über die Jenaer Universitätsmatrikeln, in: *Genealogie. Deutsche Zeitschrift für Familienkunde* 25 (2000), Teil I: S. 29–46, Teil II: S. 84–109, hier bes. Teil I. INGRID MATSCHINEGG: *Universitäre Massenquellen (Matrikeln, Akten)*, in: *Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert)*. Ein exemplarisches Handbuch. Hg. von JOSEF PAUSER u. a. München 2004, S. 714–724. SUSANNE HÄCKER, FLORIAN LANG: *Hochschulmatrikel*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 5 (2007), S. 549–551. ASCHE, HÄCKER: *Matrikeln* (wie Anm. 2), S. 243–246. MAXIMILIAN SCHUH: *Matrikeln*, in: *Universitäre Gelehrtenkultur vom 13.–16. Jahrhundert*. Ein interdisziplinäres Quellen- und Methodenhandbuch. Hg. von JAN-HENDRYK DE BOER u. a. Stuttgart 2017, S. 103–117, hier S. 103–108. Die Masterarbeit von ANNE SOWODNIOK: *Die Rektoratsmatrikel der spätmittelalterlichen Universitäten als Objekte – Eine Thesenentwicklung zur Funktionsanalyse von Handschriften*, Bamberg 2015, war mir nicht zugänglich.

4 Ein Beispiel: In Tübingen erklärt am 5. Juni 1537 Magister Gaspar Vollandius: *se rursus sub universitate futurum*. Der Rektor notiert dazu: *Nihil dedit quia prius inscriptus et pecuniam solvit*. Vollandius war bereits 20 Jahre zuvor, am 26. April 1517 immatrikuliert worden, vgl. *Die Matrikeln der Universität Tübingen 1477–1600*, Band 1. Hg. von HEINRICH HERMELINK. Tübingen 1906, S. 215 (66), S. 286 (6).

5 Beispiele: In Ingolstadt bereits seit der Eröffnung 1472 der 100., 200., 1.600. Besucher (1476) etc. summiert, vgl. *Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München*, Teil I: Ingolstadt, Band 1: 1472–1600. Hg. von GÖTZ VON PÖLNITZ, München 1937, Sp. 10, 13, 66. Eine *summa [intitulatum (omnium)]* semesterweise findet sich z. B. in Erfurt seit 1392/1394 nahezu durchgängig (Handschrift A), vgl. *Acten der Erfurter Universität*, Teil I: *Allgemeine Studentenmatrikel*, erste Hälfte (1392–1492). Hg. von JOHANN CHRISTIAN HERMANN WEISSENBORN. Halle/Saale 1881 (ND Nendeln/Liechtenstein 1976), S. 43. In Freiburg erst spät ab 1539 eine *summa inscriptorum* rektoratsweise, vgl. MAYER: *Matrikel Freiburg I* (wie Anm. 2), S. 320. Leipzig (Handschrift A) bietet 1524 eine Gesamtzahl: *Numerus omnium ab initio universitatis hucusque inscriptorum 36231*, vgl. ERLER: *Matrikel Leipzig I* (wie Anm. 2), S. 591.

Hand des Rektors zwar zum Verwaltungsschriftgut der Universität, doch zugleich war sie mehr als das: Sie war das wichtigste Symbol der gesamten Korporation und ihrer kulturellen Identität, ein Mittel der Kommunikation, ein Zeichen lokaler wie zugleich translokaler Reichweite. Zur besseren Unterscheidung von anderen Typen, von Fakultäts-, Kolleg- oder Nationsmatrikeln und anderem mehr, spricht man von Allgemeinen Universitätsmatrikeln oder von Rektoratsmatrikeln, um auch das verantwortliche Führungsamte gleich mit zu benennen.⁶ Diese Matrikeln, lateinisch geschrieben übrigens bis ins 19. Jahrhundert⁷, besaßen überdies Urkundencharakter und waren Beweismittel, wenn es nötig wurde; so etwa in Disziplinarangelegenheiten gegenüber örtlichen Autoritäten oder in Studienangelegenheiten, wenn etwa studierende Chorherren ihrem Kapitel gegenüber das Absolvieren eines Universitätsbesuchs nachzuweisen hatten. Ein gewisser Balthasar Stricher aus Waiblingen konnte sich 1472 in Freiburg glücklich schätzen, dass sich der Rektor noch an ihn erinnerte, *quamvis in matricula non repertus sit*.⁸

Und schon kommt der Zeitfaktor ins Spiel. Denn all dies ist die Perspektive des ausgehenden 14. bis 16. Jahrhunderts innerhalb des römisch-deutschen Reiches (das heißt nördlich der Alpen) und in jenen Gebieten im nordöstlichen Europa, die im Einflussbereich oder in kultureller Reichweite deutscher Universitäten liegen. Zum Typus der allgemeinen Rektoratsmatrikeln gehören die von Krakau und St. Andrews, vermutlich auch, obwohl nicht mehr vorhanden, die von Glasgow, Kopenhagen und Uppsala. Über die ungarischen Universitäten und ihr Schriftgut weiß man leider gar nichts. Aus den deutschen Universitäten gibt es dagegen allgemeine Matrikeln in unvergleichlicher Fülle; sie reichen nahezu lückenlos von den Gründungszeiten bis ins 20. Jahrhundert. Sie lassen Forschungen für den deutschen bzw. alten Reichsraum zu, die man anderswo in Europa gar nicht durchführen könnte. Ich nenne sie in der Reihenfolge der Universitätsgründungen: Prag, Wien, Heidelberg, Köln, Erfurt, Leipzig, Rostock, Löwen, Greifswald, Freiburg im Breisgau, Basel, Ingolstadt, Tübingen, Wittenberg, Frankfurt an der Oder, Marburg, Königsberg und Jena, um noch vor der Mitte des 16. Jahrhunderts zu bleiben. Und auch in den reichsromanischen Gebieten, in Burgund, schloss sich die Universität zu Dôle seit 1498 an (Abb. 1).⁹ In dieser

⁶ Siehe PAQUET: Les matricules (wie Anm. 2), S. 16–20.

⁷ Vgl. JÜRGEN SCHIEWE: Sprachenwechsel – Funktionen – Wandel – Austausch der Denkstile. Die Universität Freiburg zwischen Latein und Deutsch, Tübingen 1996 (Germanistische Linguistik 167), S. 221–223.

⁸ MAYER: Matrikel Freiburg I (wie Anm. 2), S. 231 (2).

⁹ Besançon, Archives Municipales, MS. 982: Annales rectorum et matricula Universitatis Dolanae, ab anno 1498 ad annum 1525; MS. 983: Annales [...], ab anno 1540 ad annum 1557 (Digitalisate). Vgl. dazu GEORGE GAZIER: Les Annales des recteurs de l'université de Dôle, in: Mémoire de la Société d'Émulation du Jura 6 (1937), S. 75–86. Zum Kontext jetzt auch KASPAR GUBLER: Universitas Dolana. Juristen- und Transituniversität im Land der Legisten (1498–1601), in: Gelehrte Lebenswelten im 15. und 16. Jahrhundert. Hg. von DEMS. und RAINER CHRISTOPH SCHWINGES. Zürich 2018, S. 107–128.

Reihenfolge fehlen nur die Universitäten Würzburg (erste Gründung von 1402), Trier und Mainz. Deren Matrikeln sind verloren.¹⁰

In allen anderen Räumen von Nordwest- bis Südeuropa haben Universitätsrektoren oder Beauftragte so gut wie nie allgemeine Matrikeln geführt, weder in Italien noch in Frankreich, Spanien, Portugal oder England; und dies, obwohl in den Statuten der Universitäten dieser Länder, vor allem aber Italiens und Frankreichs, schon seit dem frühen 14. Jahrhundert eine *inregistratio* zum Aufgabenkreis des Rektors gezählt wurde.¹¹ Nun stehen Statuten immer zur Disposition, aber es gibt auch nicht den geringsten Hinweis, dass hier jemals allgemeine Matrikeln geführt worden sind, jedenfalls nicht vor den ersten drei, vier Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts. Einzelne Belege, die etwas anderes suggerieren, bleiben, was sie sind, bzw. man muss sie richtig lesen und sich nicht täuschen lassen vom bloßen Wort *matricula*. Auflistungen hatte es im Westen wie im Süden durchaus gegeben, zumeist aber aus einzelnen Jahrgängen wie beispielsweise unter Juristen in Pavia (um 1390), Ferrara (1447), unter Medizinern und Artisten in Bologna (1405, 1442) oder ganz allgemein in Florenz (1387), in Perugia (15./16. Jahrhundert)¹² oder in Rom (1451). Dazu konnte Jacques Paquet in seiner Schrift von 1992 bereits lapidar feststellen: „*Qelques listes d'étudiants, oui; matricules, non*“.¹³

Wie die Einzelbelege andeuten, wurde freilich überall registriert. Zuerst begannen die Magister der großen Artistenfakultäten (in Oxford, Cambridge, Paris) noch im 13. Jahrhundert unter dem Druck steigender Scholarenzahlen mit einzelnen Aufzeichnungen. Die Pariser Fakultät fasste im Jahre 1289 einen förmlichen Beschluss darüber. Eine Magistermatrikel (*matricula magistri, rotulus, cedula*) sollte dort zur Orientierung dienen, zur Kontrolle der Teilnehmer an bestimmten Lehrveranstaltungen, insbesondere aber dazu, die wirklichen Scholaren von jenen falschen zu trennen, die nur die Privilegien der Universität genießen wollten: *boni ac legitimi aut ficticii scola-*

¹⁰ Anstelle von Einzelbelegen sei auf die Verzeichnisse der in Europa vorhandenen Matrikeln verwiesen. PAQUET: *Les matricules* (wie Anm. 2), S. 100–111, mise à jour par ANNE-MARIE BULTOT-VERLEYSEN: *Les matricules universitaires*. Turnhout 2003. EVA GIESSLER-WIRSIG und JOHANNA BÖHM-KLEIN: *Universitäts- und Hochschulmatrikeln*, in: *Taschenbuch für Familiengeschichtsforschung*. Hg. von WOLFGANG RIBBE und ECKART HENNING. 13. Aufl. Insingens 2006, S. 167–170 (mit Quellendokumentation auf CD, S. 96–132). Wertvolle Informationen zur Überlieferung auch in älteren Verzeichnissen, wie z. B. von BRUNO SCHMALHAUS, *Hochschul-Matrikeln*, Göttingen 1937 (Hainbergschriften. Arbeiten Göttinger Bibliothekare 7). KARLHEINZ GOLDMANN: *Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutsch- und gemischtsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-) Matrikeln*. Ein Versuch. Neustadt a. d. Aisch 1967.

¹¹ Vgl. HEINRICH DENIFLE: *Die Statuten der Juristen-Universität Bologna vom J. 1317–1347, und deren Verhältnis zu jenen Paduas, Perugias, Florenz*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* 3 (1887), S. 196–397, hier S. 358: *Et habeat quilibet rector matriculam, in qua iuratorum [i.e. scolarium] nomina describantur*. DERS., *Die Statuten der Juristen-Universität Padua vom Jahre 1331*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* 6 (1892), S. 309–562, hier S. 410.

¹² Vgl. den jüngsten Überblick von ANNA ALBERTI: *Fonti inedite di archivio per la storia dello Studium Perusinum (secc. XV–XVI)*, in: *Annali di storia delle Università italiane* 18 (2014), S. 101–113.

¹³ PAQUET: *Les matricules* (wie Anm. 2), S. 17, Anm. 18.

res discernere.¹⁴ Bald fertigten auch die Magister der übrigen Fakultäten Namenslisten (*cedulae*) an, die sie dann ihrer Fakultät zu übergeben hatten, woraus sich seit etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts eigene Fakultätsmatrikeln sowohl in Frankreich als auch in Italien entwickelten und von Dekanat zu Dekanat fortgeschrieben wurden. Mit Fakultätsmatrikeln hatte es freilich seine eigene Bewandnis. Fakultäten, spezielle Sozialverbände, synonym auch *fraternitates* genannt, Bruderschaften von Männern, die sich einer bestimmten Disziplin widmeten, registrierten keineswegs immer alle Mitglieder, sondern oft nur Fortgeschrittene, graduierte Bakkalare, Lizentiaten und Magister oder Doktoren. Auch über das Mittelalter hinaus existiert hier eine sehr große Variationsbreite, und oft ist die Nähe zu bloßen Promotionsverzeichnissen (wie z. B. bei den Pariser Theologen seit 1373) nicht zu übersehen.¹⁵

Im gleichen europäischen Großraum führten auch die in erster Linie studentischen Verbände der Universitätsnationen schon früh ihre eigenen Matrikeln. Hier übernahmen die *nationes*, in Italien *cellulae universitatis* genannt¹⁶, getreu ihren sozialen Verfassungsformen von Anfang an wahrscheinlich selbst die Immatrikulation ihrer Mitglieder. Die Prokuratoren der einzelnen Universitätsnationen amtierten dabei so wie anderswo die Magister, Dekane und später einmal die Rektoren. Das älteste und zugleich bedeutendste Register dieser Art für Mittel-, Ost- und Nordeuropa ist die *Matricula nationis Germanicae* zu Bologna, die seit 1289 bis ins 18. Jahrhundert geführt wurde.¹⁷ Zeitlich folgen ihr weitere deutsche Nationsbücher an italienischen Universitäten¹⁸ sowie, in der Überlieferung aber erst seit 1444, die Matrikelbücher der Deutschen Nation zu Orléans, die *Libri procuratorum*.¹⁹ Diese Nationsmatrikeln sind jedoch nicht zu verwechseln mit jenen von

14 Chartularium Universitatis Parisiensis, Band 1. Hg. von HEINRICH DENIFLE und ÉMILE CHATELAIN. Paris 1889, S. 35 f., Nr. 561; vgl. SCHWINGES: Zulassung (wie Anm. 2), S. 167.

15 Vgl. PAQUET: Les matricules (wie Anm. 2), S. 20–22. Zu den Pariser Theologen (und was man aus einfachen Listen machen kann) siehe THOMAS SULLIVAN: Parisian Licentiates in Theology, A.D. 1373–1500. A Biographical Register. Vol. 1. The Religious Orders. Leiden/Boston 2004; Vol. 2. The Secular Clergy. Leiden/Boston 2011 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Bände 18 und 37). Zur neueren Edition einer Fakultätsmatrikel siehe Die Matrikel der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät – Matricula Facultatis Juristarum Studii Viennensis. Hg. von THOMAS MAISEL und JOHANNES SEIDL. Band 1: 1402–1442, bearb. von JOHANNES SEIDL u. a. Wien 2011. Band 2: 1442–1557, bearb. und eingeleitet von SEVERIN MATIASOVITS. Wien 2016.

16 Vgl. DENIFLE: Statuten Bologna (wie Anm. 11), S. 361. PAQUET: Les matricules (wie Anm. 2), S. 22 f.

17 Acta Nationis Germanicae Universitatis Bononiensis (1289–1543). Hg. von ERNST FRIEDLÄNDER und CARLO MALAGOLA. Berlin 1887. Natio germanica Bononiae. La matricola 1573–1602, 1707–1727. Hg. von MARIA LUISA ACCORSI. Bologna 1999.

18 Siehe FRITZ WEIGLE: Die Deutschen Nationen an den italienischen Universitäten des Mittelalters und bis 1800, in: Einst und Jetzt. Jahrbuch des Vereins für corpsstudentische Geschichtsforschung 2 (1957), S. 12–22.

19 Premier Livre des procureurs de la nation germanique de l'ancienne Université d'Orléans, 1444–1546. Teil 1: Texte des rapports des procureurs. Hg. von CORNELIA M. RIDDERIKHOFF und HILDE DE RIDDER-SYMOENS. Leiden 1971. Teil 2, 1–3: Biographies des étudiants. Hg. von DETLEF ILLMER u. a. Leiden 1978–1985. Deuxième Livre des Procureurs ..., 1546–1567. Teil 1, 1–2: Texte des rapports des procureurs. Hg. von CORNELIA M. RIDDERIKHOFF und CHRIS L. HEESAKKERS, Leiden 1988. Troisième

Paris, die nur die Graduierten der *artes liberales* in den einzelnen Nationen verzeichneten. Neben denen der Pikardischen und Französischen Nation am umfangreisten überliefert sind die Prokuratorenbücher der Englisch-Deutschen Nation seit 1333 (Abb. 2).²⁰ Ist es reiner Zufall, dass ausgerechnet die Bücher deutscher Nationen im Ausland verhältnismäßig mehr und besser überliefert sind als die anderer Nationen? Auf weiteres Schriftgut matrikulärer Art sei nur noch pauschal aufmerksam gemacht, auf die Vielzahl diverser Kollegienbücher, Dekanatsakten, Rechnungsbücher (*libri receptorum*) oder Promotionsverzeichnisse (*Acta promotionum* oder *Acta graduum*).²¹

2 Warum unterschiedliche Reichweiten?

Wie gezeigt, waren bereits die mittelalterlichen Universitäten allein schon mit ihrem vielfältigen Verwaltungsschriftgut von enormer Produktivität. Aber während sämtliche anderen Typen des universitären Schriftguts, von den Fakultäts- und Nationsmatrikeln

Livre des procureurs ...1567–1587. Hg. von CORNELIA M. RIDDERIKHOFF u. a. Leiden 2013. Quatrième Livre des procureurs ...1587–1602. Hg. von CORNELIA M. RIDDERIKHOFF und HILDE DE RIDDER-SYMONS. Leiden 2015. Bald nach 1488, erhalten allerdings aus wesentlich späterer Zeit, begannen die Nationsbücher der Universität Bourges (*Matricula inelytae nationis Germanicae ac Belgicae in Academia Bituricensi*); vgl. dazu WILLEM FRIJHOFF: *Matricule de la Nation germano-néerlandaise de Bourges: Le second registre (1642–1671) retrouvé et de nouveau transcrit*, in: *Lias* 11 (1984), S. 83–116.

20 *Liber procuratorum nationis Anglicanae (Alemanniae) in universitate Pariensi*. Band 1: 1333–1406, Band 2: 1406–1466. Hg. von HEINRICH DENIFLE und ÉMILE CHATELAIN. Paris 1894, 1897 (*Auctarium Chartularii Parisiensis*, Bände 1–2). Band 3: 1466–1492. Hg. von CHARLES SAMARAN und ÉMILE-AURÈLE VAN MOË. Paris 1935 (*Auctarium Chartularii Parisiensis*, Band 3). *Liber receptorum nationis Alemaninae ab anno MCCCCXXV ad annum MCCCCXCIV*. Hg. von ASTRİK L. GABRIEL und GRAY C. BOYCE. Paris 1964 (*Auctarium Chartularii Parisiensis*, Band 6). Siehe dazu MINEO TANAKA: *La nation anglo-allemande de l'Université de Paris à la fin du Moyen Age*. Paris 1990 (*Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, Band 20). Zu den anderen Nationen: *Liber procuratorum nationis Picardiae in universitate Parisiensi, 1476–1484*. Hg. von CHARLES SAMARAN und ÉMILE-AURÈLE VAN MOË. Paris 1938 (*Auctarium Chartularii Parisiensis*, Band 4). *Liber procuratorum nationis Gallicanae (Franciae) in universitate Parisiensi, 1443–1456*. Hg. von CHARLES SAMARAN und ÉMILE-AURÈLE VAN MOË. Paris 1942 (*Auctarium Chartularii Parisiensis*, Band 5).

21 Zu diesen anderen Typen (z. B. Rektoratsakten, Briefe, Nationenbücher, Rotuli, Statuten) siehe jetzt DE BOER u.a.: *Universitäre Gelehrtenkultur* (wie Anm. 3). Speziell RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: *Acta Promotionum I: Die Promotionsdokumente europäischer Universitäten des späten Mittelalters*, in: *Examen, Titel, Promotionen. Akademisches und staatliches Qualifikationswesen vom 13. bis zum 21. Jahrhundert*. Hg. von DEMS. Basel 2007 (*Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte*, Band 7), S. 213–228. Das Bakkalarenregister der Artistenfakultät der Universität Erfurt 1392–1521. Hg. von RAINER CHRISTOPH SCHWINGES und KLAUS WRIEDT. Jena/Stuttgart 1995 (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Große Reihe*, Band 3), bes. S. XIII–XVIII. Zum Überblick vgl. noch PAQUET: *Les matricules* (wie Anm. 2), S. 23–35. BULTOT-VERLEYSEN: *Les matricules* (wie Anm. 10), S. 3–8. MATSCHINEGG: *Massenquellen* (wie Anm. 3), S. 714–724. SCHUH: *Matrikeln* (wie Anm. 3), S. 112–115.

bis zu den Dekanatsakten und Promotionsverzeichnissen von Anfang an, seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, sofort auch an allen deutschen Universitäten vorhanden waren, blieben die allgemeinen Rektoratsmatrikeln ein deutsches Alleinstellungsmerkmal, inklusive der nordöstlichen und reichsromanischen Ausstrahlung. Dies sollte sich nahezu zwei Jahrhunderte lang nicht verändern, bis diese Matrikeln auch im übrigen Europa als zentrale Dokumentationen des Gesamtbestandes und des täglichen Neuzugangs Resonanz fanden. Wie schleppend das allerdings verlief, mag man am Beispiel von Montpellier (erst seit 1503) oder am Beispiel der vermutlich ältesten erhaltenen Rektoratsmatrikel Italiens, der Matrikel von Perugia, erkennen. Sie wurde zwar im Jahre 1487 angelegt, aber die Inskriptionen begannen erst 1511, und zwar tröpfchenweise; denn ein Vergleich allein schon mit der Matrikel der Deutschen Nation zu Perugia zeigt, dass diese parallel pro Jahr eine ungleich reichere Namensfülle enthält als das zentrale Buch der Universität.²²

Erklärungsversuche für diese unterschiedlichen Reichweiten universitärer Verwaltungsquellen sind in der Literatur durchaus vorhanden, aber nicht überzeugend, am wenigsten die aus nationaler Verengung. In dem Fall bleibt nämlich nichts anderes übrig als auf Katastrophen zu setzen, auf Religionskriege, die Französische Revolution oder die beiden Weltkriege.²³ Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass das eine oder andere verloren ging, aber an einen kollektiven Untergang der allgemeinen Matrikeln in ganz West- und Südeuropa, ausgerechnet aber nicht in Mitteleuropa, vermag ich mir nicht vorzustellen.

Ein anderer Deutungsversuch entsprang wohl eher einer freundlichen Geste, wenn Jacques Paquet meinte (zuerst im Gespräch mit mir und dann auch gedruckt), die einzigartige Existenz der Rektoratsmatrikeln sowie auch der Mehrheit und Qualität der überlieferten Fakultäts- und Nationsmatrikeln mit einem Hinweis auf den Charakter der „populations germaniques“ zu erklären, der sich schon immer in Ordnungs- und Verwaltungsdingen hervorgetan habe. Da er schrieb: „L’hypothèse ne peut être exclue a priori“, lasse ich das so stehen²⁴, sehe aber für die Andersartigkeit in Europa zwei Gründe, einen äußeren und einen inneren:

Der *äußere Grund* mag in der Unterschiedlichkeit der universitären Systeme liegen bzw. in ihren unterschiedlichen Reichweiten, was sich im Migrationsverhalten europäischer Studierender auch empirisch überprüfen lässt. Keine Universität, wo immer sie gegründet wurde, war der anderen gleich. Übertragen konnte man nur das Formale, das sich allerdings ins Spiel der örtlichen Kräfte einfinden musste. Das war trotzdem wichtig genug, denn als Universität konnte sich nur behaupten, was als Universität anerkannt wurde (Peter Moraw). Aber modellartig – man muss hier abstrahieren – kann

22 Maticule de l’Université de Médecine de Montpellier (1503–1599). Hg. von MARCEL GOURON. Genf 1957. FRITZ WEIGLE: Die Matrikel der Deutschen Nation in Perugia (1579–1727). Ergänzt nach den Promotionsakten, den Consiliarwahllisten und der Matrikel der Universität Perugia im Zeitraum von 1498–1791. Tübingen 1956 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Band 21).

23 PAQUET: Les matricules (wie Anm. 2), S. 19.

24 PAQUET, Les matricules (wie Anm. 2), S. 19 f.

man drei verschiedene universitäre Typen mit eigenen Reichweiten unterscheiden: einen Pariser, einen Bologneser und einen deutschen Typus (obwohl wir wissen, dass sich die italienischen Universitäten keineswegs alle nach Bologna ausgerichtet haben, ebenso wenig wie die französischen alle nach Paris).²⁵ Es hatte jeweils nämlich enorme Konsequenzen, ob man es nur mit Juristen-Universitäten oder Mediziner-Universitäten oder Theologen-Artisten/Philosophen-Universitäten zu tun bekam oder sich zugleich mit Artisten, Theologen, Medizinern und Juristen in den später klassisch gewordenen Vier-Fakultäten-Universitäten aufhielt. Denn diese fachlichen Ausrichtungen verbanden sich so sehr mit sozial-kulturellen Schwerpunkten, dass die Universitäten dadurch sehr unterschiedliche Profile davontrugen. Bologna stand dabei für die südliche, in der Hauptsache italienisch-südfranzösische (teils auch spanische), elitäre Universität der herrschaftsnahen Juristen und allenfalls noch Mediziner, Paris dagegen für die westliche, nordfranzösische (und zum Teil auch englische) Artisten-Theologen-Universität, die demgegenüber eine Universität für jedermann war.

Als im 14. und 15. Jahrhundert Universitäten auch in Mitteleuropa und nördlich wie östlich angrenzenden Regionen gegründet wurden, waren viele Entscheidungen bereits gefallen und die früheren eher offenen Sozialgebilde (Magisterfamilien, Fakultätsbruderschaften, Kollegien, Nationen) wurden herrschaftlich überformt. Es entstand ein dritter Universitätstyp in Europa, der ‚deutsche Typ‘ der Vier-Fakultäten-Universität, der Juristen, Mediziner, Theologen und Artisten in einer gemeinsamen Organisation unter einem Dach vereinigte. Hier standen sich jetzt immer eine große Mehrheit von Artisten (80 % und mehr) und eine Minderheit von Juristen, Theologen und Medizinern gegenüber. Das hatte anfangs durchaus kritische, sogar konfliktreiche Konsequenzen. Das Zusammenbinden sozial unverträglicher Gemeinschaften, des vornehmen Juristenmilieus mit dem anderer sozialer und fachlicher Gruppierungen, funktionierte nicht sogleich, wie sich das an der ersten Universitätsgründung auf Reichsboden, in Prag 1348, kurz darauf auch in Krakau 1364 zeigen und sich später in Basel nach 1460 beinahe wiederholen sollte.²⁶ Die *domini juristae* von Prag trennten sich 1372 wieder von den anderen und führten fortan ihre eigene *universitas dominorum juristarum*. Man konnte eben nicht zur gleichen Zeit ‚bolognesisch‘ handeln und ‚pariserisch‘ denken und alles ‚deutsch‘ zusammenführen; oder, anders gesagt, in Prag stießen die verschiedenen kulturellen Reichweiten der universitären Systeme zusammen. Dass sie künftig

²⁵ Hierzu meine früheren Texte, denen ich zusammengefasst folge: RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: *The Medieval German University: Transformation and Innovation* (1998). *Genossenschaft und Herrschaft in der Universität der Vormoderne vom 12. bis 15. Jahrhundert* (2000), beide wiederabgedruckt in: DERS.: *Studenten und Gelehrte. Studien zur Sozial- und Kulturgeschichte deutscher Universitäten im Mittelalter*. Leiden 2008 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, Band 32), S. 3–17 bzw. S. 20–33.

²⁶ Dazu jüngst RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: *Reformverlierer an der Basler Universität des 15. Jahrhunderts. Oder: Die verhinderte Definitionsmacht der Juristen*, in: *Reformverlierer 1000–1800. Zum Umgang mit Niederlagen in der Geschichte der europäischen Vormoderne*. Hg. von ANDREAS BIHRER und DIETMAR SCHIERSNER. Berlin 2016 (*ZHF Beiheft 53*), S. 255–275.

miteinander fusionierten, war letztlich dann dem frühmodernen Territorialstaat zu verdanken, also der politischen Ordnungsmacht. Für das Schriftgut hatte das unmittelbar zur Folge, dass die 1372 angelegte Matrikel der Prager Juristen-Universität als die älteste erhaltene Rektoratsmatrikel in Europa angesehen werden kann – trotz des modernen fakultätsbezogenen Editionstitels²⁷. In ihr verschmolzen überdies, was in Juristen-Italien fehlte, die älteren Konzepte der Fakultäts- und Nationsmatrikel zu einem neuen Konzept von Schriftlichkeit, dem die Zukunft gehören sollte. Aber noch war nichts entschieden: Entgegen der Auffassung der älteren Forschung (der ich mich heute nicht mehr anschließe²⁸), kann es keine allgemeine Matrikel zugleich in der verbleibenden Drei-Fakultäten-Universität (Artisten-Theologen-Mediziner) gegeben haben. Da hilft auch nicht die Annahme, wonach zurückweichende deutsche Verwaltungsorgane 1945 bei der Plünderung des Archivs der Karls-Universität, der immerhin ein Drittel der Bestände zum Opfer fiel, u.a. auch die Matrikel geraubt hätten.²⁹ Das einzige, was man vorweisen kann, ist ein Fragment aus der Zeit um 1367, das allerdings nach meiner Überzeugung nur ein Stück der Matrikel der Sächsischen Nation zu Prag gewesen ist.³⁰ Und das wiederum passt sehr gut in die Zeit des Übergangs von einem System ins andere, bei dem sich Reichweiten überschneiden, ebenso wie der Prager *Liber decanorum*, eine Fakultätsmatrikel der Artisten, die wie in Paris nur die Graduierten der Nationen enthält (Abb. 3).³¹ Der nächste und sodann für alles Folgende definitive Schritt im Raum des „deutschen Typs“ blieb der allgemeinen Matrikel von Wien seit 1377 vorbehalten, begleitet allerdings und noch einmal bezeichnend für die Phase des Übergangs von einer später anderswo nicht mehr erreichten Fülle der älteren Formen: Matrikeln aller Fakultäten und Nationen sowie der Rechnungsbücher der Gesamtuniversität.³²

27 *Album seu matricula facultatis iuridicae universitatis Pragensis ab anno Christi 1372 usque ad annum 1418*. Prag 1834 (*Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis*, Band 2).

28 Anders noch SCHWINGES: Zulassung (wie Anm. 2), S. 168.

29 Der Fall ist umfassend dokumentiert von KAREL HRUZA: Der deutsche Insignien- und Archivalienraub aus der Prager Universität 1945, in: *Bohemia* 48 (2008), S. 349–411, bes. S. 367–372.

30 FERDINAND DOELLE, Ein Fragment der verlorengegangenen Prager Universitätsmatrikel aus dem 14. Jahrhundert, in: *Miscellanea Francisco Ehrle*, Band 3. Rom 1924 (*Studi e Testi* 39), S. 88–102.

31 *Liber decanorum facultatis philosophicae universitatis Pragensis et registrum ordinis graduatorum in artibus ab anno Christi 1367 usque ad annum 1585*. 2 Bände Prag 1830, 1832 (*Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis*, Band 1).

32 Siehe PAUL UIBLEIN: Zur Quellenlage der Geschichte der Wiener Universität im Mittelalter, in: *Österreich in Geschichte und Literatur* 7 (1963), S. 161–166. Die Matrikel der Universität Wien, Band I: 1377–1450, Band II: 1451–1518. Hg. von FRANZ GALL und WILLY SZAIVERT. Wien/Köln/Graz 1954, 1967. Band III: 1518–1579. Hg. von FRANZ GALL und WILLY SZAIVERT. Wien/Köln/Graz 1971. Band IV: 1579–1658/59. Hg. von FRANZ GALL und HERMINE PAULHART. Wien/Köln/Graz 1974. *Acta facultatis artium universitatis Vindobonensis 1385–1416*. Hg. von PAUL UIBLEIN. Graz/Wien/Köln 1968. *Die Akten der theologischen Fakultät der Universität Wien (1396–1508)*, 2 Bände. Hg. von PAUL UIBLEIN. Wien 1978. *Acta facultatis medicae Universitatis Vindobonensis (1399–1558)*, 3 Bände. Hg. von KARL SCHRAUF. Wien 1894–1904. Zur Matrikel der juristischen Fakultät siehe Anm. 15. Die Matrikel der ungarischen Nation an der Wiener Universität, 1453–1630. Hg. von KARL SCHRAUF. Wien 1902. Zum Online-Angebot des Wiener Universitätsarchivs, bes. zum „Wiener Artistenregister 1416–1555“, siehe <http://bibliothek.univie.ac.at/archiv/archivrecherche.html> (17.01.2018).

Ansonsten blieben die Systeme bestehen, was man, wie schon angedeutet, am Migrationsverhalten bemerken kann: Während Universitätsbesucher aus Nordosteuropa von Schottland über Skandinavien, das Baltikum und Polen bis Ungarn seit den Anfängen in Prag an verschiedenen Universitäten des Reiches ausgiebig anzutreffen waren, blieben Besucher aus dem Westen und Süden nahezu fern³³. Demnach kann man unterstellen, dass eine Schriftgutvermittlung wohl in den nordalpinen Raum östlich des Rheins stattfand, aber nicht umgekehrt vom Norden in den Westen und Süden. Die Vermittlung dorthin übernahmen später vielleicht – so eine These – die Deutschen Nationen. Das kann plausibel werden, wenn man die *inneren Gründe* der unterschiedlichen Reichweiten betrachtet.

Die Pflicht zur Immatrikulation gründete sowohl auf fiskalischen als auch juristischen Interessen der Universität. Während die ersteren in ganz Europa galten, trugen die anderen im deutschen Raum eine besondere Note. Das juristische Interesse an der Immatrikulation bezog sich auf die Eidesleistung, auf das *juramentum* dessen, der *membrum universitatis* werden wollte. Es war in der Regel die erste und wichtigste Handlung des Verfahrens; ohne sie verweigerte der Rektor die Immatrikulation von vornherein. Der Eid war konstitutiv für das gesamte Universitätsleben; und so schworen alle Mitglieder, Studenten, Doktoren und Professoren, ihrer Universität wie Bürger ihrer Stadt, Kaufleute ihrer Gilde oder Handwerker ihrer Zunft.³⁴ Was in den Fakultäts- oder Nationsmatrikeln nicht der Fall war, bei deutschen Nationsmatrikeln im Ausland aber sehr wohl (Abb. 4), haftete an der Rektoratsmatrikel. Deutsche Matrikeln waren in allererster Linie Eidbücher und in erst in zweiter Linie Rechnungsbücher, was durch ein regelmäßiges *juravit et solvit* oder dergleichen bzw. deren Negation treffend zum Ausdruck kam.³⁵

Der Hinweis auf die Bürger gibt Gelegenheit, auf eine sehr bezeichnende Analogie zu den Rektoratsmatrikeln zu verweisen. Auch die deutschen Bürgerbücher, besser gesagt Neubürgerbücher, waren in erster Linie Eidbücher, und auch sie waren bis weit ins 16. Jahrhundert hinein ein deutsches Alleinstellungsmerkmal in Europa, wiederum mit Reich-

33 Dazu RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: Französische Studenten im spätmittelalterlichen Reich, in: *Les échanges universitaires franco-allemands du moyen âge au XXe siècle*. Hg. von MICHEL PARISSE, Paris 1992, S. 37–54, wiederabgedruckt in: DERS.: *Studenten und Gelehrte* (wie Anm. 25), S. 135–157. Vgl. jetzt auch DERS., *Akademische Mobilität in der älteren Vormoderne (1350–1550)*, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte. Revue d'Histoire* 1 (2018), S. 27–40, bes. 34–35.

34 Speziell zum Immatrikulationseid siehe PAQUET: *L'immatriculation* (wie Anm. 2), S. 164–166. DERS.: *Les matricules* (wie Anm. 2), S. 36–38. SCHWINGES: *Zulassung* (wie Anm. 2), S. 170–172. Zur allgemeinen Bedeutung des Eides siehe JÜRGEN MIETHKE: *Der Eid an der mittelalterlichen Universität. Formen seines Gebrauchs, Funktionen einer Institution*, in: *Glaube und Eid*. Hg. von PAOLO PRODI. München 1993 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Band 28), S. 49–67. Zum Rechtsgehalt der Matrikeln wie anderer Insignien siehe auch HARTMUT BOOCKMANN: *Ikongraphie der Universitäten. Bemerkungen über bildliche und gegenständliche Zeugnisse der spätmittelalterlichen deutschen Universitäten-Geschichte*, in: *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*. Hg. von JOHANNES FRIED, Sigmaringen 1986 (Vorträge und Forschungen, Band XXX), S. 565–599, hier S. 577 f.

35 So zu fast jeder Immatrikulation in Köln, regelmäßig ab ca. 1450; vgl. KEUSSEN: *Matrikel Köln I* (wie Anm. 2), S. 530.

weiten in die angrenzenden nördlichen und östlichen Länder, aber nicht nach Westen und Süden trotz der gerade im dortigen städtischen Verwaltungsbereich enormen Vielfalt an Schriftlichkeit.³⁶ Wie beim Bürgereid oder auch beim Steuereid – übrigens gleich abstinenter gegenüber West- und Südeuropa – handelt es sich beim Immatrikulationseid um den Typ des promissorischen Eides, mit dem jemand verspricht, seine Pflichten treu zu erfüllen. Diese Form des Eides war in romanischen, viel stärker römischrechtlich geprägten Ländern aber weit weniger präsent und hatte im Laufe des späten Mittelalters eine andere, zusammen mit dem ganzen Bürgerrecht abnehmende Bedeutung.³⁷ Dies dürfte der Grund dafür gewesen sein, dass die statutarischen Bestimmungen in Bologna oder Padua, die eigens in der Rubrik *De iuramento scolarium* die Anlage einer Matrikel gerade für die Inskription der *iurati* verlangten, dennoch nicht gefruchtet haben.³⁸

Deutsche Matrikeln dokumentierten also, dass man der Universität und ihren Statuten in der Person des jeweiligen Rektors Rechtswahrung, Gehorsam und Pflichterfüllung geschworen hatte, und zwar zumeist in die Zukunft hinein, *ad quemcumque status devenero* – „zu welcher Stellung ich auch immer gelangen werde“ (Abb. 5).³⁹ Ausnahmen betrafen nur Adel und Ordensklerus, wo es möglicherweise Interessenkonflikte mit anderen Rechtskreisen geben konnte, und begreiflicherweise minderjährige Scholaren.⁴⁰ Die Matrikeln dokumentierten aber auch, offen oder implizit, dass man zugleich gegenüber der jeweiligen Obrigkeit bzw. dem Landesfürsten geschworen hatte. Dies begann ebenfalls schon in Prag mit Karl IV., nicht als Kaiser, sondern als König und Landesherr von Böhmen. Jeder Ankömmling, nicht nur der Einheimische, hatte Treue gegenüber König und Reich (*regi et regno fidelitatem*) zu versprechen oder später, z. B. in Freiburg im Breisgau oder Ingolstadt, während des Aufenthalts an der jeweiligen Landesuniversität nichts gegen die Ehre des Hauses Habsburg bzw. Wittelsbach zu unternehmen.⁴¹ Sehr bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die einzige Ausnahme

³⁶ Siehe dazu RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: Neubürger und Bürgerbücher im Reich des späten Mittelalters: Eine Einführung über die Quellen, in: Neubürger im späten Mittelalter, hg. von DEMS. Berlin 2002 (ZHF Beiheft 30), S. 17–50, hier S. 32–37.

³⁷ Vgl. ADALBERT ERLER: Bürgerrecht und Steuerpflicht im mittelalterlichen Städtewesen mit besonderer Untersuchung des Steuereides. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1963, S. 51, 121. SCHWINGES: Neubürger (wie Anm. 36), S. 35–37. Zur Einordnung siehe LOTHAR KOLMER: Promissorische Eide im Mittelalter. Regensburg 1989. PAOLO PRODI: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, in: Glaube und Eid (wie Anm. 34), S. VII–XXIX. DERS.: Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente. Bologna 1992.

³⁸ Vgl. DENIFLE: Statuten (wie Anm. 11).

³⁹ So in der Eidesformel im Handbuch des Rektors der Universität Köln um 1400. Vgl. dazu Älteste Stadtuniversität Nordwesteuropas. 600 Jahre Kölner Universität. Ausstellungskatalog des Historischen Archivs der Stadt Köln 4. Oktober bis 14. Dezember 1988. Zusammengestellt von MANFRED GROTEN. Köln 1988, S. 68 Nr. 73.

⁴⁰ SCHWINGES: Universitätsbesucher (wie Anm. 2), S. 378–380.

⁴¹ Vgl. Codex Juris Bohemici, Band II, 3. Hg. von HERMENEGILD JIREČEK. Prag 1889, S. 277, 289 (ca. 1368). MAYER: Matrikel Freiburg I (wie Anm. 2), S. 1 f. (1460). PÖLNITZ: Matrikel Ingolstadt I (wie Anm. 5), S. 1 (1472).

außerhalb des Reiches. Gemeint ist die Universität Caen in der Normandie, wo dem König von England als dem dortigen Herrn der Gehorsamseid geleistet und wo seit 1440 prompt eine allgemeine Matrikel (*libri sive acta rectorum*) geführt wurde.⁴² So spielten bei der Anlage dieses Matrikeltyps von Anfang an Verrechtlichungs-, Disziplinierungs- und Kontrolltendenzen bzw. politische Ordnungsstrukturen eine gewichtige Rolle.

Weil die Rektoratsmatrikeln Eidbücher waren und damit die lebenslange geschworene Gemeinschaft abbildeten, wurden sie besonders gepflegt und streng vom Gebrauchsschriftgut der Universität geschieden. Welch repräsentative Funktion die Matrikel besaß, zeigte sich immer bei der Amtsübergabe der Rektoren, wo sie neben Szepter, Siegel und Statutenbuch zu den Kernsymbolen, wenn nicht Herrschaftszeichen, der neuen Würde eines *monarcha academiae* oder *imperator academicus* (so um 1500 die rektorale Selbstbezeichnung) zählte. Ihr Besitz oder Nichtbesitz konnte sogar über die Legitimität des Amtsantritts entscheiden.⁴³ Manche deutsche Universitäten führten daher zwei Matrikeln parallel, eine tägliche ‚Arbeitsmatrikel‘ oder nur vorläufige Aufzeichnungen zur späteren Reinschrift und eine amtliche Matrikel, die für die repräsentativen Zwecke vorgesehen war. Sie besonders hat man entsprechend ausgeschmückt, auf feinstem Pergament, mit Illuminationen, Stifterbildern oder Wappen der Rektoren, mit ornamentalen Initialen und überhaupt feierlichen Kursiven, allerdings bei großer Bandbreite im Schmuck (Abb. 6).⁴⁴ So könnten die Matrikeln der beiden Nachbaruniversitäten Freiburg und Basel unterschiedlicher

⁴² Vgl. LYSE ROY: *L'Université de Caen aux XV^e et XVI^e siècles. Identité et représentation*. Leiden/Boston 2006 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Band 24), S.119 f. Halbwegs vergleichbar seien nur die Matrikel von Dôle (damals aber Reichsgebiet, siehe Anm. 9) sowie der *Liber receptorum* der Universität von Avignon; siehe dazu JACQUES VERGER: *Les comptes de l'université d'Avignon (1430–1512)*, in: *Les Universités à la fin du Moyen Âge*. Hg. von JOZEF IJSEWIJN und JACQUES PAQUET. Löwen 1978, S. 190–209.

⁴³ Vgl. RAINER CHRISTOPH SCHWINGES: *Rektorwahlen. Ein Beitrag zur Verfassungs-, Sozial- und Universitätsgeschichte des alten Reiches im 15. Jahrhundert*. Sigmaringen 1992 (Vorträge und Forschungen, Sonderband 38), S. 11–15.

⁴⁴ So etwa in Erfurt, Leipzig, Basel, Wittenberg, Marburg, Jena, zumeist in den Editionen (Beispielabbildungen) oder total in Digitalisaten zugänglich mit Beschreibungen der Matrikelhandschriften, z. B. Basel unter <http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/ubb/AN-II-0003>, oder Wittenberg unter: <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/id/2450785>, oder Leipzig unter <http://recherche.archiv.uni-leipzig.de/Dokument/anzeigen/763393>, oder Jena unter http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jpvolume_00278293 [alle 20.01.2018]. Leider gibt es keine vergleichende Arbeit zu den Matrikelillustrationen. Einige Bemerkungen bei ANDREA VON HÜLSEN-ESCH: *Gelehrte im Bild. Repräsentation, Darstellung und Wahrnehmung einer sozialen Gruppe im Mittelalter*, Göttingen 2006 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 201), S. 326–333 (zumeist nichtdeutsche Bilder). Zu Beispielen siehe ULRICH MITTELSTÄDT: *Spätmittelalterliche Erfurter Buchmalerei. Die Illuminationen der Universitätsmatrikel*, in: *Beiträge zur Erfurter Kunstgeschichte*. Hg. von ULMAN WEISS. Erfurt 1999, S. 23–28. PAUL LEONHARD GANZ: *Die Miniaturen der Basler Universitätsmatrikel*. Basel/Stuttgart 1960. Zuvor schon KONRAD ESCHER: *Die Miniaturen in den Basler Bibliotheken, Museen und Archiven*. Basel 1917, S. 67, 96–99, 152–157, 181 f. CHRISTOPH VISCHER: *Zu einigen Miniaturen der Basler Matrikel*, in: *Stultifera navis: Mitteilungsblatt der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft* 4 (1947),

nicht sein: In Freiburg sind sie bis auf die erste Seite praktisch schmucklos, in Basel dagegen gerade schon auf der ersten Seite opulent ausgestaltet (Abb. 7). Der schmückende Gestaltungswille ging manchmal sogar so weit, dass die Wahlanzeigen der Rektoren mit dem ersten Buchstaben jeweils spielerisch dem Alphabet folgten, wie in Basel (Abb. 8), aber das Vorbild kam aus Erfurt, wohin nicht nur statutenfamiliäre, sondern auch enge personale Beziehungen bestanden.⁴⁵ In den amtlichen Matrikeln konnte sogar die Besucherschaft profilbildend umgruppiert werden, von der täglichen zur sozialen Reihenfolge der Immatrikulationen, vom Adel und anderen *statum tenentes* bis zu den einfachen und armen Scholaren, so z. B. in Basel (seit 1461) und in Erfurt (nach 1470).⁴⁶ Damit hatte man ein amtliches Spiegelbild der ständischen Gesellschaft in der Universität schriftlich fixiert. Auch wurden wichtige Namen unterstrichen, mit einem Zeigefinger oder einem *Nota Bene* markiert, und vielfach wurden Karrierestationen der Immatrikulierten inner- und außerhalb der Universitäten am Rande nachgetragen, so als sei man für immer stolz auf seine Absolventen⁴⁷. Wo vorhanden, konnten auch die anderen Matrikeltypen, Fakultäts- und Nationsmatrikeln bzw. Fakultätsakten und sogar die Rechnungsbücher von solchem Gestaltungswillen äußerlich wie innerlich profitieren (Abb. 9).⁴⁸

So zeichneten die deutschen Rektoratsmatrikeln neben Quantitäten auch besondere Qualitäten aus, im Hinblick auf deren Komposition sogar spezifische Kulturtechniken, die es als solche zwar auch anderswo gab (man denke nur an die italienischen Doktordiplome und die Kommentarliteratur⁴⁹), aber eben nicht in diesem zentralen Schriftbestand, dessen Reichweite im europäischen Spätmittelalter aus den genannten äußeren wie inneren Gründen beschränkt blieb.

S. 110–114. ASCHE/HÄCKER: Matrikeln (wie Anm. 2), S. 246, weisen darauf hin, dass die Ausschmückung der Matrikeln im Laufe der frühen Neuzeit „nüchterner“ werde.

45 GANZ: Miniaturen (wie Anm. 44), S. 18 f. SCHWINGES: Rektorwahlen (wie Anm. 43), S. 24.

46 Vgl. Die Matrikel der Universität Basel, Band 1: 1460–1529. Hg. von HANS GEORG WACKERNAGEL, Basel 1951, S. 18–25 etc. WEISSENBORN: Acten I (wie Anm. 5), S. 337–341 etc. Ab 1519 hat man in Erfurt in Rubriken von *classis prima* bis *classis tertia* gereiht: Acten der Erfurter Universität, Teil 2: Allgemeine Studentenmatrikel 2. Hälfte (1492–1636). Hg. von JOHANN CHRISTIAN HERMANN WEISSENBORN, Halle 1884 (ND Nendeln/Liechtenstein 1976), S. 308. In Freiburg setzte man seit ca. 1546 in der *Matricula Facultatis Artium* den *ordo locationis* gemäß Examen dem *ordo matricole* gemäß sozialer Reihung spaltenweise gegenüber, vgl. z.B. MFA I, UnivArchiv Freiburg B 38 5, fol. 129. Zur Einordnung SCHWINGES: Universitätsbesucher (wie Anm. 2), bes. S. 373–375.

47 Zu Beispielen vgl. etwa ERLER: Matrikel Leipzig I (wie Anm. 2), S. 29, 51, 99, 108, 111, 113, 154, 226. Album Academiae Vitebergensis ab anno Ch. MDII usque ad annum MDLX. Hg. von CAROLUS EDUARDUS FOERSTEMANN, Leipzig 1841 (ND Tübingen 1976), S. 47, 223–227.

48 Siehe neben dem *Liber Receptorum* z.B. das Erfurter Bakkalarenregister (wie Anm. 21), das *Protocollum Incllytae Nationis Rehnanae ab anno 1415 usue ad annum 1582*, Universitätsarchiv Wien NR 1, die Matrikel der theologischen Fakultät der Universität Basel, 1462–1740, Universitätsbibliothek Basel, AN II 6, <http://www.e-codices.unifr.ch/de/searchresult/list/one/ubb/AN-II-0006>, (20.01.2018).

49 Siehe VON HÜLSEN-ESCH: Gelehrte im Bild (wie Anm. 44), Tafelteil.



Abb. 1: Matricule de l'Université de Dole 1498–1525. Bibliothèque publique de Besançon, Ms 982, fol. 1r und 12r.



Abb. 2: Livre des receveurs de la Nation d'Allemagne, 1494–1530. Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, MSAU 91, fol. 84v.

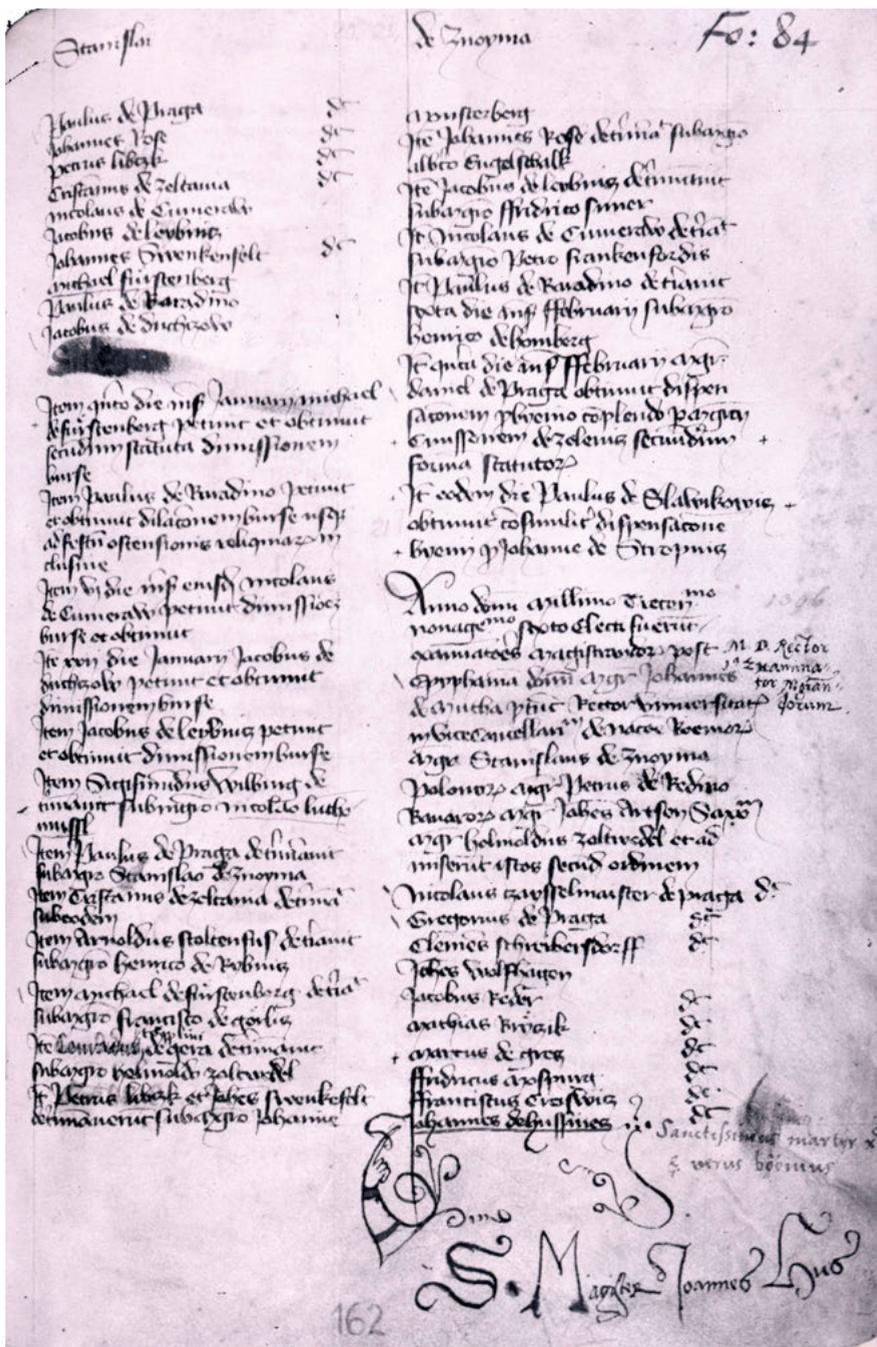


Abb. 3: Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis (mit dem Eintrag von Jan Hus). Archiv der Karls-Universität Prag, Mikrofilm, fol. 84r.



et habitauit in nobis et uidimus gloria eius gloriam quali unigeniti a patre plenum gratie et ueritatis.

Secundum lucam.

In illo tempore dixit ihesus discipulis suis similitudinem hanc homo quidam fecit cena magna Et uocauit multos Et misit seruum suum hora cene mutatis ut uenirent quia iam parata sunt omnia.

In illo tempore loquente ihesu ad turbas et tollens uocem suam quedam mulier de turba dixit ad ihesum Beatus ueneri quite portauit et uer-

ta que luxisti at ille dixit Quinimo beati qui audiunt uerbum dei et custodiunt illud. Deo gratias.

Secundum lucam.

In illo tempore postquam consumati sunt dies octo ut circuncideretur puer et uocatum est nomen eius ihesus Quod uocatum est ab angelo priusquam in utero conciperetur.

Deo gratias.

Abb. 4: Statuta Nationis Germanicae a. 1497 (Schwurszene in der deutschen Nation zu Bologna). Archivio dell'Università di Bologna, Cod. n. 5, fol. 2r.



Abb. 5: Handbuch des Kölner Rektors um 1400 (Schwurseite). Historisches Archiv der Stadt Köln, Handbuch des Rektors um 1400, Universität 10, fol. 49v–50r.



Abb. 6: Matrikel der Universität Erfurt 1483/84 (Rektor Dr. Marcus Decker). Stadtarchiv Erfurt, Matrikel A, 1-1/XBXIII-46, fol. 229r.

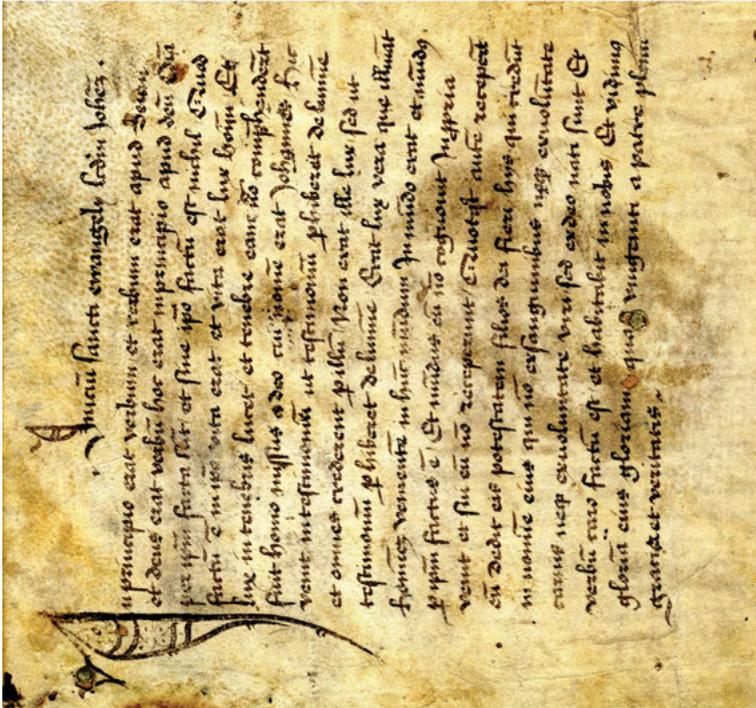


Abb. 7: Erste Seiten der Matrikeln der Universitäten Basel und Freiburg (1460). Universitätsbibliothek Basel, Rektoratsmatrikel der Universität Basel, Bd. 1, AN II 3, fol. 2v. Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität Freiburg, A 66, Matrikelverzeichnis 1460–1517, S. 1.



- Anno
- .
- .
- Orthodoxe et ewangelice ... -
- 1469/70
- Petrus Brünenstein ... 1470
- Quando in ecclesia dei ... 1470/71
- Regum regis Jesu Christi ... 1471
- Salvatoris nostri anno ... 1471/72
- Tu domine universorum ... 1472
- Vocibus sonoris ... 1472/73
- Xristi Jhesu domini ... 1473
- Ypostasis et persone ... 1473/74
- Zelo fidei orthodoxe ... 1474



Abb. 8: Alphabetische Initialenfolge der Rektorate in der Matrikel der Universität Basel. Universitätsbibliothek Basel, Rektoratsmatrikel der Universität Basel, Bd. 1, AN II 3, fol. 829v und 836v.

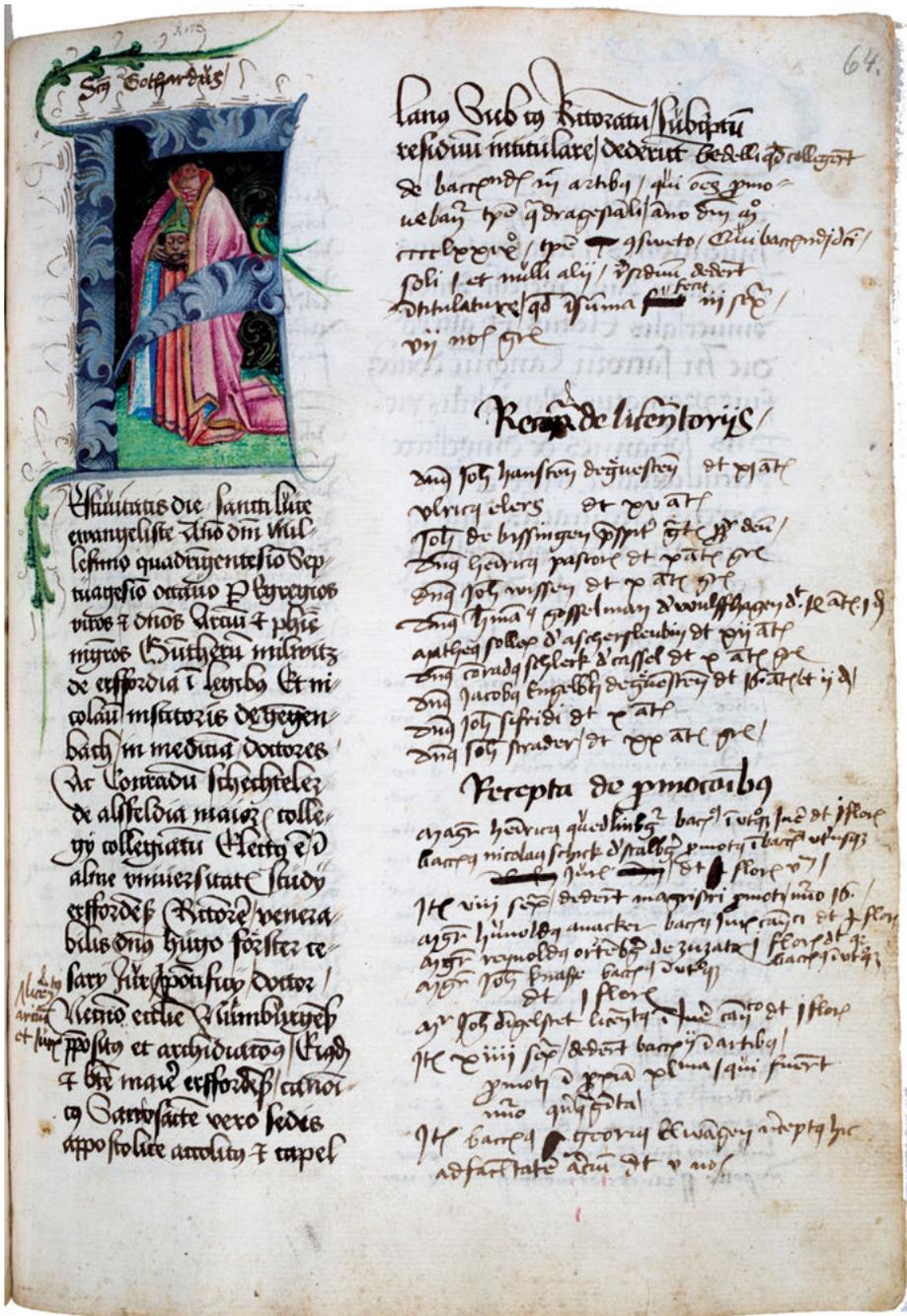


Abb. 9: Liber receptorum der Universität Erfurt. Stadtarchiv Erfurt, Liber receptorum, 1-1/XB XIII-40, Bd.1, fol. 64r.

Gerhard Dohrn-van Rossum
Brillen – Uhren – Kanonen

Raumzeitliche Parameter der Diffusion spätmittelalterlicher Innovationen

Bei allegorischen Personifikationen der *Temperantia* („Mäßigung“) im Ensemble der vier Kardinaltugenden erscheint in der Mitte des 15. Jahrhunderts ein neuartiges ikonographisches Programm.¹ Die weibliche Figur ist umgeben von Attributen aus dem Bereich der Technik. In zahlreichen Miniaturen trägt sie eine Uhr mit Gewichten und einer Schlagglocke auf dem Kopf, ein Zaumzeug im Mund, Rädchensporen an den Schuhen und eine Brille in der Hand. In ihrer Nähe sieht man eine Turmwindmühle.² Plastische Beispiele für diese Personifikation beschränken sich meist auf die Uhr. Seit dem Auftauchen der mechanischen Uhren und der Sanduhren im 14. Jahrhundert sind technische Neuerungen des 14. Jahrhunderts als Attribute der *Temperantia* geläufig. Das durch einen Hemmungsmechanismus geregelte bzw. und gebremste Ineinander gegenläufig bewegter Räder oder das regulierte Abfließen von Sand durch eine kalibrierte Öffnung waren anschauliche Bilder für die Moderation von Leidenschaften wie auch von ungezügelter Rede.

Auch die anderen technischen Attribute stehen für technische Innovationen des Spätmittelalters. Wir kennen weitere Zeugnisse für das Interesse an solchen Neuerungen, wobei das Kriterium für Neuheit zunächst die Zugehörigkeit zur eigenen nachantiken Zeit war. Deutlich wird dabei ein besonderes Epochenbewusstsein, und ein Ensemble technischer Errungenschaften gehörte bis in die Zeit der Aufklärung zum argumentativen Standardrepertoire für den Beweis, dass der menschliche Fortschritt wirklich war. Weil sie zwar als grundstürzende Innovation bewusst, aber nicht positiv besetzt waren, fehlen in diesen Ensembles die neuen Pulverwaffen. Buchdruck und Kompass kommen oft hinzu. Noch für Johan Huizinga waren Darstellungen der *Temperantia* mit einer Hausuhr auf dem Kopf Zeugnisse des Niedergangs der symbolischen Ausdrucksformen des Mittelalters³, für Lynn White jr. jedoch veranschaulichte die *Temperantia* als personifiziertes Ideal vernünftiger Selbstbeherrschung, versehen mit modernen Attributen des technischen Umgangs mit der natürlichen Umwelt,

1 ROSAMUND TUVE: Notes on Virtues and Vices. Warburg Journal 26 (1963), S. 264–303 u. 27 (1964), S. 42–72.

2 Vgl. CHARITY CANNON WILLARD: Christine de Pisan's Clock of Temperance. L'Ésprit Créateur 2 (1962), S. 149–154.

3 „Der Symbolismus samt seiner Dienerin, der Allegorie, war zu einer Spielerei des Verstandes geworden; das Sinnvolle wurde sinnlos.“ Für Huizinga vermischen sich hier ein Übermaß von Verbildlichung, Allegorie und Mythologie in eitlen Spiel; JOHAN HUIZINGA: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Stuttgart 1975, S. 457.

die damals neue Wertschätzung aller technischen Bemühungen.⁴ Neuerungen und Erfindungen auch im technischen Bereich erfuhren erst seit der Wende zum 14. Jahrhundert stärkere Aufmerksamkeit und Wertschätzung.⁵ Eine Textvorlage für dieses ikonographische Programm ist nicht bekannt. Ob das Programm für eine höhere Wertschätzung der *Artes mechanicae* spricht, erscheint fraglich, weil die Attribute sich schwerlich dem alten Artes-Kanon zurechnen lassen. Auffällig ist jedenfalls, dass technische Neuerungen in einer Gruppe zusammengefasst wurden, ohne dass es schon einen Begriff von Technik gab.



Abb.1: Pseudo-Seneca *De quattuor virtutibus*, 15. Jh.; Dresden, Sächsische Landesbibliothek, Ms. Oc. 79, f° 68.

⁴ LYNN WHITE, JR.: The Iconography of Temperantia and the Virtuosity of Technology. In: *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*. Hgg. von THEODORE RABB and JERROLD SEIGEL, Princeton 1969, S. 197–219.

⁵ GERHARD DOHRN-VAN ROSSUM: *Novitates – Inventores. Die Erfindung der Erfinder im Spätmittelalter*. In: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*. Hg. von HANS-JOACHIM SCHMIDT. Berlin/New York 2005, S. 27–49.

Offenbar sind im 15. Jahrhundert verschiedenartige technische Innovationen als ein veränderungsmächtiger und zusammenhängender Vorgang gesehen worden. Kurz nach 1451 vollendet Giovanni Tortelli, Humanist u. päpstlicher Bibliothekar, sein großes Werk «De orthographia dictionum e Graecis tractarum». Es gehört zu der damals in Humanistenkreisen geführten Diskussion über die Frage, ob und wieweit der lateinische und griechische Wortbestand der antiken Autoren sich noch für die Beschreibung moderner Phänomene eigne. Nach einer ausführlicheren Vorlage des Philologen Lorenzo Valla behandelt Tortelli moderne Neuheiten in einem langen Exkurs zum Artikel ‚horologium‘. Tortelli interessiert nicht das absolute Alter einzelner Neuerungen wie der Schlaguhr, einem *novum inventum* u.A.; er unterscheidet lediglich zwischen antiken und nachantiken Techniken. Außer Uhren nennt er Glocken, Portulan-Karten, den Kompass, Fock-Segel, Kanonen, Steigbügel, die Wassermühle, das Cembalo, die pneumatische Orgel, Baumwolle, Brillen, Zucker, Talgkerzen, Blasrohr u.a.m.⁶ Mindestens die Entwicklung der mechanischen Uhren und die unter den Sammelbegriffen Kanonen bzw. Artillerie zusammengefasste Entwicklung der Pulvergeschütze werden auch nach moderner Überzeugung unter die technischen Errungenschaften gezählt, die in Europa entwickelt worden sind und die Überlegenheit der europäischen gegenüber anderen Zivilisationen begründet haben.

Die italienischen Humanisten haben mehrfach die v.a. auf Plinius' *Naturgeschichte* zurückgehende Tradition⁷ für kulturelle Errungenschaften Erfinder namhaft zu machen aufgenommen und diese Listen um Errungenschaften der Gegenwart ausgeweitet. Nach Catherine Atkinson wurde hier das Konzept von *inventio* mit dem von Modernität verbunden.⁸ Unter den einschlägigen Veröffentlichungen war Polydor Vergils «De rerum inventoribus» ein Bestseller.⁹ Der Vasari-Schüler Jan van der Straet (Stradanus) hat zu dieser Thematik eine Serie von Zeichnungen angefertigt, die dann als eine Reihe von Stichen unter dem Titel «Nova Reperta» um 1600 publiziert worden sind.¹⁰

Ein vergleichender Blick auf den aktuellen Stand der Forschung zur Geschichte der Brillen, der Uhren und der Kanonen zeigt nicht nur, dass immer noch keine Erfinder benannt werden können, sondern auch, dass der Begriff der ‚Erfindung‘ hier kaum brauchbar ist, dass man vielmehr von Innovations- und Diffusionsvorgängen sprechen sollte. Diffusion ist m.E. vorzuziehen, weil der transitive Begriff ‚Transfer‘ selten angemessen ist. Deutlich wird auch, dass sich die drei Innovationen recht

6 ALEX G. KELLER: A Renaissance Humanist looks at "New" Inventions. The Article "Horologium" in Giovanni Tortelli's *De orthographia*. *Technology and Culture* 11 (1970), S. 345–65.

7 KLAUS THRAEDE und KARL JAX: Erfinder. In: RAC. Hgg. von ERNST DASSMANN u.a. Bd. 5. Stuttgart 1962, Sp. 1179–1278.

8 CATHERINE ATKINSON: *Inventing Inventors in Renaissance Europe*. Polydore Vergil's *De inventoribus rerum*. Tübingen 2007, S. 34.

9 Polydore Vergil: *On Discovery*. Hg. und übers. von BRIAN P. COPENHAVER. Cambridge MA. 2002 (The I Tatti Renaissance Library, Band 6).

10 UTA BERNISMEIER: *Die nova reperta des Jan van der Straet*. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Entdeckungen und Erfindungen im 16. Jahrhundert. Hamburg 1986.

genau bis an die Wende zum 14. Jahrhundert zurückverfolgen lassen und, dass in allen drei Fällen Oberitalien als Ausgangsregion der Diffusionsprozesse gelten kann. Die Untersuchung der zeitlichen Aspekte der Diffusion sollte m.E. auch versuchen temporale Parameter zu entwickeln für historische Urteile, in denen Bestimmungen vorkommen wie ‚früh‘, ‚spät‘, ‚schnell‘, ‚langsam‘, ‚schon‘, ‚erst im Jahre‘, ‚Vorreiter‘, ‚Nachzügler‘, ‚verzögerte bzw. nachhinkende Entwicklung‘ u.Ä. Die oft nicht scharf genug gestellten Fragen nach solchen Parametern sind wichtig, weil sie die Grundlagen für historische klein- und großräumige Vergleiche bilden.



Abb.2: Jan Collaert und Joh. Galle nach Stradanus «Nova Reperta», um 1580

Unter dem launigen Buchtitel «Das Mittelalter auf der Nase» bietet die italienische Mediävistin Chiara Frugoni einen bunten und gut illustrierten Strauß mittelalterlicher Neuerungen von Knöpfen, über Bankgeschäfte, Gabeln und Spielkarten bis zur Brille.¹¹ Sie will damit zeigen, welche Neuerungen wir, ohne es recht zu erinnern, dem Mittelalter verdanken. Weil sie nach einer Umfrage unter 80 Gelehrten (1999) zu den wichtigsten Erfindungen der letzten 2000 Jahre zählt, beginnt Frugoni mit dem Auftauchen der Brille. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, dass dieses unschein-

¹¹ CHIARA FRUGONI: Das Mittelalter auf der Nase. Brillen, Bücher, Bankgeschäfte und andere Erfindungen des Mittelalters. München 2003.

bare, heute ubiquitäre Objekt nach wie vor das Arbeitsleben all derer, die von Hinsehen, Drucken, Lesen und Schreiben abhängen und abhängen, Kleriker, Gelehrte, Notare, Kunsthandwerker, Künstler und Wissenschaftler, um Jahrzehnte verlängert. Noch im 14. Jahrhundert erklärt sie Francesco Petrarca zu einer nachklassischen, mithin modernen Innovation.¹² Die Forschungen und das Sammeln von Belegen zur Geschichte der Brille reichen ins 17. Jahrhundert zurück, und sie kennen eine heftige mit allen Mitteln, auch mit gefälschten Quellen, geführte Auseinandersetzung zwischen Venedig, Florenz und Pisa um den Vorrang als Ursprungsort dieser Lesehilfe.¹³ Edward Rosen hat diese Kriminalgeschichte rekonstruiert.¹⁴

In der Antike und im Mittelalter kannte man vergrößernde Lesehilfen etwa mit geschliffenen Steinen z.B. den Beryll - daher der deutsche Name Brille - oder konkaven Spiegeln. Im Februar des Jahres 1305 hielt der Dominikanermönch Giordano aus Pisa in der Kirche Santa Maria Novella in Florenz eine Fastenpredigt. Darin berichtet er, es sei noch nicht einmal zwanzig Jahre her, dass man die vorher vollkommen unbekannte Kunst Lesebrillen zu machen gefunden habe - und der Prediger fügt hinzu: „Ich habe den Mann gesehen, der sie erfunden und geschaffen hat und ich habe mit ihm gesprochen.“ Bemerkenswert ist nicht nur die Angabe eines zeitlichen Parameters (ungefähr nach 1286), sondern auch die Rede von einer Erfindung und einem Erfinder. Giordano betont außerdem, dass jeden Tag eine neue Kunst (*arte novella*) gefunden und, dass das Finden neuer Künste auch in Zukunft nie zu Ende kommen wird. Für das Finden neuer Künste rechnet er mit sehr kurzen Zeitabständen (*ognendì*).¹⁵ Diese Predigt ist m. E. ein wichtiger Beleg für die in den Jahren nach 1300 zu beobachtende Umwertung von *novitates*, die im frühen und hohen Mittelalter von den Theologen noch perhorresziert worden waren. Positiv gestimmtes Neuerungsbewusstsein in Verbindung mit einem Hinweis auf einen Transferprozess findet sich im selben Zusammenhang in der Chronik

¹² Francesco Petrarca: De remediis utriusque fortunae, lib. 2, ch. 93, (Le Preux) Bern 1610, S. 613: *De tristitia et miseria: visum languidum ocularibus refovet, qua in re maioribus vestris acutius cogitastis, qui vasculis vitreis aqua plenis, ut Seneca meminit, utebantur.*; vgl. JULIE SINGER: Blindness and Therapy in Late Medieval French and Italian Poetry. Cambridge 2011, S. 149–152.

¹³ Die wichtigsten Übersichten: EDWARD ROSEN: The Invention of Eyeglasses I + II. Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 11 (1956), S. 13–46, 183–218; KLAUS BERGDOLT: Die Erfindung und Verbreitung der Brille im Spätmittelalter. Medizinhistorisches Journal 29 (1994), S. 111–120; VINCENT ILARDI: Renaissance Vision from Spectacles to Telescopes. Philadelphia 2007.

¹⁴ ROSEN: Eyglasses I (wie Anm. 13).

¹⁵ *Tutte l'arti sono trovate dall'uomo; non che l'uomo le faccia, ma trovale. E non sono trovate tutte: di trovare arti non si verrebbe a fine mai, ognendì se ne potrebbe trovare una de l'arti. [...] Non le mentova tutte, ché ne sono per lo mondo assai di quelle ch'egli non sa [...], e così di molte altre, e così per lo mondo n' ha molte [arti] di quelle che non sapete, e non però sono trovate tutte. Molte ne sono che non sono trovate, e ognendì se ne potrebbe trovare una nuova, e sempre se ne trovano de le nuove. Non è ancora venti anni che si trovò l'arte di fare gli occhiali, che fanno vedere bene, ch' è una de le migliori arti e de le più necessarie che 'l mondo abbia, e è così poco che si trovò: arte novella, che mai non fu. E disse il lettore: io vidi colui che prima la trovò e fece, e favellaigli.* Giordano da Pisa: Quaresimale fiorentino 1305–1306. Hg. von CARLO DELCORNO. Florenz 1974, S. 75.

des Dominikanerklosters Santa Catarina in Siena, dem auch Giordano entstammte, die zum Jahr 1313 von einem Klosterbruder berichtet, der, weil der erste Erfinder der Brille, die man jetzt gemeinhin Augengläser (*ocularia*) nenne, sein Geheimnis für diese „nützliche und neue Erfindung“ (*utile ac novum inventum*) nicht mitteilen wollte (*ab alio primo facta, communicare nolente*), sich das Gerät (späteres Ms. *vitrea specilla, quae ocularia vulgus vocat*) angesehen und sofort nachgebaut hätte.¹⁶ Diese Art des Transfers hat Joseph Needham in seinen Forschungen zu globalen wissenschaftlichen Transfers *stimulus diffusion* genannt, bei der aufgrund einer mehr oder weniger vagen Nachricht an einem anderen Ort eine Nacherfindung erfolgt.¹⁷

Die Nachrichten aus Florenz und Siena sind glaubwürdig. Um 1300 wurden in Venedig die Statuten der Kristallmacherzunft, die überwiegend auf der Insel Murano produzierte, durch eine Bestimmung ergänzt, nach der kein Mitglied mit irgendwelchen Gegenständen aus farblosem Glas: z. B. Knöpfen, Handgriffen und kleinen runden Scheiben für die Augen (*roidi da ogli*) handeln dürfe. Ein Jahr später ist von *vitreos ab oculis ad legendum* die Rede. Im Tenor dieser Normierungen sollte nicht die Herstellung von Brillengläsern behindert, sondern nur sichergestellt werden, dass Kristall als Kristall und Glas als Glas deklariert wird. Im Jahr 1317 erhält der Sohn eines Arztes die Erlaubnis, Brillen (*oglaris de vitro*) herzustellen und sie in Venedig zu verkaufen.¹⁸ Der Export wurde 1321 vom venezianischen Senat mit einer Abgabe von 5% belegt.¹⁹ Auch wenn man nichts über ein Datum oder einen Erfinder erfährt, hat die Entwicklung der Brille also im handwerklichen und experimentierfreudigen Milieu der Glasherstellung ihren Ursprung. Mittelalterliche Theorien der Optik haben dabei offenbar keine Rolle gespielt. In den Naturwissenschaften war die große Zeit der mathematischen Optik vorbei, und es hatte sich eine generelle Skepsis gegenüber den Sinneswahrnehmungen breit gemacht.²⁰

Die verstreuten Nachrichten zur frühen Diffusion der Brillen stammen aus medizinischen Lehrbüchern, Inventaren, Rechnungsbüchern und Quittungen, seltener auch aus Zollregistern. Dazu kommen vereinzelte literarische Belege. Die bisher gefundenen archäologischen Überreste sind dagegen kaum genau zu datieren. Der berühmte Arzt Arnaldus de Villanova soll in seinem Buch über den medizinischen Gebrauch des Alkohols («Liber de vinis» um 1310) auch von der erfolgreichen Verwendung der Brille (*specilia*, in deutschen Drucken seit 1474 *augenspiegel*) beim Lesen berichtet haben.²¹ In

16 FRANCESCO BONAINI: *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*. Archivio Storico Italiano, VI-2 (1845), S. 476f.; darin auch ein Faksimile.

17 JOSEPH NEEDHAM: *Mechanical Engineering*. Cambridge 1965 (*Science and Civilisation in China*, Band IV-2), S. 533.

18 G. MONTICOLO und E. BESTA: *I Capitolari delle Arte Veneziane*. Band III. Rom 1914, S. 127, 133, 134, 138, 140, 141.

19 LUIGI ZECCHIN: *Vetro e Vetrai di Murano*. Band 2. Venedig 1989, S. 252.

20 DAVID C. LINDBERG: ‚Lenses and Eyeglasses‘ In: *Dictionary of the Middle Ages*. Hg. von JOSEPH R. STRAYER. Band 7. New York 1986, S. 538–541; ILARDI: *Vision* (wie Anm. 13) S. 26–33.

21 Arnaldus de Villanova: *Opera*. Lyon 1509, S. 264: *Et supersunt testes fidei digni qui periculum fecerunt in seipsis, non poterant legere sine oculariis (var.: specillis); legerunt postmodum absque illis*

einer großen Enzyklopädie für Prediger erwähnt um 1310 Giovanni da San Gimignano im Kapitel über die *artificialia* die Brillen der Glasmacher.²² In einer Abrechnung von Inquisitoren gegenüber dem Bischof von Bologna (1310) wird eine Brille mit Etui (*occulis de vitro cum capsula*) erwähnt.²³ Bei einer Fürstenhochzeit in Wien im Jahre 1319 soll der Podestà von Padua durch seine vor kurzem erfundene Brille großes Aufsehen erregt haben.²⁴ Im Nachlassinventar eines Florentiner Bischofs findet 1322 sich eine in vergoldetem Silber gefasste Brille.²⁵ Ein englischer Bischof hat bis 1326 eine Brille aber auch noch einen Beryll benutzt.²⁶ Den Raub einer in Florenz gekauften Brille beklagt 1329 ein Notar aus Bibbiena.²⁷ Guy de Chauliac, Leibarzt dreier Päpste, empfiehlt in seiner «Chirurgia magna» (1363) den Beryllstein oder eine Brille für den Fall, dass Heilkräuter nicht mehr helfen.²⁸ Brillen haben die Vergrößerungsgläser bis in die Neuzeit nicht verdrängt. Ein erstes ikonographische Zeugnis findet sich auf einem 1352 entstandenen Fresko des Tommaso da Modena im Kapitelsaal des Dominikanerklosters in Treviso.

In einer Galerie berühmter Dominikanerkardinäle sieht man Nikolaus von Rouen, der mit einer Leselupe in einem Buch liest, das er knapp auf Armeslänge vor sich hält. Hugo von St. Cher dagegen schreibt aufrecht sitzend mit einer Brille auf der Nase. Spätere Abbildungen zeigen Brillen meist als Attribut von Klerikern und Gelehrten oder satirisch als Attribut von pseudo-gelehrten Narren.²⁹ Noch im 14. Jahrhundert liest man öfter, dass Brillen für Leser ab dem sechsten Lebensjahrzehnt notwendig und üblich geworden waren. Der englische Dominikaner Thomas Waleys beklagt in einem wohl in Bologna verfassten Psalmenkommentar, dass die Älteren die Schrift nicht mehr lesen könnten und daher ein Augenglas (*oculo vitreo*) brauchten, das die Buchstaben vergrößert und

etiam litteram subtiliorem; unklare Überlieferung des vielkopierten Textes; vgl. dt. Druck 1478: *des sind gezeügen glaubwürdig leut, die es an in selbs versuecht haben: Dann als sy vor on augenspiegel nit mochten geshend: Habend sy darnach on die Spiegel subtil briefe gelesen.*

22 *ocularia de vitro conficiunt*, vgl. Giovanni da San Gimignano [Johannes de Sancto Geminiano], *Liber de exemplis et similitudinibus rerum*. lib. IX. Lyon 1585, S. 227.

23 GIUSEPPE ALBERTOTTI: *Altri dati riguardanti la storia degli occhiali*. *Atti della Società Medico-Chirurgica di Padova* 2/4 (1924), S. 9–10; ILARDI: *Vision* (wie Anm. 13), S. 51.

24 MORITZ BERMAN: *Alt- und Neu-Wien. Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Umgebungen*. Wien 1880, S. 319f.

25 ROBERT DAVIDSOHN: *Geschichte von Florenz*. Band 4,2. Berlin 1925, S. 12.

26 *The Register of Walter de Stapeldon, Bishop of Exeter, (A.D. 1307–1326)*. Hg. von FRANCIS CHARLES HINGESTON-RANDOLPH. London 1892, S. 565.

27 *unum par ochialium*, DAVIDSOHN: *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Band III, Nr. 955. Berlin 1901, S. 190; Rosen: *Invention II* (wie Anm. 13), S. 204.

28 *Tract. VI, pars 2a*; Guigonis de Caulhiaco (Guy de Chauliac): *Inventarium sive chirurgia magna*. Band 1: *Text*. Hg. von MICHAEL R. MC VAUGH. Leiden 1997, S. 346; dazu gehört auch Piero Ubertini da Brescia: *Ricette per gli occhi* (1361), vgl. ILARDI; *Vision* (wie Anm. 13), S. 54f.

29 JEAN-CLAUDE MARGOLIN: *Des Lunettes et des Hommes ou la Satire des Mal-Voyants au XVIe Siècle*. *Annales ESC* 30 (1975), S. 375–393; Übersicht zu den ikonographischen Zeugnissen bei ILARDI: *Vision* (wie Anm. 13), S. 265–335.



Abb.3: Treviso, Convento San Nicola, Fresko Tomaso da Modena, 1352

ihnen so plötzlich das Lesen ermögliche.³⁰ Petrarca ärgert sich über die Notwendigkeit im Alter eine Brille (*ocularium*) zu Hilfe zu nehmen.³¹ Die Terminologie ist nicht

30 THOMAS WALEYS OP, zu Ps. XIII, 3: *Non poterunt (senes) scripturam legere, unde indigerent ad legendum oculo vitreo, quia enim vitrum litteram facit grossiorem saltem aspectui legentis; ideo mediante vitro legit quod aliter non possit.*; zit n. BERYLL SMALLEY: *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*. London 1960, S. 82, n. 2.

31 *Epistola posteritati*, [Selbstbeschreibung] [...] *vivacibus oculis et visu per longum tempus acerrimo, qui preter spem supra sexagesimum etatis annum me destituit, ut indignanti michi ad ocularium confugiendum esset auxilium*. *Modelling the Individual. Biography and Portrait in the Renaissance*. Hgg. von Karl A. E. ENENKEL u.a. Amsterdam 1998, S. 258.

immer eindeutig: *speculum* meint meist ‚Spiegel‘ und *spectaculum/oculare* in der Regel ‚Brille‘.³²

Nach den überlieferten Preisangaben waren die Brillen damals keineswegs Luxusobjekte. Teuer waren allenfalls die Brillengestelle und die Etuis, die vielfach von Goldschmieden angefertigt wurden. Giovanni Tortelli bezeichnet in dem erwähnten Lemma ‚horologium‘ die Brillenmacherei als neue *ars* die aber kein eigenständiges Gewerbe sei.³³ In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verläuft die Diffusion noch rascher. Erstaunlich sind erhaltene, von Stuart Jenks ausgewertete Zollregister, nach denen im Jahr 1384 während dreier Monate schon 1.152 Paar Brillengläser auf nicht-englischen Schiffen nach London importiert worden sind (1384, 1390–91), im Mai-Juni 1390 764 Paare, im April-Mai 1391 war die Gesamtzahl auf 4.104 gestiegen, davon allein im Mai 3.744 Paare.³⁴ Die Verbreitung der Brillen erfolgte zunächst über den Handel. Im Fondaco dei Tedeschi durften Brillen frei gehandelt werden³⁵, und im 15. Jahrhundert finden sich dann spezialisierte Brillenmacher in vielen Städten. Brillen wurden bald auch zur Krämerware.

Gehandelt wurden zunächst nur Brillengestelle mit konvexen Linsen zur Korrektur altersbedingter Weitsichtigkeit. Seit wann auch konkave Linsen zur Korrektur der Kurzsichtigkeit (Myopie) geschliffen worden sind, war lange unklar. Auf Jan van Eycks Gemälde „Madonna des Kanonikus Georg van der Paele“ (1436) glaubte man eine Brille mit konkaven Linsen zu sehen, und Nikolaus von Kues schreibt in «De Beryllo» 1458, dass man diesem Stein konkave oder konvexe Formen geben könne.³⁶ Erst 1976 hat Vincenzo Ilardi diplomatische Korrespondenzen zwischen den Höfen in Mailand und Florenz publiziert (1451, 1462, 1466), aus denen deutlich hervorgeht, dass Florenz zum Zentrum einer auch quantitativ bedeutenden Produktion von hochwertigen Brillen für Kurz- und Weitsichtige geworden war. Die Brillensätze wurden mit dem gerundeten Lebensalter und damit nach der vermuteten Abnahme der Sehkraft der Benutzer (*ochiali de anni 30, 35, 40, 45 50, 55, 60, 65, 70*) bezeichnet oder einfach unterschieden nach Kurz- und Weitsichtigkeit (*ochiali da longa, ... da presso*).³⁷ Es zeigt sich auch, dass Brillen z.B. in Mailand zu einem nur modischen Accessoire

32 MICHAEL RHODES: A Pair of Fifteenth-Century Spectacle Frames from the City of London. *Antiquaries Journal* 62/1 (1982), S. 57–73, hier: S. 64.

33 TORTELLI über *recentia inventa: Sunt etiam minora [artes] dictu alia nonnulla: [...] illud in artem nullam cadit fecisse duas orbes e tenui vitro chrystallove aut berillo: per quae infirmior visus melius: si credibile est: videat: quae ocularia nominant*; KELLER: *Renaissance Humanist* (wie Anm. 4), S. 351, 354.

34 ILARDI: *Vision* (wie Anm. 13), S. 71f.

35 1446, aus der Mariogola/Matrikel der Stoffhändler; DAVID CHAMBERS und BRIAN PULLAN: *Venice. A Documentary History 1450–1630*. Oxford 1992, S. 28f.

36 *Beryllus lapis est lucidus, albus et transparentis. Cui datur forma concava pariter et convexa, [...]*, Nikolaus von Kues: *De Beryllo* (1458). In: Gesamttausgabe Band 11/1. Hgg. von HANS G. SENGER und KARL BORMANN. Hamburg 1988, S. 5.

37 VINCENT ILARDI: *Eyeglasses and Concave Lenses in Fifteenth-Century Florence and Milan*. *New Documents. Renaissance Quarterly* 29/3 (1976), S. 341–66; ILARDI: *Vision* (wie Anm. 13), S. 82–95.

geworden waren. Quellen zur weiträumigeren Verbreitung der Brillen finden sich v.a. in der kaufmännischen Überlieferung Oberitaliens. Wichtiger Stimulus war natürlich die massenhafte Verbreitung von Druckerzeugnissen. Am Ende des 15. Jahrhunderts gehen Exporte in die meisten europäischen Länder.³⁸ Besonders hoch war die Nachfrage im osmanischen Bereich. Mehrfach berichtet Francesco Maringhi, Agent einer Firma der Medici, aus Pera, dem Quartier der Ausländer in Konstantinopel, vom dortigen kaum zu deckenden Bedarf an Brillen an Ser Nicolo Michelozzi nach Florenz: „Hier herrscht jetzt mehr Nachfrage als jemals, und nimm sie, i.e. *ochialj*, möglichst, wenn du sie für 100 aspri [kleine byzantinische Münze] je hundert Stück bekommen kannst.“³⁹ Zwischen April und September 1540 sind nicht weniger als 24.000 Brillen in drei Partien aus Venedig über die dalmatische Küste und Erdirne nach Pera gebracht worden.⁴⁰



Abb.4: Jan Collaert und Theodor Galle nach Stradanus «Nova Reperta» um 1580

³⁸ ILARDI: Vision (wie Anm. 13), ch. 4.

³⁹ 1501 Okt. 29., Brief. XXV. In: Florentine Merchants in the Age of the Medici. Letters and Documents from the Selfridge Collection of Medici Manuscripts. Hg. von GERTRUDE R. B. RICHARDS. Harvard UP 1932, S. 136, vgl. S. 87, 186, 223.

⁴⁰ ILARDI: Vision (wie Anm. 13), S. 122; nach von Anna Affortunati in Venedig exzerpierten Archivalien.

In der Geschichte der Zeitmessung mittels Uhren gilt die Konstruktion einer mechanischen Uhrwerkhemmung als der grundlegende technische Durchbruch und als ein Ursprung eines modernen Zeitbewusstseins. Dabei geht es um einen - wenn man weiß wie es geht - einfachen Mechanismus, der die Drehbewegung einer gewichtsgetriebenen Welle in regelmässigen Abständen unterbricht, den Ablauf regulierbar und damit als Zeitnormal brauchbar macht. Eine Schwierigkeit bei der Rekonstruktion dieser Geschichte ist, dass das Wort *horologium* alle Arten von Uhren, Sonnenuhren, Kerzenuhren, Wasseruhren, mechanische Uhren, astronomische Beobachtungsinstrumente und saisonale Schattentafeln bezeichnen und v.a. in der Ostkirche auch den Tagesplan bedeuten kann.

Auch hier ist bei der Verwendung des Erfindungsbegriffs Vorsicht geboten. Die komplizierten Wasseruhren der hellenistisch-islamischen Tradition und die einfachen Wasseruhren in den hochmittelalterlichen Klöstern hatten mechanische Elemente: Gewichtsantriebe, Umlenkrollen, Zahnräder, Zeigerwerke, akustische Indikationen und Automatenwerke. Dennoch ist es üblich geworden, nur Uhren mit mechanischer Hemmung als mechanisch zu bezeichnen. Unpräzise ist auch der geläufige, synonyme Begriff ‚Räderuhr‘.⁴¹ Die in zahlreichen monastischen Gebrauchstexten erwähnten *horologia* waren bis zum Ende des 13. Jahrhunderts durchweg wasseruhrgetriebene Vorrichtungen, die ausschließlich als Wecker, die den Beginn der nächtlichen Offizien signalisierten, in Gebrauch waren.

Als *terminus post quem* für das Auftauchen der mechanischen Uhren gilt eine Bemerkung in einem astronomischen Lehrbuchkommentar aus dem Jahr 1271, nach der es den hier erstmals so genannten Uhrmachern (*artefices horologiorum*) bisher nicht gelungen sei, den Umlauf einer Welle so zu regulieren, dass sich diese innerhalb eines Tages genau einmal drehe. Gelänge dies, würden bisherige astronomische Beobachtungsgeräte entbehrlich.⁴² In den folgenden Jahrzehnten häufen sich die Belege für *horologia* in vielen Ländern, allerdings nicht aus dem Bereich der wissenschaftlichen Astronomie. Die klösterlichen *horologia* werden in dieser Phase aufwendiger, größer, schwerer und öfter mit aufwendigen Glockenspielen ausgestattet. Nach der Wende zum 14. Jahrhundert tauchen aufwendige, von Uhrwerken getriebene astronomische Automaten in großen Kirchen auf. Auf großen Zifferblättern boten sie außer der Tageszeit, vielerlei astronomische und kalendarische Informationen. Zu bestimmten Zeiten wurden auch Figurenprozessionen bewegt und Glockenspielwerke ausgelöst. Sie waren tönende Automaten und astronomische Simulationen in didaktischer aber

⁴¹ Aus Raumgründen werden Nachweise in diesem Abschnitt sehr knapp gehalten. Vieles beruht auf meiner einschlägigen Veröffentlichung: GERHARD DOHRN-VAN ROSSUM: *Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnungen*. München 1992.

⁴² LYNN THORNDIKE: *Invention of the Mechanical Clock about 1271 A.D.* *Speculum* 16 (1941), S. 242f.

auch in christlich-anagogischer Absicht. Erhalten ist z.B. die Straßburger Münsteruhr (1352–54) in ihrer zweiten Fassung aus dem 16. Jahrhundert.⁴³

Uhren gab es spätestens nach dem Jahr 1300 an fürstlichen Residenzen, und in einigen Städten ist von einer Indikation der Stunden und von angestellten Uhrwärtern die Rede. Die wohl am Ende des 13. Jahrhunderts entwickelte mechanische Uhrwerkhemmung ist offenbar hervorgegangen aus Verbesserungen an den unzuverlässigen und schwer zu wartenden Klosterweckern. Der Mechanismus scheint mir ein Endprodukt verschiedener Lösungen des Hemmungsproblems, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gefunden worden sind. Die Hemmung, wie wir sie kennen, hat sich offenbar als besonders robust und leicht reproduzierbar durchgesetzt. Nirgends ist damals von einer bemerkenswerten Neuerung die Rede. Die Frage nach Ort, Datum oder einem Autor dieser „Erfindung“ ist daher m.E. falsch gestellt. Auch die Versuche, die Entwicklung der Hemmung unbekanntem bzw. verdeckten Einwirkungen anderer Kulturen zuzuschreiben haben sich nicht bewährt bzw. lassen sich in entscheidenden Brückenstücken nicht belegen.⁴⁴

Der sehr bekannte *terminus ante quem* findet sich nicht in einem astronomischen, sondern in einem städtischen Kontext. Zum Jahr 1336 berichtet die Mailänder Chronik des Galvano Fiamma von einer sensationellen technischen Neuerung: Der Stadtfürst Azzo Visconti habe bauen lassen „eine Uhr (*horologium admirabile*) mit einer grossen Glocke, die 24 mal schlägt entsprechend den 24 Stunden des Tages und der Nacht, dergestalt, dass die in der ersten Stunde einmal, in der zweiten Stunde zweimal etc. schlägt.“⁴⁵

Es ging hier ganz offenbar um einen zusätzlichen, neuartigen und eher noch komplizierteren Mechanismus, um eine zusätzlichen Erfindung, dem Stundenschlagwerk mit Übersetzungen, die Geschwindigkeit des Läutmechanismus regulierenden Windflügeln und als ‚Clou‘ mit einer Schlossscheibe, auf der sich beliebige Läutsequenzen programmieren ließen. Die automatische Steuerung der durchgezählten Glockenschläge, das Stundenschlagwerk, machte, wie die Zeitgenossen voller Staunen feststellten, die schwere Arbeit der Glöckner *von selbst, ohne menschliche Arbeit, scheinbar belebt*, ein Instrument, das *sich selber schlägt*. Erst die stundenschlagenden Uhrwerke wurden als eine großartige ‚neue Erfindung‘, als eine *novitas* gefeiert. Sie waren auch aus der Sicht der damaligen Zeitgenossen die ersten von Europäern gebauten Automaten. Die dabei geäußerte Freude an der technischen Neuerung findet sich von nun an in zahlreichen städtischen Chroniken.

43 GÜNTHER OESTMANN: Die astronomische Uhr des Straßburger Münsters. Funktion und Bedeutung eines Kosmos-Modells des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1993.

44 Vgl. z. B. JOSEPH NEEDHAM u.a.: Heavenly Clockwork. The Great Astronomical Clocks of Medieval China. Cambridge 1986.

45 MURATORI2 t. 12,4. Hg. von C. CASTIGLIONI, Bologna 1938, S. 16.

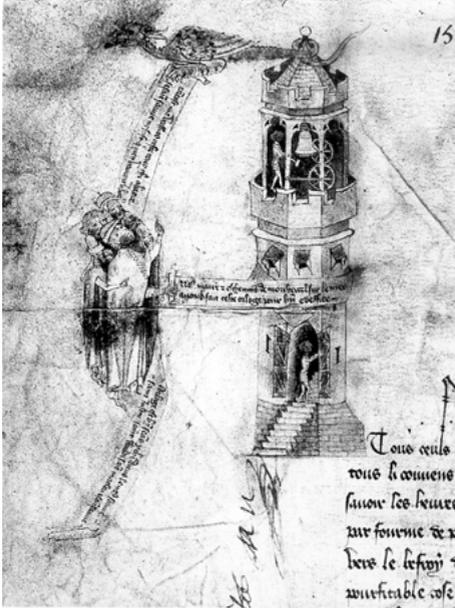


Abb.5: Initiale ‚A‘ einer Urkunde 1377 für Montreuil-sur-Mer, in der der Zugang zur städtischen Uhr auf einem Turm des Klosters verabredet wird; Paris Archives Nationales, KK 532 n°2ter.

Weil die neue Schlagwerktechnik sich praktisch nur schwierig auf unterschiedliche Tages- und Nachtstunden ständig wechselnder Dauer einstellen ließ, wurde erst durch diese Schlagwerke der Übergang zu den modernen, gleichlangen Stunden (als 24. Teil des Volltags (nicht etwa schon 60 Minuten!) im stadttöffentlichen Leben möglich und auf lange Sicht unvermeidlich. In dieser Zeit kommen auch die Sanduhren auf, die sich ebenfalls nur für gleichlange Fristen eignete. Eine erste Abbildung findet sich wiederum in dem erwähnten Freskenzyklus in Treviso. Der Gebrauch der modernen Stunden folgte der Verbreitung der Stunden schlagenden Turmuhren in Europa fast zeitgleich. Francesco Petrarca schildert in einem Brief aus Mailand aus dem Jahr 1353, dass er einen lästigen Besucher erst beim Schlag des *horologium publicum*, wie sie - vor kurzem erfunden - schon in fast allen oberitalienischen Städten zur Messung der Zeit dienten, aus dem Hause hätte schaffen können. Petrarca nennt also zeitliche und räumliche Parameter für diese Zusatzfindung. Auch andere Hinweise machen plausibel, dass zumindest die Schlagwerktechnik in Oberitalien entwickelt bzw. ‚erfunden‘ worden ist. Der zitierte Chronist berichtet zum Jahr 1341 noch von einer andern *novitas*: man hätte Mühlen erfunden, die nicht von Wasser oder Wind, sondern von einem uhrwerkartigen Mechanismus mit Gewichten und Gegengewichten und vielen komplizierten Rädern angetrieben würden. Damit könne ein Knabe mühelos hintereinander 4 modia (ca. 35 l) Getreide mahlen. Nirgends in Italien sei so ein Werk erfunden (*adinventum*) worden.⁴⁶ Also: eine neue Aufmerksamkeit gegen-

⁴⁶ Ebd., S. 41.

über Innovationen und ein sehr frühes Beispiel für eine sofortige Applikation der neuen Technik durch Folgeinnovationen.

In der Folgezeit breiteten sich von Italien aus die öffentlichen Uhren überall in Europa von Santiago de Compostella bis Moskau aus. Dabei ist klar eine Boomdekade mit zweistelligen Zuwachsraten von 1370–1380 auszumachen. Um 1400 hatten die größeren europäischen Städte ein öffentliches mindestens akustisches Zeitsignal.

Aus meinen ca. 1.000 Dossiers zu den mittelalterlichen Uhren betreffen ca. 600 die Installation öffentlicher Uhren zwischen ca. 1320 bis 1420. Die Quellen sind v.a. Chronikeinträge über Ersteinrichtungen, Rechnungsbelege über Installationen und Reparaturen, Nachrichten über Uhrmacher als Neubürger oder deren berufsbedingte Migrationen, aber auch Glockeninschriften mit Funktionsbeschreibungen und Datierungen. Dazu kommen Nachweise über den zivilen Gebrauch der modernen Stundenrechnung, der ohne Uhren nicht denkbar ist: z.B. *hora secunda post meridiem*.⁴⁷ Charakteristisch für die neuen Uhren ist auch der Hinweis auf die akustische Zeitanzeige während des Tages und der Nacht. Für die sehr zahlreichen Uhren der Zeit nach 1420 streuen die Belege zu stark, das Interesse der Berichterstatter lässt merklich nach, und deshalb lassen sich für diese Zeit nur zu einzelnen Beschaffungen interessante Angaben machen.

Jacques Le Goff hat die frühen Nachrichten über öffentliche Uhren in Oberitalien und dann auch in den nordwesteuropäischen Textilregionen auf ein Bedürfnis der Fernhändler und Kaufleute nach genauer gemessener Zeit zugeschrieben. Gegen die von ihnen initiierten Installationen öffentlicher Uhren hätten kirchlichen Institutionen zunächst Widerstand geleistet. Daraus wurde die inzwischen gängige, zur Schulbuchweisheit geronnene Schlagwortopposition der neuen ‚Zeit der Kaufleute‘, die die alte ‚Zeit der Kirche‘ abgelöst hätte, geprägt. Le Goff hat auch auf die Interessen der Kaufleute in ihrer Rolle als städtische Arbeitgeber hingewiesen und die städtischen Uhren als Instrumente ihrer politischen und ökonomischen Herrschaft bezeichnet.⁴⁸ Daraus ergab sich dann zwanglos seine Vermutung, dass die Hauptverbreitungsgebiete der öffentlichen Uhren mit den Krisengebieten der städtischen Textilindustrie

⁴⁷ Moderne Stundenangaben sollten nicht mit kanonischen Temporalstunden/Horen, z.B. *hora prima, tertia, sexta, nona* u. Ä. verwechselt werden. Nicht berücksichtigt wurden auch astronomisch-astrologische Zeitangaben über Geburten, Todesfälle und Himmelserscheinungen. Deren häufig minutengenaue Zeitangaben sind nicht beobachtet oder gemessen, sondern interpoliert worden.

⁴⁸ JACQUES LE GOFF: Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter. In: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Hgg. von CLAUDIA HONEGGER und MARC BLOCH. Frankfurt 1977, S. 393–414; DERS.: Die Arbeitszeit in der „Krise“ des 14. Jahrhunderts. Von der mittelalterlichen zur modernen Zeit. In: Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5. bis 15. Jahrhunderts. Hgg. von JACQUES LE GOFF u.a. Weingarten 1987, S. 29–42. GUSTAV BILFINGER hatte in «Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden». Stuttgart 1892, S. 160–162 kirchliches Desinteresse an den neuen Uhren festgestellt; WERNER SOMBART hat es dann in «Der moderne Kapitalismus. Band 2–1: Das europäische Wirtschaftsleben im Zeitalter des Frühkapitalismus.» München Leipzig 1928, S. 127f. in kirchlichen Widerstand umformuliert.

identisch seien. Die Analyse von vielen Hundert Installationsvorgängen hat aber klar ergeben: Nirgends erscheinen Vertreter der merkantilen Gruppen als Initiatoren, Auftraggeber oder herausragende Nutzer öffentlicher Uhren oder der modernen Stundenrechnung. Kirchliche Institutionen haben sich nie gegen die Uhren, selten gegen die Benutzung ihrer Glocken und den Zugang zu ihren Türmen gewandt. In aller Regel haben sie sich kooperativ verhalten und auch die neue Stundenrechnung umstandslos übernommen.

Für die erste Diffusionsphase erbringt ein Blick auf die Liste der öffentlichen Uhren bis zum Jahre 1360 unmittelbar ein erstes Ergebnis und einen wichtigen Hinweis. Die öffentlichen Uhren und die moderne Stundenrechnung haben ihren Ursprung in den italienischen Städten. Petrarca spricht an der angeführten Stelle ausdrücklich von einer in Oberitalien verbreiteten Neuerung. Die vermutlich in Italien entwickelte Technik wird zunächst nur von italienischen Technikern in andere Länder exportiert. Italienische Turmuhrenbauer waren in Avignon und Perpignan ebenso tätig wie in England. Für eine Verbreitung von Italien aus spricht auch die Übernahme der italienischen Form der modernen Stundenrechnung in Böhmen, Schlesien und Polen - wenigstens bis in die frühe Neuzeit. Bei der sog. ‚Italienischen‘ bzw. ‚Großen Uhr‘ beginnt die durchlaufende Zählung der 24 gleichlangen Stunden kurz nach Sonnenuntergang. Da der Beginn der Zählung mit der Dunkelheit sich übers Jahr verschob, mussten die Uhren ständig nachgerichtet werden.

Die frühe Phase der in der Innovationstheorie sog. ‚early adopters‘ war gekennzeichnet durch autoritäre Formen der Diffusion. Hatten um die Mitte des 14. Jahrhunderts vor allem die Visconti, dann aber auch die Carrara, die Este, der König von Aragon und der Papst für die Verbreitung der neuen Technik gesorgt, so fördern in der Folgezeit viele andere Landesherren an ihren Residenzen und in ihren Städten aktiv deren Verbreitung. Das hat schon Werner Sombart richtig gesehen. Nach dem Schloss in Windsor lässt Edward III. von England 1366–69 seine Residenzen in Queenborough, Sheen und King’s Langley ausstatten. Dazu hatte er 1368 einen Geleit- und Schutzbrief für drei Uhrmacher (*orlogiers*) aus Delft ausstellen lassen. Die erste öffentliche Uhr in London wird in der gleichen Zeit im Palast von Westminster gebaut und in den folgenden Jahrzehnten durch den König unterhalten. König Karl V. von Frankreich versorgt außer dem Schloss Vincennes (1359) auch seinen Stadtpalast St-Pol in Paris und seine Residenzen Beauté-sur-Marne (1377) und Montargis (1380). Auf seine Veranlassung wird die erste öffentliche Uhr der Stadt Paris, die Horloge du Palais (1370) gebaut. Die Turmuhr der Kathedrale von Sens (1375) unterstützt der König durch die Entsendung eines Glockengießers und des königlichen Uhrmachers Pierre Merlin. Außerdem bewilligt er zur Finanzierung 500 Livres aus den Abgaben. In Noyon ermöglicht er 1379 durch Bewilligung von 100 Goldfranken die Fertigstellung der Stadtuhr. Die öffentliche Uhr in Avignon, die der Papst für die Stadt bauen lässt, unterstützt der französische König durch die Entsendung seines Hofuhrmachers Pierre de Ste. Beate (1374/75). Unter seinem Nachfolger erhält das Schloß Melun eine Uhr, und der königl. Uhrmacher Pierre Merlin baut auch die großen Uhren von Angers

(1384) und Poitiers (1387). Karl VI. fördert mit Nachdruck den Bau einer großen Uhr nach Pariser Vorbild auf einem Brückenturm in Lyon (1381) und interveniert zugunsten der Bürger in Nîmes, die gegen den - ausnahmsweisen - Widerstand der Kanoniker die Stadtuhr auf einen Turm der Kathedrale setzen wollen (1399). Karl VII. setzt durch ein Geschenk von 200 Livres für die Uhr in Blois (1452) diese Initiativen fort.

So eindrucksvoll der Beitrag großer und kleiner Landesherren zur Verbreitung der öffentlichen Uhren in den europäischen Städten insgesamt gewesen ist, er war selbst in den Regionen, in denen er besonders dicht belegt ist, nicht die Regel. In der überwiegenden Zahl aller Fälle ist davon auszugehen, dass der Anstoß zur Beschaffung der öffentlichen Uhren von den Kommunen selbst ausgegangen ist. Sieht man die relativ wenigen Texte, die überhaupt Rückschlüsse auf die Art kommunaler Initiativen zulassen, durch, so bestätigt sich eine schon von anderen geäußerte Vermutung: zwischenstädtische Prestigekonkurrenz war ein Beschaffungsmotiv von erheblicher Bedeutung. Prestigekonkurrenz bedeutet, dass eine Stadt eine öffentliche Uhr deshalb beschafft, weil andere Städte auch schon eine haben. Prestigekonkurrenz bedeutet auch, dass der mit der Uhr getriebene Aufwand den Rang der Stadt gegenüber einer Hauptstadt oder den Nachbarstädten der Region ausdrücken soll. Ein frühes Zeugnis für den ehrgeizigen Wettlauf um eine prestigeträchtige Innovation ist ein durch sprachliches Pathos auffallender Zusatz in den spröden, hunderte von Artikeln umfassenden Zusätzen zu den Statuten der Stadt Ivrea in Piemont aus dem Jahre 1368. In fast erregtem Ton bezeichnet sich die Stadt als vor allen anderen Städten durch das Licht der Tugend ausgezeichnet. Damit sie nun durch das Licht der Erkenntnis und der Ehre gestärkt würde, sollten 100 Goldgulden, und falls nötig auch mehr, bereit gestellt werden, um die Beschaffung einer schlagenden Uhr (*hologium pulsatile*) zu sichern. Dies alles habe schleunigst und ohne jeden Verzug zu geschehen. Weniger pathetisch, aber in der Sache noch artikulierter, versucht die kleine Stadt Schweidnitz in Schlesien schon 1370 - in diesem Jahr erhält Paris die erste öffentliche Uhr - die weit größere und wohlhabendere Stadt Breslau auszustechen. Vertreter des Stadtrats bestellen bei einem Breslauer Uhrmacher einen *zeiger der do glych sy dem zeyger czu Breclaw adir bessir*. Lucca in der Toskana verpflichtet 1391 den Uhrmacher, die Uhr für den Palazzo Publico genauso oder besser zu machen wie die Uhr in Pisa. In San Gimignano beschließt der Rat 1410, dass die Stadt eine Uhr wie die anderen besseren Städte der Region erhalten soll. Als prestigeförderndes Unternehmen wird die öffentliche Uhr rasch zu einem der Merkmale, die eine Stadt als Stadt auszeichnen und damit zu einem Bestandteil des urbanen Dekors. Spätestens seit Beginn des 15. Jahrhunderts gehört der Besitz einer öffentlichen Uhr zum städtischen Selbstverständnis - auch dies ein Faktor, der ihre Verbreitung förderte.

Seit dem 15. Jahrhundert wird die Verbreitung der öffentlichen Uhren durch direkten oder indirekten administrativen Druck deutlich. Diese dritte Form aktiver Innovationsförderung ergänzt zunächst nur die weiter zu beobachtenden gezielten Förderungsmaßnahmen durch die Landesherren und die von Prestige motivierten Beschaffungen der Kommunen. Administrativer Druck zielte weniger auf Städte, die

inzwischen in der Mehrzahl Uhren, und z.T. mehrere Uhren, beschafft hatten, als auf kleine Orte und Dörfer. Nur in diesen kleinen Orten und Dörfern stößt die Förderungs- politik gelegentlich auf nachlässige oder widerspenstige Reaktionen der Bewohner. Sie bleiben daher bis ins 19. Jahrhundert Objekte administrativer Nachhilfe und der Ermahnungen zum Bau und zum Betrieb der Uhren. Die ersten Spuren finden sich wiederum in Oberitalien, wo die landesherrliche Uhrenbeschaffungspolitik offenbar früh systematische Züge angenommen hatte. Diese Politik betraf zunächst kleine Orte mit Stützpunkt- oder Residenzcharakter. Der Marchese d'Este, Stadtherr von Ferrara, schickt 1422 einen Uhrmacher nach Fossadalbero mit dem Auftrag, mehrere Uhren offenbar für verschiedene Orte zu bauen. In der einen oder anderen Form sorgen die Gonzaga aus Mantua in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts für Uhren in Volta, Goito, Quistello, Bozzolo, Canneto, Marcaria und Isola Dovarese. Die Verwaltung der Mailänder Herzöge aus der Familie der Sforza unternimmt um 1473 in der Gegend um Novara eine neuartige systematische Uhrenbeschaffungsaktion für kleine und kleinste Orte ohne jeden Zusammenhang mit Stützpunkten oder Residenzen. Im herzoglichen Archiv ist das Fragment einer Liste erhalten, die für diese Gegend alle Orte mit einer Uhr sowie diejenigen, die eine Uhr beschaffen sollen, zusammen mit den Orten, die zur Finanzierung beitragen sollten, verzeichnet. Überträgt man diese Liste auf eine Karte, dann wird deutlich, dass die Beschaffung flächendeckend sein sollte. Die durchschnittliche Entfernung der Uhrenstandorte sollte weniger als 5 km betragen. Die Zeitsignale hätten den Raum um Novara fast vollständig erfasst. Aber die Rationalität des Plans hat, wie das Finanzierungskonzept zeigt, Grenzen. Einzelne Orte sollten für Uhren mitbezahlen, die für sie nicht die räumlich nächsten waren, einige für Uhren, die sie keinesfalls hätten hören können. Auch Gemeindegrenzen spielen keine Rolle. Die planvolle Behandlung des Raums durchkreuzte herkömmliche Besitz- und Abhängigkeitsverhältnisse. Im Mai 1476 schreibt der Herzog Galeazzo Maria Sforza an den Podestà von Villanterio, etwas nordöstl. von Pavia (sinngemäß) „weil wir wollen, dass in unserem Herrschaftsbereich alle Siedlungen, und insbesondere die von einer gewissen Bedeutung, eine Uhr, wie schon viele andere Orte, haben sollen, sieh' zu, dass dieser Ort ohne Verzug eine Uhr erhält und wir dort bald den Stundenschlag hören.“⁴⁹

Hinsichtlich der autoritären Diffusion der öffentlichen Uhren, wird häufig auch von bedeutenden Historikern eine Anekdote kolportiert und ausgeschmückt, die gut zu unserem Bild vom Spätmittelalter passen würde, wäre sie nur wahr. Jacques Le Goff nimmt ältere Nachrichten auf und stilisiert die Errichtung der ersten öffentlichen Uhr in Paris am Palais de la Cité zur autoritären Durchsetzung einer ‚Temps de l'Etat‘:

49 1476 Mai 10.: [...] *Perchè nostra intentione è che tutte le terre del dominio nostro et maxime quelle che sonno de qualche qualità habiano uno horologio et zà e stato facto in molti et molti loghi [...]*; FRANCESCO MALAGUZZI VALERI: La Corte di Lodovico il Moro. La Vita Privata e l'Arte a Milano nella Seconda Metà del Quattrocento. Mailand 1913, S. 690.

[Die neue Zeit] kann jedoch noch mehr sein, wenn sie - in einem städtischen Rahmen, allerdings demjenigen der Hauptstadt - zum ausdrucksstarken Zeichen der Herrschaft wird: 1370 befiehlt König Karl V., dass alle Glocken von Paris sich nach der Uhr des Königspalastes richten, welche Stunden und Viertelstunden schlägt. Die neue Zeit wird so zur *temps de l'Etat*. Der König, der Aristoteles-Leser, hat die rationalisierte Zeit domestiziert.⁵⁰

Niemand hat diese *Ordonnance* oder einen anderen einschlägigen Beleg je gesehen. Auffindbar ist aber die Quelle dieses Missverständnisses: In seinem lateinischen Offizienkommentar vom Ende des 13. Jahrhunderts gibt Guillelmus Durandus eine Liste mit Namen, Funktionen und Läutsequenzen verschiedener Kirchenglocken. Dabei wird eine Glocke für das *horologium*, den klösterlichen Wecker, erwähnt, die zu den kanonischen Horen mal einmal, mal dreimal läute. Dieser Kommentar ist um 1372 in Paris von Jean Golein, einem Aristoteles-Übersetzer, ins Französische übertragen und mit Zusätzen ergänzt worden. Darunter findet sich die zutreffende Nachricht von der *Horloge du Palais*. Nun bemerkt Golein aber nicht, dass die Anzeige der kanonischen Stunden etwas ganz anderes ist als der kontinuierliche Schlag der modernen Stunden. Von einer Indikation der Viertelstunden ist noch lange nicht die Rede. Ganz phantastisch klingt diese Anekdote in einer aktuellen Veröffentlichung von Alexander Demandt: „An Notre Dame [sic] zu Paris ließ König Charles V. (+1380) als Symbol und Garant eines wohlfunktionierenden Staates drei große Räderuhren [sic] anbringen; er erklärte deren Zeit für verbindlich.“⁵¹ Richtig ist dagegen, dass der Übergang zu den modernen Stunden sich nirgends obrigkeitlicher Verfügung verdankt, sich vielmehr nach der Installation öffentlicher Uhren durch die Erfahrung mit den vielfältigen organisatorischen Vorteilen durchsetzt.⁵²

Es gibt Indizien, dass Italien im 15. und 16. Jahrhundert gegenüber den nordwesteuropäischen Ländern in Rückstand geraten war. Antonio de Beatis, Sekretär des Kardinals Luigi von Aragón, bezeichnet in seinem Reisebericht (1517/18) Deutschland und Flandern als die Gebiete, in denen jede auch noch so kleine Ansammlung von Bauernhäusern über *Quadranten zur Anzeige der Stunden ohne Sonne* verfüge. Lodovico Guicciardini wiederholt diese Beobachtung in seiner Beschreibung der Niederlande (1567). Nicht nur Städte, sondern auch Dörfer, Flecken und bessere Häuser verfügten über Uhren. Beide formulieren damit offenbar Erfahrungen, die zumindest in Italien so nicht zu machen waren. Für die Städte der Bretagne, für die Installations-Daten erst seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts vorliegen, konstatiert Yves Leguay ausdrücklich die

50 JACQUES LE GOFF: *Le Temps du Travail dans la 'Crise' du XIVe Siècle. Du temps médiéval au temps moderne. Le Moyen Age* 69 (1963), S. 597–613, S. 609; dt.: DERS.: *Die Arbeitszeit in der „Krise“ des 14. Jahrhunderts. Von der mittelalterlichen zur modernen Zeit*. In: *Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5. bis 15. Jahrhunderts*. Hgg. von JACQUES LE GOFF, Weingarten 1987, S. 29–42, hier S. 36f.

51 ALEXANDER DEMANDT: *Zeit. Eine Kulturgeschichte*. Berlin 2015, S. 143f.

52 Vgl. DOHRN-VAN ROSSUM: *Stunde* (wie Anm. 41), Kap. 8–10.

Verspätung der Region gegenüber dem übrigen Frankreich.⁵³ Skandinavien ist schon damals ausdrücklich als eine Region beschrieben worden mit einer Verspätung bei der Einführung der Uhren, der modernen Stundenteilung aber auch des Glockengebrauchs. Der Erzbischof von Uppsala, Olaf Magnus (gest. 1544), führt ihn in seiner Beschreibung der nördlichen Völker auf die ungelehrte Einfachheit vergangener Jahrhunderte zurück. Der im Vergleich zu *alie nationes* späte Übergang zu diesem *usus modernorum* sei auch nicht verwunderlich, denn schließlich sei auch im neuerungssüchtigen antiken Rom die [antike] Stundenteilung des Tages erst spät eingeführt worden. Olaf Magnus fügt hinzu, dass der Rückstand zu seiner Zeit aufgeholt sei und überall im Norden gute und genaue Uhren und Glocken für den öffentlichen wie für den privaten Gebrauch gebaut würden.⁵⁴ Wie Plinius stellt der Erzbischof dem ländlichen Leben (*ungelehrt und einfach*) eine historisch spätere städtische Entwicklung gegenüber. Damit deutet er - wohl zutreffend - die verzögerte Verstädterung als Ursache verspäteter Innovation an. Ein Nachhängen des Königreichs Ungarn wenigstens beim Bau astronomischer Instrumente wird von dem Humanisten und Renaissance-Dichter Janus Pannonius (+ 1472), Bf. v. Fünfkirchen festgestellt, der wohl fälschlich behauptet *hic in regno hungariae harum rerum artifices nullos habeamus*.⁵⁵ Im Kerngebiet des deutschen Reiches lässt sich die Ausbreitung der öffentlichen Uhren in den kleinen Städten und Dörfern seit dem 16. Jahrhundert zunächst verstreut in den Schadensmeldungen aus dem Bauernkrieg, danach und weit häufiger in Kirchenordnungen und Visitationsabschieden aus den protestantischen Gebieten verfolgen. Nach diesen Berichten wird nicht nur die Pünktlichkeit des Glockenläutens und der Gottesdienste sowie die Dauer der Predigten kontrolliert. Gottesdienst- und Schulordnungen der protestantischen Landesherren setzen vielfach die Existenz von Schlaguhren und Sanduhren voraus oder ordnen sie an. Katholische Länder ziehen später nach.

In einem neueren Beitrag versuchen Lars Boerner und Battista Severgnini die Daten der Einführung öffentlicher Uhren in europäischen Städten mit den Bevölkerungswachstumsraten der europäischen Städte einerseits und mit Regionen beobachtbarer Sonnenfinsternisse zu korrelieren.⁵⁶ Im Ergebnis soll gezeigt werden, dass die Einführung einer öffentlichen Uhr das ökonomische Wachstum einer Stadt positiv beeinflusst hat. Dieser Effekt ist wie oft vermutet aus vielen Gründen plausibel. In die komplizierten statistischen Berechnungen der Autoren zur Diffusion gehen jedoch fragwürdige Hypothesen ein, und die benutzten Datensätze sind für die Zeit bis 1450 nicht korrekt ausgewiesen, veraltet und auch, weil öffentliche Uhren von anderen Uhren nicht unterschieden werden, fehlerhaft. Auch die Daten für die Wachstumsraten euro-

53 JEAN PIERRE LEGUAY: Un Réseau Urbain au Moyen Age. Les Villes du Duché de Bretagne aux XI-Vème et XVème Siècles. Paris 1981.

54 Olaus Magnus: *Historia de gentibus septentrionalibus*. [...] lib I, c. 32. Rom 1555, S. 52.

55 1460–1465, IANI PANNONII: *Opusculorum Pars altera*. Utrecht 1784, S. 101–102.

56 LARS BOERNER und BATTISTA SEVERGNINI: Time for Growth. LSE Economic History Working Paper 222 (2015). <https://ssrn.com/abstract=2652782> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2652782> (06.11.2018).

päischer Städte sind m.E. aus vielen Gründen eher spekulativ.⁵⁷ Für Neueinrichtung öffentlicher Uhren in der Zeit zwischen 1450 und 1800 arbeiten die Autoren nur noch mit Vermutungen, weil es solche Daten gar nicht gibt. Man kann zwar von einer nahezu flächendeckenden Abdeckung mit öffentlichen Uhren in der Frühen Neuzeit ausgehen, aber das betrifft ökonomisch wachsende wie schrumpfende Städte und Dörfer. Schließlich berücksichtigen die Autoren die historisch stark schwankenden Bevölkerungszahlen, die sehr unterschiedliche Dichte und Qualität der überlieferten Quellen auch für die öffentlichen Uhren nicht. Die Hypothese, dass in Regionen mit einer Häufung von Eklipsen astronomische Interessen und daher der Bedarf an Beobachtungs- und Messinstrumenten besonderes groß gewesen seien, lässt sich weder beweisen noch widerlegen. Sicher falsch ist, dass gerade in diesen Regionen vermehrt öffentliche Uhren installiert worden sind. Mit den frühen mechanischen Uhren ließen sich anders als mit Astrolabien keine astronomischen Messungen durchführen und entsprechende Beobachtungen sind vor der Wende zum 16. Jahrhundert auch nirgends gemacht worden. Dass mechanische Uhren über technische Spillover-Effekte ökonomisches Wachstum fördern ist sicher einleuchtend. Dergleichen Berechnungen von Diffusionsvorgängen bleiben aber statistische Fingerübungen.

Die Errichtung einer öffentlichen Uhr in einer Stadt galt schon im Spätmittelalter als Zeichen für die Aufgeschlossenheit gegenüber Neuerungen, für Wohlhabenheit und für die Tatkraft der Verwaltung. *Portae, pulsus, pueri* war ein geflügeltes Wort, das in der frühen Neuzeit Kaiser Karl V. in den Mund gelegt worden war. Feste und bewachte Mauern und Tore, ordentliche Schulen und geregelte Glockenschläge sollen danach für den Kaiser die Merkmale einer wohlverwalteten Stadt gewesen sein. *Pulsus* ist aber auch so ausgelegt worden, dass der Kaiser in jeder Stadt, die er besuchte, zunächst auf das Funktionieren der öffentlichen Uhr geachtet habe. Beide Varianten sind häufig überliefert, obwohl sich der Ursprung dieser Formeln nicht mehr ermitteln lässt. Es ist kein gleichgültiges Wortspiel, denn Schulen und öffentliche Uhren waren um 1400 relativ neue und um 1500 typische Merkmale städtischen Lebens. Der Kaiser, selbst ein berühmter Uhrensammler, mag gelegentlich auf das Funktionieren der Stadtuhr geachtet haben, aufschlussreicher ist die verbreitete symbolische Ineinssetzung von funktionierender Uhr, geordneter Verwaltung und ‚Guter Polizei‘. Ohne die Quellen zu sehr zu strapazieren kann man sagen, dass öffentliche Uhren von Anfang an als Index urbaner Modernisierung gesehen worden sind. Stolz auf die neue Errungenschaft ist z.B. noch in der Stadtchronik von Erkelenz im Rheinland zu spüren: *Im Jahre 1406 ist die erste Uhr für 15 rheinische Gulden gebaut worden*. Die moderne Stadtgeschichtsschreibung hat diese Perspektive übernommen, teils in beiläufigen Formulierungen wie „schon im Jahre...“, teils ganz explizit durch Qualifizierung des Vorgangs als „früh“ oder „spät“. Das Problem solcher Aussagen

57 Die Einwohnerzahlen sind übernommen von PAUL BAIROCH u.a.: *The Population of European Cities, 800–1850. Data Bank and Short Summary of Results*. Genf 1988. Dort werden jedoch nur historisch vorhandene Zahlenangaben verschiedenster Art zusammengestellt.

war bisher nicht, dass sie im Einzelfall richtig oder falsch sind, sondern dass es gar keine Maßstäbe für Urteile wie „früh“, „spät“, „schnell“ oder „langsam“ gab.

Für die frühe Zeit bestätigt sich noch einmal das, was aus der Auflistung der ersten öffentlichen Uhren schon ersichtlich war: die Diffusion beginnt zwischen 1300 und 1350 mit zunehmendem Tempo in den oberitalienischen Großstädten. Von Italien aus wird die neue Technik zwischen 1350 und 1360 an große europäische Residenzen exportiert. In der folgenden Zeit, der Zeit der *early majority*, (bis etwa 1370) läßt sich die Verbreitung der Technik im deutschen Reich (Augsburg, Nürnberg, München, Frankfurt, Breslau, Zürich), in den Niederlanden (Brüssel, Utrecht, Deventer) und in Frankreich (St. Quentin, Paris) verfolgen. Die landesherrlichen Residenzen haben an Bedeutung verloren. Der für die Diffusion der neuen Technik entscheidende Übergang vom herbeigeholten Experten zum eingesessenen Turmuhrenbauer ist jetzt vollzogen. In Zürich baut Konrad von Kloten, Meister Swaelbl baut in Breslau, Schweidnitz, Troppau und Tulln. Gleichwohl bleiben die Migrationen von Experten wichtige Faktoren des Transfers von technischer Kompetenz. In Stadtrechnungen werden öfter Kosten für Besuche bei Nachbarstädten ausgewiesen, um sich nach deren Uhren aber auch nach ihren Lätengewohnheiten zu erkundigen. Ein berühmtes Selbstempfehlungsschreiben und zugleich eine wichtige Quelle für die Uhrengeschichte von vier Städten ist der Brief des offenbar alternden Don Gaspare degli Ubaldini an die Republik Siena vom März 1399. Darin heißt es, er habe mehrmals von den Sienesern gehört, dass die Stadt dringend einen Uhrmacher für die Uhr im Torre del Mangia am Campo suche. Er habe eine Uhr am Rialto in Venedig mit stundenschlagenden Figuren und einem Hahn, der dreimal in der Stunde hervorkomme und krähe, und die Stadtuhr von Orvieto mit Indikationen des Sonnen- und Mondlaufs gebaut. Gegenwärtig baue er eine Uhr für Città di Castello. Seine Arbeiten seien überall bekannt. Sein einziges Bestreben sei, einer Stadt wie Siena zu dienen, mit ihren Bürgern zu leben und zu sterben. Dafür wolle er nichts verdienen als die Ehre und den Ruhm. Im Mai wird die Bewerbung akzeptiert. Im Normalfall versuchen die Kommunen einen auswärtigen Uhrmacher, wie z.B. auch Büchsenmacher und andere Experten, durch Stellung von Wohnung, Befreiung von Steuer und Wachspflichten und gelegentlich durch die Verpflichtung einen Nachfolger ggf. den Sohn anzulernen. Dazu kommt mitunter, dass die Annahme von auswärtigen Aufträgen nur mit Genehmigung der Kommune erlaubt ist.

Insgesamt fällt das hohe Tempo der Diffusion der schlagenden Uhren auf. Es war für das Mittelalter nicht ungewöhnlich. Allein die noch stärker an die Mobilität von Personen gebundene Diffusion des Buchdrucks verlief noch deutlich rascher. Es ist nicht nur das Beispiel einer anderen ‚Schlüsselmachine‘, der Dampfmaschine, das zeigt, dass in der neueren Geschichte technische Innovationen keineswegs schneller ablaufen als im Mittelalter. Stellt man die kumulierten Beschaffungszahlen als eine Kurve dar, zeigt sich die für Diffusionsvorgänge typische S-Kurve mit dem flachen Beginn, dem steilen Anstieg

und einer allmählichen Abflachung.⁵⁸ Die Zahlen für die öffentlichen Uhren passen in dieses Muster, wobei allerdings die Abflachung der Kurve, die nach 1450 noch zunimmt, nicht etwa auf eine Bedarfssättigung zurückzuführen ist. Da, wie oben gezeigt, nach 1450 eine Phase der faktisch flächendeckenden Versorgung begonnen hatte, müssten die Zuwachsraten steigen und nicht sinken. Dass sie sinken, wird verursacht durch den sinkenden Neuigkeitswert der öffentlichen Uhren für die zeitgenössische wie für die moderne Stadtgeschichtsschreibung, durch die seit dem Spätmittelalter immer dürftiger werdende Erschließung kommunaler Quellen und schließlich durch die große Zahl kleiner und kleinster Orte, für die es überhaupt keine Schriftquellen mehr gibt.

Mohammed II., der Eroberer Konstantinopels, hat nach dem Friedensvertrag von 1477 die Signoria in Venedig um die Entsendung eines guten Malers - es war Gentile Bellini - , eines Fachmanns für Brillengläser und eines Uhrmachers, der *horioli da sonare* bauen könnte, gebeten.⁵⁹ Der Sultan wollte sich in den Besitz von Objekten setzen, die er für moderne europäische Besonderheiten hielt. Die nach den Waffenstillstandsverträgen der Hohen Pforte mit dem Heiligen Römischen Reich ausgehandelten jährlichen Zahlungen bestanden seit 1577 z.T. aus Übersendungen von Uhren mit Spezifikationen nach Bestell-Listen und in Begleitung ausgebildeter Uhrmacher, und die Zeugnisse für solche Sendungen sind zahlreich. In Galata, dem europäischen Viertel on Istanbul, gab es im 16. und 17. Jahrhundert eine kleine Kolonie westlicher Uhrmacher.⁶⁰ In merkwürdigem Kontrast zu diesen erpressten ‚Präsenten‘ bzw. ‚Verehrungen‘ für die privaten Sammlungen osmanischer Würdenträger steht die Zurückhaltung bei der Einführung öffentlicher Uhren im osmanischen Reich. Nach den Berichten des Botschafters Ghislin des Busbecq aus der Mitte des 16. Jahrhunderts wollte man von öffentlichen Uhren mit europäischer Technik im osmanischen Reich nichts wissen. Europäische Feuerwaffen würden übernommen, nicht jedoch Druckerpressen, weil gedruckte heilige Schriften keine heiligen Schriften mehr seien, und ebenso wenig öffentliche Uhren, weil sie die Autorität des Muezzin untergraben würden.⁶¹ Diese in anderen Reiseberichten wiederholten Äußerungen⁶² können nicht ganz stimmen. Es hat in den von den Osmanen eroberten Balkangebieten im 16. und 17. Jahrhundert öffentliche Uhren gegeben, die z. T. ‚aus der Zeit der Ungläubigen‘ stammten, z. T. aber auch von lokalen Würdenträgern neu gebaut worden sind. Im kleinasiatischen Kernbereich des osmanischen Reiches hat es öffentliche Uhren allerdings erst im 18. und größerem Umfang erst im 19. Jahrhundert gegeben.

58 „[...] the first 2.5% of the adopters are the ‘innovators’; the next 13.5% of the adopters are the ‘early adopters’; the next 34% of the adopters are the ‘early majority’; the next 34% of the adopters are the ‘late majority’ the last 16% of the adopters are the ‘laggards’“, EVERETT M. ROGERS: *Diffusion of Innovations*. New York 1995.

59 OTTO KURZ: *European Clocks and Watches in the Near East*. London/Leiden 1975, S. 20f.

60 KURZ: *Watches* (wie Anm. 59), S. 54–60.

61 OGIER GHISELIN DES BUSBECQ: *Opera quae extant omnia*. Basel 1740, S. 28f., 198f.

62 *Allein lewtten mit glocken wird inen nicht gestatt in gantz Turkey, ist auch khain sayger nindert vorhanden*, FRANZ BABINGER: *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*. München/Leipzig 1923, S. 144f., vgl. S. 29f.



Abb.6: Jan Collaert und Joh. Galle nach Stradanus «Nova Reperta» um 1580

Neben Brillen und Uhren gehören Schießpulver und Pulverwaffen zu den schon im Spätmittelalter immer wieder genannten Innovationen, wobei allerdings die Bewertungen durchweg negativ waren.⁶³ Mit dem Einsatz von Artillerie in den frühmodernen europäischen Staaten beginnt die sog. „Militärische Revolution“, deren Merkmale nach Geoffrey Parker tiefgreifende Reorganisationen staatlicher Strukturen zur Beschaffung und Unterhaltung der neuen Waffen war. Dazu gehörten nicht nur der Aufbau von Berufsheeren, sondern u.a. auch die Entwicklung eines zentralen Steuersystems.⁶⁴ Auch die vieldiskutierte „Great Divergence“, die Trennung der Entwicklungswege und der Aufstieg des Westens gegenüber den alten Kulturen in Asien ist ohne die Entwicklung der Artillerie nicht denkbar.⁶⁵ Obwohl ihre Geschichte seit mehr als einem Jahrhundert und bis heute intensiv erforscht wird, bleiben der Weg der Kenntnisse über die Pulverchemie aus Ostasien nach Europa wie auch die frühe Entwicklung der Pulvergeschütze immer noch undeutlich. Vor allem dank der von Joseph

⁶³ KELLY DEVRIES: Medieval Military Technology. Peterborough Can. 1992, S. 143.

⁶⁴ GEOFFREY PARKER: The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800. Cambridge 1988.

⁶⁵ TONIO ANDRADE: Late Medieval Divergences. Comparative Perspectives on Early Gunpowder Warfare in Europe and China. Journal of Medieval Military History 13 (2015), S. 247–276.

Needham initiierten Forschungen wissen wir, dass es in China im 9. Jahrhundert Versuche mit den Bestandteilen eines Schwarzpulvers gab, später Schießpulver genannt, und im 11. Jahrhundert ist eine Formel der Mischung von Salpeter (Kaliumnitrat), Schwefel und Holzkohle schriftlich festgehalten worden. Historisch unterschiedlich waren die Proportionen der Bestandteile (75% Salpeter, 10% Schwefel, 15% Holzkohle + Wasser $\frac{1}{2}$ %). Diese Pulvermischungen sind in China für Feuerwerkskörper und militärisch für Brandsätze, für Flammenwerfer und als Antrieb für aus Bambusrohren geschossene Projektile (Feuerlanzen) genutzt worden.⁶⁶ Auf uns unbekanntem Wege gelangten solche Kenntnisse über die arabisch-islamische Welt, über die Mongolen⁶⁷, vielleicht auch über Indien spätestens im 13. Jahrhundert nach Europa.

Im «Liber ignium ad comburendum hostes tam in mari quam in terra» eines fiktiven sog. Marcus Graecus finden sich Rezepte zur Herstellung des auf Pech und Petroleum basierenden ‚Griechischen Feuers‘.⁶⁸ In einer um oder kurz nach 1300 entstandenen Fassung wird dann zum ersten Mal Salpeter als entscheidende Komponente eines Schwarzpulvers erwähnt. Einige Rezepte aus dieser Sammlung sind in dem Albertus Magnus (gest. 1280) zugeschriebenen «De mirabilibus mundi» übernommen, und Roger Bacon versuchte um 1257/67 in «Epistola fratris Rogerii de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae» und im «Opus maius», nachzuweisen, dass auch der bösen Magie zugeschriebene Naturerscheinungen sich natürlichen Ursachen verdanken und durch Experimente imitiert werden können. In verklausulierter Form wird ein Sprengpulver erwähnt, mit dem mit wenig aber richtig komponiertem Material, über große Entfernungen gewaltige Donner- und Blitzeffekte (*tonitrus et corruscatio*) erzeugt werden könnten. *Scientia* sei mithin hilfreicher als Waffengewalt beim Kampf gegen die Feinde der Kirche gegen Rebellen und Ungläubige.⁶⁹ Die Entwicklungen von den alchemistischen Spekulationen vom Ende des 13. Jahrhunderts zu militärischen Anwendungen zu Beginn des 14. Jahrhunderts bleiben für die folgenden Jahrzehnte unklar. Dabei ging es um die Applikation einer dichten Pulverladung in einem geeigneten rohrförmigen Geschütz, wobei das bei der Explosion der Mischung freigesetzte Gas als Antriebsenergie diente. Auch wenn der Begriff ‚Erfindung‘ in diesem Zusammenhang problematisch bleibt, macht Hans Delbrücks Bemerkung durchaus Sinn: „Die eigentliche Erfindung, die vom Schießpulver zum Schießen führt, ist daher die Erfindung des Ladens.“⁷⁰

66 JOSEPH NEEDHAM LU GWEI-DJEN und WANG LING: *Science and Civilisation in China V,7 Military Technology. The Gunpowder Epic*. Cambridge 1985; TONIO ANDRADE: *Gunpowder Age. China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*. Princeton NJ 2016, pt. 1.

67 IQTIDAR ALAM KHAN: *Coming of Gunpowder to the Islamic World and North India. Spotlight on the Role of the Mongols*. *Journal of the Asian History* 30 (1996), S. 27–45.

68 JAMES R. PARTINGTON: *A History of Greek Fire and Gunpowder*. Baltimore/London 1999, ch. II, S. 42–87.

69 SIEGFRIED JULIUS VON ROMOCKI: *Geschichte der Explosivstoffe*. Sprengstoffchemie, Sprengtechnik und Torpedowesen. Berlin 1895, S. 83–95; PARTINGTON: *Gunpowder* (wie Anm. 68), S. 64–87.

70 HANS DELBRÜCK: *Geschichte der Kriegskunst*. Teil 4: Neuzeit. Berlin 1920, S. 33.

Frühe Nachrichten stellen auf die erschreckende Wirkung von Donner und Blitz auf dem Schlachtfeld ab. Der Chronist Gebhard Dacher (gest. 1471) berichtet von der Verteidigung der Stadt Meersburg gegen Ludwig den Bayern im Jahr 1334 mit Hilfe von Donnerbüchsen und den dafür benötigten Fachleuten, wobei nicht ganz deutlich wird, ob es sich schon um ein Geschütz oder um einen Proto-Mörser handelte:

Es was och alda etlicher maister, der sant vs schütz usz ainer büchs, die ainen schutzlichen vnd hertten don vnd klapft hetten mit dem vsgang des schutz, also das vil menschen bayderlai geschlächt in gehörd des schutz vnder den beligern als halb tod und on mächtig vielent vff das ertrich.⁷¹

Andere damals in Europa benutzte Pulverwaffen waren geschleuderte Feuertöpfe/ Feuerlanzen/Brandbomben. Archäologisch nachgewiesen sind in China (ca. 1288), und in Europa spätestens 1332 kurze Röhren mit denen Brandpfeile verschossen wurden.⁷² Auf den berühmten ersten Darstellungen von Pulvergeschützen in einem Manuskript von Walter de Milimete's Schriften zur Regierungskunst 1326 sieht man einen aus einem bauchigen, offenbar mit Pulver gefülltem und mit einer Zündöffnung versehenen großen Gefäß ragenden, gefiederten Pfeil, der gegen das Tor einer Festung geschossen wird.⁷³

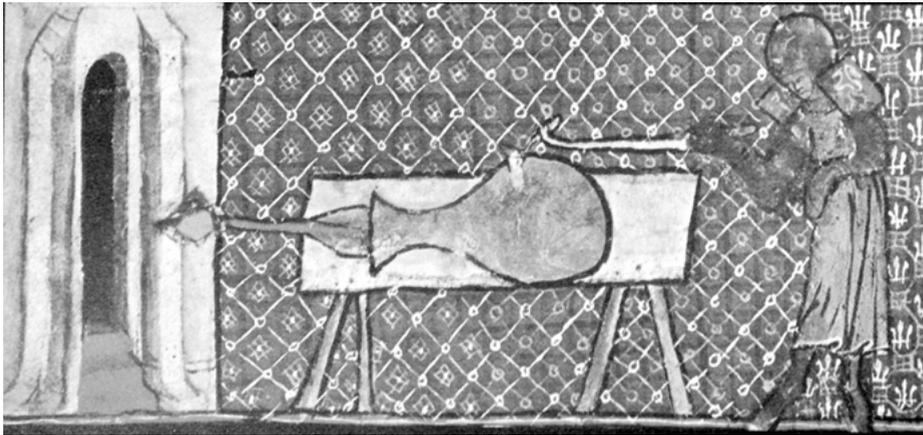


Abb.7: Pfeilbüchse aus Walter de Millimetes ‚De Nobilitatibus, Sapientibus, et Prudentibus Regum‘; Oxford, Bodleian Library, MS. Christ Church College 92, f° 70v

71 SANDRA WOLFF: Die „Konstanzer Chronik“ Gebhart Dachers. [...] Codex Sangallensis 646: Edition und Kommentar (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 40). Ostfildern 2008, S. 349.

72 NEEDHAM: Science (wie Anm. 66), S. 293; WILFRIED TITTMANN: Die Eltzer Büchsenpfeile von 1331/32. Waffen- und Kostümkunde 36 (1994), S. 117–128; und 37 (1995), S. 53–64.

73 Dazu zuletzt: WILFRIED TITTMANN: Die Geschützdarstellungen des Walter de Milemete von 1326. Waffen- und Kostümkunde 35 (1993), S. 145–147 mit Nachtrag 2011. http://www.ruhr-uni-bochum.de/technikhist/tittmann/6_Geschuetzdarstellungen.pdf (8.11.2017); CLAUDE BLAIR: The Milemete Guns. Journal of the Ordnance Society 16 (2004), S. 19–28.

Wie weit die Entwicklung der Pulverwaffen damals schon fortgeschritten war, zeigt ein Beschluss der Prioren in Florenz vom Beginn des Jahres 1326, nach dem ein oder zwei besoldete Meister, darunter ein Rinaldo da Villamagna, eingestellt werden sollten, um Geschütze und eiserne Kugeln (*pilas seu palloctas ferreas et canones de metallo*) herzustellen und zur Verteidigung der Stadt, ihrer Kastelle und des Territoriums zu bedienen. Kurz darauf wird der Beschluss kassiert, weil es in Florenz andere Meister gäbe, die das gleiche Gewerbe zu geringeren Preisen ausübten und auch Pulver in ausreichender Menge herstellten.⁷⁴

Die zur Zeit Napoleons. III. begonnene und auch bis heute anhaltende Beschäftigung mit der Geschichte des Schießpulvers und der Pulverwaffen hat zur Ansammlung und Erörterung einer beachtlichen Zahl von einschlägigen Quellenzeugnissen geführt.⁷⁵ Überblickt man die rund hundert meist aus Rechnungen, Quittungen für Lieferungen und Inventaren von Arsenalen, seltener aus chronikalischen Berichten zu Belagerungen und Schlachten bekannten Zeugnisse aus der Zeit bis ca. 1350 unter der Frage nach Innovation und Diffusion dieser Technik, zeigt sich, dass a) sich weder Ort noch Zeit der wohl zwischen 1290 und etwa 1310 erfolgten Innovation ermitteln lassen; dass b) die Diffusion in Mitteleuropa sehr schnell erfolgt sein muss. Die meisten Belege stammen zwar aus Italien, aber die Quellen für die übrigen Länder (v.a. Frankreich, Flandern, England, Deutsches Reich) folgen innerhalb sehr weniger Jahre.⁷⁶ Die Zufälle der Überlieferung verbieten aus diesen Daten Schlüsse auf räumliche Verbreitungswege zu ziehen.

Der Begriff Artillerie bezeichnet seit dem frühen 13. Jahrhundert Schleudern und Geschütze aller Art und *Artillator* bzw. *Arbalétrier* o. Ä. die damit befassten Techni-

74 LÉON LACABANE: De la Poudre à Canon et de son Introduction en France. In: Bibliothèque de l'École des Chartes. 6,1 (1845), S. 28–57, Doc. I, S. 50f.; ROBERT DAVIDSOHN: Geschichte von Florenz. Band III. Berlin 1912, S. 758f.; LAURA DE ANGELIS: I Consigli della Repubblica Fiorentina. Libri Fabarum XIII e XIV (1326–1331). Rom 2000. (Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Fonti 31), S. 447. Um die These eines deutschen Ursprungs der Pulverwaffen zu stützen, erklärt BERHARD RATHGEN: Das Geschütz im Mittelalter. Eine quellenkritische Untersuchung. Hg. von VOLKER SCHMIDTCHEN. Berlin 1928, S. 674 diese Belege schlicht als Fälschung.

75 LOUIS NAPOLEON III. BONAPARTE und ILDÉFONSE FAVÉ: Études sur le Passé et l'Avenir de l'Artillerie. Paris 1846–1871; GUSTAV KÖHLER: Die Entwicklung des Kriegswesens und der Kriegführung in der Ritterzeit von Mitte des 11. Jahrhunderts bis zu den Hussitenkriegen. Band 3. Breslau 1887; THOMAS FREDERICK TOUT: Firearms in England in the Fourteenth Century. The English Historical Review 26 (1911), S. 666–702; RATHGEN: Geschütz (wie Anm. 74); PARTINGTON: History (wie Anm. 68); CARLO M. CIPOLLA: Segel und Kanonen. Die europäische Expansion zur See. Berlin 1999; neu aufgefundene Belege bei: GIORGIO DONDI: Il Terzo Documento sull'Arma da Fuoco in Europa. Armi Antiche. Bollettino Accademia San Marciano Militaria (1997), S. 13–44; DERS.: Le Armi da Fuoco all'Epoca di Teodoro I. di Monferrato. Bollettino Storico Bibliografico Subalpino 105 (2012), S. 569–588; MASSIMO DELLA GIUSTINA: Un inedito del 1335 per la storia della armi da fuoco nel Veneto. Armi Antiche. Bollettino Accademia San Marciano (2014), S. 49–60.

76 Vgl. PHILIPPE CONTAMINE: War in the Middle Ages. Oxford 1984, S. 140.

ker.⁷⁷ Erst später bezeichnet Artillerie überwiegend Pulvergeschütze. Die Bezeichnungen für diese Waffen variieren häufig: Donnerbüchse, *tonnoire* und *sclopus* verweisen auf das Geräusch, *tromba* auf die Form, *canon* auf den röhrenförmigen Lauf, *vaso* bzw. *pot* öfter auf den hinteren Teil des Geschützes; geläufig sind auch *bombarde*, *gunne*. In der Frühzeit handelt es sich um relativ kleine, auf Gestellen montierte oder auf Karren transportierte Geschütze, die entweder von vorn durch Stopfen geladen wurden oder am hinteren Ende mit einer Pulverkammer versehen waren. Ihre Wirksamkeit und ihre Treffgenauigkeit waren sehr beschränkt. Wie öfter in den Quellen betont, wirkten sie durch Donner und Lichtblitze eher indirekt.⁷⁸ Erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurden große, mauerbrechende Kanonen, die Steine oder Eisenkugeln verschossen, zur dominierenden Waffe bei Belagerungen und in Kämpfen um Festungen. Die zeitgenössischen mechanischen Geschütze/Katapulte, Wurfgeschleudern und große Armbrüste wurden durch die Pulverwaffen bis ins 15. Jahrhundert nur allmählich verdrängt.⁷⁹ Nach Art der Glocken erhielten einzelne Kanonen auch individuelle Namen. Christine de Pisan gibt in ihrem militärischen Handbuch um 1400 eine ausführliche Aufzählung der Geschütze (*gonnes*) bei Belagerungen mit dem jeweiligen Gewicht der Geschosse: *Garyte*, *Rose*, *Maye*, *Sénèque*, *Mountfort*.⁸⁰ Weithin berühmte Kanonennamen zeugen davon: ‚Faule Mette‘ Braunschweig 1411; *Dulle Griet* Gent 1452; *Mons Meg* 1451 England, Gewicht 6,6 Tonnen, Pumphart von Steyr, Kaliber 80 cm; das sog. Dardanellen-Geschütz 1464, 18,6 Tonnen gegossen für Sultan Mohamed II.). Die schiere Größe der Geschütze, obschon militärisch meist sinnlos und in Berichten gern übertrieben, erhöhte das Prestige der Auftraggeber und Geschützgießer. Nachfolgende Innovationen des 15. Jahrhunderts waren u.a. gekörntes Pulver, kalibrierte Kugeln und die Entwicklung wirksamer Schiffsartillerie.⁸¹ Vor allem aber veränderten kleinere bewegliche Feldgeschütze und Handfeuerwaffen das Geschehen auf Schlachtfeldern wie auch bei Seegefechten grundlegend. Unmöglich könne man klassische Kriege mit den modernen vergleichen, weil der technische

⁷⁷ NICOLAS PROUTEAU: L'Artilleur et l'Artillerie avant le Temps des Canons. In: Artillerie et fortification 1200–1600. Hgg. von N. PROUTEAU u.a. Rennes 2011, S. 23–32.

⁷⁸ Vgl. z.B. den Zusatz zum Amiens-Manuskript der Chroniken des Jean Froissart; Schlacht bei Crecy 1346: *Les Génois s'avacent au combat en poussant des cris et des hurlements; les Anglais ne s'en émeuvent pas et font détonner certains canons qu'ils tiennent en réserve, pour frapper les Génois de stupeur*; Chroniques de Jean Froissart. Hg. von SIMÓN LUCE, Paris 1872, S. LII mit Anm. 4 und S. 416; CONTAMINE: WAR (wie Anm. 76), S. 189f.

⁷⁹ VOLKER SCHMIDTCHEN: Bombarden, Befestigungen, Büchsenmeister. Von den ersten Mauerbrechern des Spätmittelalters zur Belagerung der Renaissance. Eine Studie zur Entwicklung der Militärtechnik. Düsseldorf 1977.

⁸⁰ CHRISTINE DE PISAN: Le Livre des Faits d'Armes et de Chevalerie (1410), hier zit. nach der engl. Ausg. The Book of Fayettes of Armes and of Chyvalrye, übers. von WILLIAM CAXTON EETS, London 1932, S. 154.

⁸¹ Die verbreitete Ansicht, dass Schiffsartillerie zuerst im Jahr 1338 in der Schlacht von Arnemuiden verwendet worden sei, beruht auf einem Datierungsmissverständnis; vgl. TOUT (wie Anm. 75), S. 668–669.

Fortschritt beim Kriegsgerät kontinuierlich Neues hervorbringe, schreibt der Dichter Jean de Bueil bei der Schilderung der Belagerung von Orléans 1428/29.⁸² Obwohl die Portugiesen mit Hilfe von Schiffsartillerie Teile der marokkanischen Küste unter ihre Kontrolle gebracht hatten⁸³, haben während der Reconquista Pulverwaffen offenbar noch kaum eine Rolle gespielt. Erst die langwierige Eroberung von Granada am Ende des 15. Jahrhunderts wird auf den offensiven Einsatz von Artillerie zurückgeführt, dem die Nasriden nichts entgegen zu setzen hatten. Für ihre Artillerie beschäftigten die kastilischen Könige v.a. ausländische Fachleute.⁸⁴

Hochwirksame Faktoren der Diffusion der Pulverartillerie waren natürlich militärische Auseinandersetzungen und die Erwartung und die Vorbereitung von Kriegen. An fast jedem militärischen Konfliktfeld hat sich also einen Art Rüstungswettlauf entwickelt. Reiches Material bieten z.B. die im Zusammenhang mit dem Hundertjährigen Krieg entstandenen Quellen. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts führten Berichte und Erfahrungen von der Wirksamkeit dieser Waffen dazu, dass überall Städte und Fürsten sehr rasch begannen ihre Arsenalen mit solchen Waffen auszustatten und Fachleute aus vielen Gegenden anzuwerben.⁸⁵ Die Vielzahl einschlägiger Maßnahmen im Zusammenhang mit diesem Rüstungsboom kann hier nicht thematisiert werden. Kritische Variablen für die Herstellung von Schießpulver waren außer der Anwesenheit von Experten auch die Verfügbarkeit von Salpeter, das bald zu einer wichtigen Handelsware wurde⁸⁶, aber auch die Beschaffung der Erze für den Büchsen-guss.

Zur Herstellung des Schießpulvers reichte ein Rezept, d.h. die Kenntnis des Mengenverhältnisses von Salpeter, Schwefel und Holzkohle nicht aus um ein gleichmäßiges, stabiles und im Gebrauch verlässliches Produkt herzustellen. Je nach der Reinheit und Qualität der Grundstoffe, auch nach den jeweils herrschenden atmo-

82 Jean V de Bueil, *Le Jouvenceil* (1466), Prolog : *...que qui ne cesseroit jamais de renouveler les sciences, si trouveroit-on tousjours quelque chose de nouveau ; respoms en oultre que, de jour en jour et de plus en plus, croissent les engins des hommes et renouvellent les manières de faire; (car, ainsi que le temps se renouvelle, ainsi viennent les nouvelletez ;) et sont trouvés de present plusieurs choses et engins subtilz, desquelz les autres n'avoient point d'usage ne de congnoissance.* Hg. von Camille Favre, t. 1, Paris 1887, S. 17.

83 JOHN VOGT: *Saint Barbara's Legions. Portuguese Artillery in the Struggle for Morocco.* *Military Affairs* 41 (1977), S. 176–182; WESTON F. COOK: *Warfare and Firearms in Fifteenth Century Morocco, 1400–1492.* *War & Society* 11 (1993), S. 25–40; zur Bedeutung der Schiffsartillerie für die europäische Expansion vgl. CIPOLLA: *Kanonnen* (wie Anm. 75), S. 99–168.

84 WESTON F. COOK: *The Cannon Conquest of Nasrid Spain and the End of the Reconquista.* *Journal of Military History* 57 (1993), S. 43–70.

85 Zur Errichtung von Arsenalen und zu den Netzwerken von Kanonengießern und Geschützmeistern in Italien vgl. FABRIZIO ANSANI: «Per Infinite Sperientie». *I Maestri dell'Artiglieria nell'Italia del Quattrocento.* *Reti Medievali Rivista* 18/2 (2017). <http://rivista.retimedievali.it> (26.11.2017).

86 BRENDA J. BUCHANAN: *Saltpetre. A Commodity of Empire.* In: *Explosives and the State. A Technological History.* Hg. von BRENDA J. BUCHANAN. Aldershot 2006, S. 67–90; DAVID CRESSY: *Saltpetre. The Mother of Gunpowder.* Oxford UP. 2013.

sphärischen Bedingungen, aber auch nach der Art des Geschützes und der Geschosse verschoben sich die Proportionen und die Art des Pulvers. Erfahrungen und Experimente waren also bei der Herstellung unerlässlich. Der Entwicklung der Pulverwaffen war daher begleitet von der Ausbildung neuer Berufsbilder und Berufsbezeichnungen. Die Hauptzweige waren die Geschützgießer, die oft auch als Glockengießer tätig waren, und die Büchsenmeister für die Herstellung von Pulvern und den Einsatz der Geschütze.⁸⁷ Wie die Alchemisten umgab die Büchsenmeister als Geheimnisträger eine besondere Aura. Sie werden in den Quellen häufig namentlich erwähnt, oft auch mit der Angabe ihrer Herkunft. Vielfach in städtischen Diensten, kamen sie aus vielen Berufen und bald verbreiteten sich spezifische neue Berufsbezeichnungen: z.B. *canonier*, *bombardiere*, *magister sclopi* (Turin 1347), *Donerscutte* für Donnerschütze (Soest 1331), *Buhsengehzer*, *magister bombardarum* (Rom 1359), *maistre de tonnoire* (Lille 1341), *artilhator* (Toulouse 1345). Sie waren sicher die Hauptagenten der Diffusion der verschiedenen Zweige des Geschützwesens. Für Fürsten und Städte war Anwerbung, Abwerbung und institutionelle Bindung dieser Experten eine wichtige Aufgabe. Ihre Kenntnisse des Kriegs- und Geschützwesens, auch der einschlägigen Pionierarbeiten sind in den sog. Büchsenmeisterbüchern, denen Rainer Leng eine vorbildliche Untersuchung gewidmet hat, gesammelt worden. Ihre im Felde benutzten Notizen sind selten erhalten im Unterschied zu repräsentativen Prachthandschriften für hochgestellte Auftraggeber.⁸⁸ Ein berühmtes Beispiel ist der *Bellifortis* (n. 1402) des Konrad Kyeser, von dem die Bibliothek in Göttingen eine reich bebilderte Handschrift besitzt.⁸⁹ Ob die Prachthandschriften als Medien technischen Transfers gelten dürfen, ist allerdings zweifelhaft.

Die in der islamischen Theologie und Rechtslehre begründete Ablehnung jeglicher Neuerungen hat im militärischen Bereich nicht gegolten. Unklar bleibt, ob und seit wann solche Waffen von den Moslems auf der iberischen Halbinsel während der Reconquista eingesetzt worden sind. Umstritten ist der Einsatz von Pulverwaffen bei den Belagerungen von Orihuela (1331), Tarifa (1340) und Algeciras (1342–44).⁹⁰ Zu

87 OTTO HESS: Die fremden Büchsenmeister und Söldner in den Diensten der eidgenössischen Orte bis 1516. Zürich 1920; RAINER LENG: „getruwelich dienen mit Buchsenwerk“. Ein neuer Beruf im späten Mittelalter. Die Büchsenmeister. In: Strukturen der Gesellschaft im Mittelalter. Interdisziplinäre Mediävistik in Würzburg. Hgg. von DIETER RÖDEL und JOACHIM DIETER. Wiesbaden 1996, S. 302–322.

88 RAINER LENG: *Ars belli*. Deutsche taktische und kriegstechnische Bilderhandschriften und Traktate im 15. und 16. Jahrhundert. 2 Bde. Wiesbaden 2002 (Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung. 12/1 und 12/2).

89 Conrad Kyeser aus Eichstätt: *Bellifortis*. 2 Bde. (Faksimile, Transkription und Übersetzung). Hg. von GÖTZ QUARG. Düsseldorf 1967; vgl. auch RAINER LENG: Anleitung Schießpulver zu bereiten, Büchsen zu laden und zu beschießen. Eine kriegstechnische Bilderhandschrift im cgm 600 der Bayerischen Staatsbibliothek. Wiesbaden 2000 (Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung. Band 5).

90 Umstritten ist v.a., ob es sich bei den von (Wurf-?)Maschinen (*engeños*) und ‚Donnerbüchsen‘ (*truenos*) geworfenen Geschossen um Kugeln mit Feuer (Brandsätzen) oder durch Feuer (*nafta*, nicht Pulver) geworfene Kugeln gehandelt hat. Vgl. ROMOCKI: Explosivstoffe (wie Anm. 90), S. 82; RATH-

Beginn des 15. Jahrhunderts setzten sich die marokkanischen Sultane damit gegen die Portugiesen zur Wehr.⁹¹ Später tauchen solche Waffen bei den mamlukischen Herrschern in Ägypten auf.⁹²

Als Reaktion auf die gegnerische Technik sind Pulverwaffen im osmanischen Reich am Ende des 14. Jahrhunderts über die auf dem Balkan eroberten Gebiete eingeführt und seit Beginn des 15. Jahrhunderts erfolgreich eingesetzt worden.⁹³ Schon 1422 belagerte Murad II. Konstantinopel mit riesigen Geschützen, einer Technik, deren Ursprung die damaligen byzantinischen Beobachter in Deutschland vermuteten. Viele weitere Einsätze der osmanischen Artillerie in den folgenden Jahrzehnten sind bekannt. Beim Sieg über das letzte Kreuzfahrerheer bei Varna 1444 haben die osmanischen Heere nicht nur Kanonen sondern auch Handfeuerwaffen eingesetzt.⁹⁴ Der byzantinische Historiker Michael Dukas berichtet von den Verteidigungsvorbereitungen der Byzantiner, bei denen Bronzekanonen bereit gestellt worden seien, die Kugeln von über 600 Pfund Gewicht schießen konnten. Im Vorfeld des Angriffs habe ein ungarischer Kanongießler namens Orban (Urban)⁹⁵ dem byzantinischen Kaiser Konstantin XI. seine Dienste angeboten, sei aber abgewiesen worden, weil der Kaiser keinen ausreichenden Sold angeboten habe und auch die benötigten Rohstoffe nicht hätte bereit stellen können. Kurz darauf hätte sich Orban an den Sultan gewandt, sei bei ihm mit dem vierfachen Sold angestellt worden und habe für ihn riesige Geschütze gegossen. Nachdem damit bei der europäischen Bosphorusfestung Rumeli Hisar ein venezianisches Schiff versenkt worden sei, habe Orban in Edirne (Adrianopel) ein doppelt so großes Geschütz gegossen, das die Griechen ‚Basilika‘ nannten, und das dann mit 60 Ochsen vor 30 Wagen vor Konstantinopel gebracht worden sei.⁹⁶ Auch Michael Kritoboulos berichtet bei den Vorbereitungen des Angriffs auf Konstantinopel von der Anfertigung besonderer Waffen für den Festungskampf.

GEN: Geschütz (wie Anm. 74), S. 669, PARTINGTON: *History* (wie Anm. 68), S. 189–197; JAMES D. LAVIN: *A History of Spanish firearms*. London 1965, S. 39; FRANCISCO JAVIER LÓPEZ-MARTÍN: *Historical and Technological Evolution of Artillery from its Earliest Widespread Use until the Emergence of Mass-Production Techniques*. London 2007, S. 293f.

91 WESTON F. COOK: *Warfare and Firearms in Fifteenth Century Morocco, 1400–1492*. *War & Society* 11 (1993), S. 25–40.

92 DAVID AYALON: *Gunpowder and firearms in the Mamluk kingdom. A challenge to a mediaeval society*. London 1976; COOK: *Warfare and Firearms* (wie Anm. 91).

93 DJURDICA PETROVIC: *Fire-arms in the Balkans on the Eve of and after the Ottoman Conquests of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. In: *War, Technology and Society in the Middle East*. Hgg. von VERNON J. PARRY und MALCOLM E. YAPP. London 1975, S. 164–194.

94 GÁBOR ÁGOSTON: *Firearms and Military Adaptation. The Ottomans and the European Military Revolution, 1450–1800*. *Journal of World History* 25/1 (2014), S. 85–124.

95 Chalkokondyles behauptet, er sei ein Walache bzw. Daker gewesen: Laonikos Chalkokondyles: *The Histories*. Übers. von ANTHONY KALDELLIS. 2 Bd.e. Cambridge MA 2014, lib. VIII, 6; vgl. lib. V, 15–16 über die Geschichte der Artillerie.

96 Doukas: *Historia Byzantina. Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks* [ch. 34–35]. Übers. von HARRY MAGOULIAS. Detroit 1975, ch. 35, S. 200f.

Dazu ließ er noch alle möglichen Wurfmaschinen zur Zertrümmerung der Mauer anfertigen, sowohl die normalen als auch die bekannten ganz neuartigen Steingeschütze, eine staunenswerte und selbst für das Ohr ungläubliche Sache, wie ihre Erprobung bewies, die wirklich imstande waren, alles zu zertrümmern.⁹⁷

Der Sultan, dem auch die Erfindung eines Mörsers zugeschrieben wird, bediente sich dabei der Expertise von Geschützmeistern, die noch keine die neuen Waffen bezeichnende Berufsbezeichnung tragen (gr. *mechanopoioi*). Sie versprachen den Guss eines starke Mauern brechenden Geschützes, „eine ungeheuerliche Sache schon für das Auge, für das Ohr aber gänzlich ungläublich und schwer vorstellbar.“ Kritobulos beschreibt die Herstellung dieses neuartigen Riesengeschützes und bestätigt am Schluß des Berichtes innovativen Charakter dieser Waffe: „Es findet sich aber auch kein alter Name für dieses Geschütz, es sei denn, man bezeichnete es als ‚Städteeroberer‘ oder ‚Schleudermaschine‘.“⁹⁸ Obwohl die Berichte über die Belagerung und den Fall von Konstantinopel im Frühsommer 1453 voll von Nachrichten über den Dauerbeschuss der Mauern durch große Geschütze sind, dem Byzantiner nichts entgegenzusetzen hatten, wird heute bezweifelt, dass der Einsatz der schweren osmanischen Artillerie für die Eroberung entscheidend war.⁹⁹ Edward Gibbon erzählt 1776 diese Geschichte so, als ob Konstantinopel durch den Verrat von europäischen Experten gefallen sei und überhaupt Europa durch die Aufdeckung des Pulvergeheimnisses seine Vormachtstellung gegenüber den asiatischen Reichen verloren habe.¹⁰⁰ Auch Carlo Cipollas These von dieser der raschen Entwicklung im 15. Jahrhundert folgenden Stagnation der Artillerieentwicklung bei den Osmanen aufgrund ihrer Konzentration auf sehr schwere Geschütze zu Lasten beweglicher Artillerie, kann nicht mehr gehalten werden.¹⁰¹

97 Mehmet II. erobert Konstantinopel. Die ersten Regierungsjahre des Sultans Mehmet Fatih, des Eroberers von Konstantinopel 1453. Das Geschichtswerk des Kritobulos von Imbros, übers., eingel. und erkl. von DIETHER RODERICH REINSCH, Graz 1986 (Byzantinische Geschichtsschreiber Bd. 17), S. 74f.

98 Kritobulos (wie Anm. 97) c. 29, S. 82–87; KELLY DEVRIES: Gunpowder Weaponry at the Siege of Constantinople, 1453. In: War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries. Hg. von YAACOV LEV. Leiden 1997 (The Medieval Mediterranean 9), S. 343–62; vgl. ALAN WILLIAMS: Ottoman Military Technology. The Metallurgy of Turkish Armour. In: War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries. Hg. von YAACOV LEV. Leiden 1997 (The Medieval Mediterranean 9), S. 363–387.

99 DOUKAS: Historia Byzantina (wie Anm. 96), ch. 38, S. 215f.; vgl. die Aufstellung der Artillerie bei AGOSTINO PERTUSI: La caduta di Constantinopoli. I: Le testimonianze dei contemporanei. Mailand 1999 (Fondazione Lorenzo Valla), S. LXXIV–LXXV; KELLY DEVRIES: Gunpowder Weaponry at the Siege of Constantinople, 1453. In: War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries. Hg. von YAACOV LEV. Leiden 1997 (The Medieval Mediterranean 9), S. 343–62; dagegen: FRANZ TINNEFELD: Zur Bedeutung schwerer Geschütze bei der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453. In: Sine ira et studio. Hg. von UTA LINDGREN. Kallmünz 2001, S. 51–63.

100 EDWARD GIBBON: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, London 1830, S. 1194; vgl. dagegen HANS DELBRÜCK: Kriegskunst IV (wie Anm. 70), S. 45.

101 CIPOLLA: Kanonen (wie Anm. 75), S. 102; im Anschluss an AYALON: Gunpowder (wie Anm. 92); STEPHEN CHRISTENSEN: European-Ottoman Acculturation in the Late Middle Ages. In: War and peace

In den sog. Türkenkriegen gegen das expandierende osmanische Reich versprach Venedig 1472/73 dem Turkmenenherrscher Uzun Hasan die Lieferung von Geschützen und die Entsendung von Artilleristen. Auch der persische Schah Ismail I. aus der Dynastie der Safawiden bat seit 1502 in Venedig mehrmals um Kanonen und Geschützgießer. Nach der großen Niederlage gegen die Osmanen unter Sultan Selim I. bei Tschaldiran im August 1514 begann Ismail mit Hilfe fremder Experten mit dem Aufbau einer schlagkräftigen Artillerie und eines Infanteriekorps. Auch hier hat die militärische Herausforderung durch die Artillerie der osmanischen Herrscher zur Begründung eines weiteren *Gunpowder Empire* geführt.¹⁰²

In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts waren die Pulverwaffen eher klein und relativ wirkungslos, und sie werden in Kampfberichten nur beiläufig erwähnt. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ist von der schlachtentscheidenden Wirksamkeit der großen Geschütze und von der Veränderung des Kriegsgeschehens schon öfter die Rede. Nach Art der Humanisten gibt sich Francesco Petrarca um 1360 überrascht, dass die mit schrecklichem Donner geworfenen (Pfeil-?)Geschütze der klassischen Antike nicht schon bekannt gewesen seien. Einige schrieben die Erfindung zwar dem Archimedes zu, aber diese pestartige Erfindung sei leider jüngeren Datums. Diese Geschütze seien jetzt so gewöhnlich wie andere Waffenarten und hätten sich wie alle verderblichen Künste sehr rasch verbreitet.¹⁰³ Schießpulver und Geschütze als Teufelszeug wurden seit dem Ende des 14. Jahrhunderts zu einem literarischen Klischee.¹⁰⁴ In dem erwähnten Lemma *horologium* behandelt Giovanni Tortelli auch die ‚Bombarde‘ als eine bewundernswerte Neuerung mit einem neuen Namen, deren Erfinder verflucht werden solle.¹⁰⁵ Seit dieser Zeit hat man den grundlegenden Wandel der Kriegführung durch die Pulverwaffen realisiert. Die modernen Kriege waren mit den historischen Kriegen nicht mehr zu vergleichen, und die klassische Frage nach den ‚ersten Urhebern‘ drängte sich auf. Vielfach suchte man die Urheber bei den Deutschen, aber damit war die Frage, wer das Schwarzpulver erfunden hatte nicht erledigt. Die Bedeutung der Innovation legte die Vorstellung von einem Geistesblitz bzw. einem Geniestreich nahe. Das geflügelte Wort von Menschen, die „das Pulver nicht erfunden haben“, bestätigt das indirekt. Varianten der seit dem 15. Jahrhundert und bis heute äußerst langlebigen Legende von

in the Middle Ages. Hg. von BRIAN PATRICK MCGUIRE. Kopenhagen 1987, S. 227–251; GÁBOR ÁGOSTON: *Guns for the Sultan. Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), New York 2005; Gábor Ágoston: *Ottoman Artillery and European Military Technology in the Fifteenth to Seventeenth Centuries*. *Acta Orientalia Scientiarum Hungaricae* 47/1–2 (1994), S. 15–48.

102 RUDI MATHEE: *The History of Firearms in Persia* (1999, 2012). In: *Encyclopedia Iranica*, hier nach: iranicaonline.org [12.02.2019]; WILLEM FLOOR: *Safavid Government Institutions*. Costa Mesa CA 2001, S. 188–199, 257f.

103 Francesco Petrarca: *De remediis utriusque fortunae* (wie Anm. 1), lib. I. dial. 99.

104 JOHN MIRFIELD um 1390: *instrumento illo bellico sive diabolico quod vulgariter dicitur gonne*, zit. nach JOHN R. HALE: *Renaissance War Studies*. London 1983, S. 394.

105 KELLER: *Renaissance Humanist* (wie Anm. 6), S. 350.

einem alchemistisch bewanderten, schwarzen' Mönch, der bei Experimenten mit Pulvermischungen in einem Kloster in Freiburg/Br. das Schießpulver erfunden haben soll, sich dabei aber selbst in die Luft gesprengt habe, fanden daher leicht Verbreitung.¹⁰⁶ Der legendäre Berthold Schwarz hatte das sprichwörtliche Erfinderpech, aber – beflügelt von der Begeisterung für nationale Heroen – hat man ihm im Jahr 1855 in Freiburg im Br. ein Denkmal errichtet. Die äußerst zähe Berthold-Geschichte findet sich in einer merkwürdigen Variante auf der frz. Wikipedia-Seite so: Berthold habe zwar nicht das Pulver erfunden, wohl aber Bronzeröhren als Geschützläufe entwickelt.¹⁰⁷

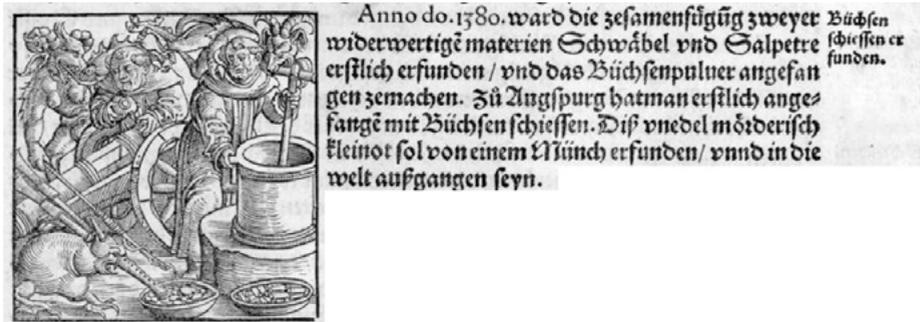


Abb.8: „Bűchsenschießen erfunden“ aus: Johann Stumpf: Gemeiner loblicher Eydgnofchafft Stetten [...] Chronik [...], Zürich 1548, XIII/c. 4, Bd. 2, S. 419.

Transfer von Wissen durch Codierung von Wissen oder von Kulturtechniken, v.a. also durch Texte, durch Manuskripte und Bücher haben in den drei vorangehenden Fallstudien zu Brillen Uhren und Kanonen im Spätmittelalter noch kaum eine Rolle gespielt. Akteure von Diffusionsvorgängen waren im Spätmittelalter fast immer Menschen mit bestimmten praktischen Kompetenzen. Auf diese Weise ist ein weiträumiger, dann auch Grenzen überschreitender, europäischer Markt für technische Expertise entstanden.¹⁰⁸

Wie erwartet, war der zunftgebundene, handwerkliche Bereich an den hier besprochenen Innovationen kaum beteiligt. Schutzvorschriften und Privilegien, etwa

106 HANS JÜRGEN RIECKENBERG: Berthold, der Erfinder des Schießpulvers. Eine Studie zu seiner Lebensgeschichte. Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954), S. 316–332; DERS.: ‚Berthold‘. In: NDB 2. Hg. von der HISTORISCHEN KOMMISSION BEI DER BAYRISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. Berlin 1955, Band 162; GERHARD W. KRAMER: Berthold Schwarz. Chemie und Waffentechnik im 15. Jahrhundert. In: Deutsches Museum. Abhandl. u. Berichte N.F. Bd. 10. München 1995.

107 Wikipedia frz. s.v. „Artillerie“: *Contrairement à la légende, le moine Berthold Schwartz (1310 - 1384) n'a pas inventé la poudre mais il a conçu et développé les premiers tubes en bronze.*

108 STEPHAN R. EPSTEIN: Transferring Technical Knowledge and Innovating in Europe, c.1200–1800. In: Technology, Skills and the Pre-Modern Economy in the East and the West. Hgg. von M. PRAK und JAN L. VAN ZANDEN. Leiden 2013, S. 25–67; das gilt auch dann, wenn bei den hier erörterten Techniken Gesellenwanderungen nicht bedeutsam waren.

für das Schleifen von Glas, ließen sich allenfalls regional durchsetzen. Der sehr rasch einsetzende massenhafte Handel mit Brillen ließ sich kaum kontrollieren. Die Herstellung von Uhren und von Pulverwaffen hätte sich wegen der wirtschaftlichen und politischen Macht der Nachfragenden nicht beschränken lassen. Möglichkeiten einer protektionistischen Politik gab es kaum. Erkennbar gefördert wurden Diffusionsprozesse von Interessen an Neuem, Prestigekonkurrenz und im Fall der Pulverwaffen Sicherheitsbedürfnissen. Konkurrenz hat sicher auch zu technischen Rekombinationen bzw. Nacherfindungen und neuartigen Anwendungen, also technischen Fortschritten geführt. Sehr deutlich fällt Oberitalien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts als Zentrum spätmittelalterlicher technischer Innovationen auf. Erstaunlich ist das durchweg hohe Tempo der Diffusionsprozesse, die so gar nicht Vorstellungen von einem vergleichsweise gemächlichen Mittelalter entsprechen. Die europaweite Verbreitung der drei hier betrachteten Innovationen hat jeweils weniger als eine Generation gedauert.

Falk Eisermann

Zu den Reichweiten des frühesten Buchdrucks

Eine Problemstellung¹

Weiter hilft es, die Kraft, den Einfluß und die Folgen der Erfindungen zu beachten; die tritt am klarsten bei jenen dreien hervor, die im Altertum unbekannt waren, und deren Anfänge, wenn gleich sie in der neueren Zeit liegen, doch dunkel und ruhmlos sind: die Buchdruckerkunst, das Schießpulver und der Kompaß. Diese drei haben nämlich die Gestalt und das Antlitz der Dinge auf der Erde verändert.

Francis Bacon, «Novum Organum» (1620)²

1

Dunkel und ruhmlos mögen die Anfänge des Buchdrucks gewesen sein, unbeobachtet blieben sie nicht. Vom Frankfurter Reichstag im Oktober 1454 wusste Enea Silvio Piccolomini über einen *vir mirabilis* zu berichten, der ihn sehr beeindruckt haben muss.³ Die wichtigste Nachricht zu dem Anonymus fasste Enea sechs Monate später, am 12. März 1455, in einem Brief aus Wiener Neustadt an Kardinal Juan de Carvajal folgendermaßen zusammen: Der Mann habe in Frankfurt Quinternionen verschiedener Bibeldbücher zur Schau gestellt, die ganz gleichmäßig, in sauberer und korrekter Schrift ausgeführt waren; er, Enea, habe mit eigenen Augen einige lose Blätter dieser Lagen gesehen, weitere Teile der Bibel seien an den Kaiserhof gebracht worden. 158 oder gar 180 Exemplare des Buchs seien fertiggestellt, doch bezweifle er, eines davon für Carvajal besorgen zu können, denn alle Exemplare seien bereits vor der Vollendung verkauft gewesen. Wir wissen nicht, um wen es sich bei jenem *vir mirabilis* gehandelt haben mag: um Johannes Gutenberg selbst, seinen Kompagnon Johannes Fust oder um Peter Schöffer? Auch geht aus dem Brief – anders als gemeinhin angenommen

¹ Gewidmet sei dieser Beitrag dem Andenken an meinen Göttinger Lehrer, Münsteraner Chef und Berliner Freund Volker Honemann (*19.9.1943, †28.1.2017), dessen einschlägiger Vortrag „On Literary Success in the Middle Ages“ (Oxford 1994) leider ungedruckt geblieben ist.

² Francis Bacon: Neues Organon. Lateinisch-deutsch. Hg. und mit einer Einleitung von WOLFGANG KROHN. Band 1. Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek. Band 400), S. 270, hier zitiert nach ANJA HILL-ZENK und FELIX SPRANG: Kontinentaleuropäisch-englischer Wissenstransfer und das gedruckte Buch in der englischen Renaissance. In: Innovation durch Wissenstransfer in der Frühen Neuzeit. Hgg. von JOHANN ANSELM STEIGER u.a. Amsterdam/New York 2010 (Chloe. Band 41), S. 209–248, zit. S. 224.

³ Vgl. ERICH MEUTHEN: Ein neues frühes Quellenzeugnis (zu Oktober 1454?) für den ältesten Bibeldruck. Enea Silvio Piccolomini am 12. März 1455 aus Wiener Neustadt an Kardinal Juan de Carvajal. Gutenberg-Jahrbuch 1982, S. 108–118. Wichtige Nachträge und Korrekturen, denen ich hier folge, bei MARTIN DAVIES: Juan de Carvajal and Early Printing: The 42-line Bible and the Sweynheim and Pannartz Aquinas. The Library 6th ser. 18 (1996), S. 193–215.

wird – nicht hervor, dass Enea dem Mann persönlich begegnete; wahrscheinlicher ist, dass glaubwürdige Informanten ihm von dieser Person und ihren Errungenschaften berichtet hatten. Gleichwohl ist sein Brief eine aus gutem Grund vielzitierte, mehrmals edierte und übersetzte und in ihrer Bedeutung nicht zu überschätzende Quelle. Knapp 25 Jahre nach dem Ereignis wurde sie bereits in einer von Eneas frühen gedruckten Briefsammlungen erstmals publiziert, jedoch erst 1982 in die Gutenbergforschung eingeführt.⁴ Heute gilt sie als die früheste sekundäre Quelle zur Erfindung des Buchdrucks und als ein wesentlicher Datierungsanhalt für die Entstehungsumstände der Gutenberg-Bibel.⁵ Und freilich enthält der Brief des späteren Papstes mit der Bemerkung über die Auflagenhöhe und über die Nachfrage nach diesem neuartigen Werk einen ersten Hinweis auf die Reichweiten des frühesten Buchdrucks.

Die Virulenz der Frage nach den Reichweiten des frühesten Buchdrucks zeigt sich erst recht, wenn auch in anderer Ausprägung, an einem Ereignis, das bald nach dem Ende des Inkunabelzeitalters stattfand. Am 22. Juni 1509 versammelten sich in Nürnberg einige der Urheber des größten Druckunternehmens des 15. Jahrhunderts, namentlich Sebald Schreyer, Lazarus Holzschuher, Sebastian Kammermeister und Michael Wolgemut, um eine Endabrechnung über Druck und Verkauf der im Jahr 1493 zunächst in lateinischer und dann auch in deutscher Sprache erschienenen «Schedelschen Weltchronik» aufzusetzen.⁶ Aus über 30 Orten lagen ihnen Vertriebs- und Lagerdaten vor, und die Rechnung zählt mehr als 1100 Exemplare der Chronik auf. Die meisten davon waren indes unverkauft geblieben, weil der Vertrieb laienhaft organisiert und nach dem Erscheinen der neu formatierten Augsburger Raub- bzw. Nachdrucke von 1496 und 1500 weitgehend zusammengebrochen war.⁷ So geriet das ambitionierteste Großprojekt der deutschen Inkunabelzeit aus merkantiler Sicht zu einem grandiosen Flop. Die 1509 aufgesetzte, detaillierte Abrechnung jedoch stellt, wie der Piccolominibrief, eine bedeutende Quelle für eine zukünftige Belegsammlung zu den Reichweiten des frühesten Buchdrucks dar.

Von Gutenberg zu Hartmann Schedel: Die Episoden um die berühmtesten Drucke des 15. Jahrhunderts habe ich ausgewählt, weil das Schreiben Enea Silvios und die

⁴ Vgl. DAVIES: Carvajal (wie Anm. 3), S. 195. Erstdruck des Briefs in: Enea Silvio Piccolomini, «Epistolarum saeculares et pontificales». [Köln: Arnold ter Hoernen, um 1480] (GW M33663). – GW: Gesamtkatalog der Wiegendrucke. 2. Aufl. Band 1–7 Stuttgart/New York 1968. Band. 8ff. Stuttgart u.a. 1978ff. Zitiert als GW + Nummer für die im gedruckten GW erschienenen Beschreibungen. GW + M-Nummer bzw. GW-Nummern mit nachgestelltem Großbuchstaben „N“ markieren Druckbeschreibungen, die vorerst nur in der Datenbank www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de enthalten sind.

⁵ GW 4201.

⁶ Vgl. PETER ZAHN: Die Endabrechnung über den Druck der Schedelschen Weltchronik (1493) vom 22. Juni 1509. Text und Analyse. Gutenberg-Jahrbuch 1991, S. 177–213.

⁷ GW M40784 und M40796 (Nürnberger Ausgaben); M40779, M40782 und M40786 (Augsburger Nachdrucke). Vgl. zuletzt CHRISTOPH RESKE: Die Produktion der Schedelschen Weltchronik in Nürnberg – The Production of Schedel's Nuremberg Chronicle. Wiesbaden 2000 (Mainzer Studien zur Buchwissenschaft. Band 10); BERND POSSELT: Konzeption und Kompilation der Schedelschen Weltchronik. Wiesbaden 2015 (MGH Schriften. Band 71).

Abrechnung zur Schedelchronik die gesamte Inkunabelzeit überspannen und zu den Kernfragen meines Beitrags hinführen. Diese Fragen lauten: Lässt sich der Begriff der Reichweite mit methodischem und inhaltlichem Gewinn auf die Überlieferung des frühesten Buchdrucks anwenden? Und: Welches Instrumentarium wird benötigt, um geographische, kulturelle, literarische, ökonomische, sozial- und bildungsgeschichtliche Reichweiten, Rezeptionen und Implikationen des Buchdrucks einzuschätzen, vielleicht sogar zu messen und kritisch zu beurteilen?

Als Inkunabelkundler beschäftigen mich vorrangig Probleme der Beschreibung und Interpretation konkreter Überlieferungsbefunde und der adäquaten analytisch-deskriptiven Terminologie. Zwischen der Inkunabelforschung auf der einen Seite und der Anwendung und Auswertung ihrer Ergebnisse durch ihre Hauptnutzkerkreise, vornehmlich die Vertreterinnen und Vertreter der akademischen Philologien und der geschichtswissenschaftlichen Fächer, besteht indes ein gewisses Kommunikationsproblem, das zu mildern auch ein Anliegen des vorliegenden Beitrags ist. Vereinfacht gesagt ist dieser als Plädoyer für eine differenzierte überlieferungsgeschichtliche Betrachtungsweise bei der Analyse von frühen Drucken zu verstehen. Zur Verdeutlichung sollen zunächst einige terminologische Probleme angesprochen werden (2.), um dann einen Katalog konkreter Kategorien zur genaueren Feststellung der Reichweiten früher Drucke vorzuschlagen (3.) und zuletzt einen methodischen Ausblick zu wagen (4.).

2

Bei der wissenschaftlichen (und viel mehr noch bei der populärwissenschaftlichen) Darstellung medien- und literarhistorischer Prozesse und bei Analysen von Inkunabeln und auffälligen textuellen und buchgestalterischen Phänomenen der Inkunabelzeit werden in geradezu reflexhafter Regelmäßigkeit bestimmte Schlagwörter und pauschalisierende Beschreibungskategorien verwendet. Das bekannteste Schlagwort ist wohl das von der Medienrevolution der Gutenbergzeit.⁸ Der Gebrauch dieses Stereotyps speist sich zu einem erheblichen Teil aus außerfachlichen Erwägungen, doch will ich an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Aber auch in fachspezifischen Diskursen erweist sich die Verwendung des Begriffs oftmals als eine weitgehend der

⁸ Nur einige Beispiele: Gutenberg aventur und kunst. Vom Geheimunternehmen zur ersten Medienrevolution. Katalog zur Ausstellung der Stadt Mainz anlässlich des 600. Geburtstages von Johannes Gutenberg. 14. April – 3. Oktober 2000. Hg. von der Stadt Mainz. Mainz 2000; ANDREAS WÜRGLER: Medien in der frühen Neuzeit. München 2009 (Enzyklopädie deutscher Geschichte. Band 85), Kap. „Medienrevolutionen des 15. Jahrhunderts“ (S. 7–16); HEINZ SIEBURG: Gutenberg als Medienrevolution. In: Medien des Wissens. Interdisziplinäre Aspekte von Medialität. Hg. von GEORG MEIN und HEINZ SIEBURG. Bielefeld 2011 (Literalität und Liminalität. Band 4), S. 99–114; BERND ROECK: Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance. München 2017, Kap. 24: „Medienrevolution“.

adäquaten Kontextualisierung entbehrende Retroprojektion. Typisch ist etwa die folgende Charakterisierung der vermeintlichen Medienrevolution des 15. Jahrhunderts: „Durch ihre massenhafte Vervielfältigung erlangten Bilder und Texte nicht nur eine völlig neue geographische und soziale Reichweite; sie fanden auch zu neuen Text-Bild-Medien wie dem illustrierten Flugblatt und bimedialen Gattungen wie dem Emblem zusammen“.⁹ Das ist sowohl terminologisch, etwa in dem für das 15. Jahrhundert anachronistischen Adjektiv „massenhaft“, als auch von den Mediengattungen her – Stichwort „Emblem“ – aus der Perspektive des 17. Jahrhunderts gedacht und trägt den Realitäten der Inkunabelzeit keine Rechnung.¹⁰ Die Erwähnung des illustrierten Flugblatts weist auf eine in der Forschung häufig anzutreffende Überschätzung dieses Mediums für den fraglichen Zeitraum.¹¹ Will man dem 15. Jahrhundert partout eine medial hervorgerufene Bilderflut konzedieren, so darf man den Tsunami von Texten, von oftmals ganz bilderlosen Texten, den der Buchdruck hervorbrachte, nicht unerwähnt lassen und vor allem nicht ohne angemessen differenzierende Perspektive betrachten. Als text- und überlieferungsgestützt operierende Disziplin hat die Inkunabelkunde den Begriff der Medienrevolution niemals mit demselben Enthusiasmus aufgegriffen, der bis heute im Feuilleton und in Teilen der kulturalistischen Forschung anzutreffen ist.¹² Anlässlich des 550. Todestages von Johannes Gutenberg haben im Jahr 2018 eine Reihe von Jubiläumsfeierlichkeiten stattgefunden, bei denen – allen Warnungen zum Trotz – der unreflektierte, von den überlieferungsgeschichtlichen Fakten nicht gestützte Gebrauch des Begriffs der Medienrevolution erneut eine Rolle gespielt hat. Es geht aber nicht an, dass das längst als obsolet erkannte Schlagwort in seriösen fachwissenschaftlichen Studien weiterhin unbekümmerte Verwendung findet.

Ein anderer problematischer Topos, der für unseren Zusammenhang von Belang ist, ist die in der Nachfolge von ELIZABETH EISENSTEIN hartnäckig propagierte ‚Sta-

9 BIRGIT EMICH: Bildlichkeit und Intermedialität in der Frühen Neuzeit. Eine interdisziplinäre Spurensuche. *Zeitschrift für Historische Forschung* 35 (2008), S. 31–56, zit. S. 51.

10 Zu den Auflagenhöhen und zur Verbreitung von frühen Einblattgedrucken vgl. FALK EISERMANN: Fifty Thousand Veronicas. Print Runs of Broadsheets in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries. In: *Broadsheets. Single-Sheet Publishing in the First Age of Print*. Hg. von ANDREW PETTEGREE. Leiden/Boston 2017 (Library of the Written Word. Band 60), S. 76–113.

11 Vgl. FALK EISERMANN: Mixing Pop and Politics: Origins, Transmission, and Readers of Illustrated Broad-sides in Fifteenth-Century Germany. In: *Incunabula and their Readers. Printing, Selling and Using Books in the Fifteenth Century*. Hg. von KRISTIAN JENSEN. London 2003, S. 159–177, 266–271.

12 Vgl. FRIEDER SCHANZE: Der Buchdruck eine Medienrevolution? In: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Hg. von WALTER HAUG. Tübingen 1999 (Fortuna Vitrea. Band 16), S. 286–311; FALK EISERMANN: Bevor die Blätter fliegen lernten. Buchdruck, politische Kommunikation und die ‚Medienrevolution‘ des 15. Jahrhunderts. In: *Medien der Kommunikation im Mittelalter*. Hg. von KARL-HEINZ SPIESS. Stuttgart 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte. Band 15), S. 289–320.

bilität des gedruckten Textes‘.¹³ Diese Vorstellung wurde wohl als Gegensatz zu einer kategorial angenommenen Instabilität nichtgedruckter Texte installiert und wird in der Forschung unverdrossen nachgeplaudert. Indes beruht sie nicht auf empirisch erhobenen und nachvollziehbaren Befunden, sondern stellt ein pauschalisierendes Vorurteil dar, weil sie den vielfach dokumentierten Sachverhalt übersieht, dass die Drucklegung einer bestimmten Schrift keineswegs sogleich und allerorten eine autoritative Textgestalt nach sich gezogen hat. Im Gegenteil: Der Buchdruck hat nicht bewirkt, dass alle von ihm erfassten Texte in irgendwie genormter, einheitlicher Gestalt in der Fläche reproduziert wurden. „Einer Überprüfung am Gegenstand hält die These von einer vermeintlichen Zweiteilung von den varianten Handschriften des Mittelalters und den festen Drucken der Neuzeit nicht stand“.¹⁴ Die Verfechter der Stabilitätsthese nehmen aber die Vielfalt der Überlieferungsgeschichten des 15. und 16. Jahrhunderts und der Ergebnisse, die ihre These widerlegen, kaum zur Kenntnis. Schon die minutiös erforschte textliche Varianz der erhaltenen Exemplare der Gutenbergbibel würde ihnen zu denken geben.¹⁵ Bekannte und weniger bekannte Beispiele textlicher Instabilitäten im frühesten Buchdruck lassen sich in großer Zahl anführen. Nur einige: In Guillaume Fichets Ausgabe von Kardinal Bessarions «Epistolae et orationes» aus dem April 1471 wurden Exemplare für verschiedene weltliche und geistliche Herrscher jeweils mit individuellen handschriftlichen wie gedruckten Widmungen versehen.¹⁶ Für die Überlieferung der «Consolatio Philosophiae» in Handschriften wie Drucken wurde kürzlich festgestellt, „dass die Texttradition (...) in der mittelalterlichen Latinität und den volkssprachigen Literaturen in immer neuen Aneignungs-, Übertragungs- und Vermittlungsansätzen dauerhaft präsent gehalten werden konnte“.¹⁷ Unter den drei Dutzend Inkunabelausgaben von Werner Rolewicks

13 ELIZABETH EISENSTEIN: *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe.* Cambridge u.a. 1979. Zur kontroversen Diskussion – die in der deutschen Forschung nicht angekommen ist – vgl. vor allem ANTHONY GRAFTON u.a.: *How Revolutionary was the Print Reformation?* *American Historical Review* 107 (2002) AHR Forum, S. 84–128.

14 SEBASTIAN SPETH: (Para-)Textuelle Werkrevision. Konsequenzen einer Literaturgeschichte als Überlieferungsgeschichte. *Editio* 30 (2016), S. 53–70, zit. S. 61. Eine gründliche Erledigung des Mythos von der textlichen Stabilität bei CRAIG KALLENDORF: *The Protean Virgil. Material Form and the Reception of the Classics.* Oxford 2015, S. 10–21.

15 Vgl. PAUL NEEDHAM: *The Text of the Gutenberg Bible.* In: *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno II: Seminario internazionale Roma – Viterbo, 27 – 29 giugno 1985.* Hg. von GIOVANNI CRAPULLI. Rom 1984, S. 43–84.

16 GW 4184. Vgl. MARGARET MESERVE: *Patronage and Propaganda at the First Paris Press: Guillaume Fichet and the First Edition of Bessarion’s «Orations against the Turks».* *Papers of the Bibliographical Society of America* 97 (2003) S. 521–588.

17 MANFRED EIKELMANN und ARNE SCHUMACHER: *Paratexte in der Klassiker-Rezeption – Zum experimentellen Textstatus der spätmittelalterlichen deutschen Übersetzungen der Consolatio Philosophiae des Boethius.* In: *Historische Sprachwissenschaft als philologische Kulturwissenschaft. Festschrift für Franz Lebsanft zum 60. Geburtstag.* Hg. von MICHAEL BERNSEN u.a. Göttingen 2015, S. 545–564, zit. S. 545.

«Fasciculus temporum» – vom besten Kenner der Materie charakterisiert als „ein ungeheurer Erfolg (...), wohl einer der größten der frühen Buchdruckgeschichte“¹⁸ – stimmen in Text wie Illustrationen keine zwei Ausgaben genau miteinander überein, doch wurde bisher nicht der Versuch gewagt, die überlieferungsgeschichtliche Komplexität dieses nun in der Tat massenhaft überlieferten und mit einem besonderen Reichweitenprofil aufwartenden Werks umfassend darzustellen. Ähnliches gilt für Poggios «Facetiae», deren Drucke in einer ganzen Reihe von sehr unterschiedlichen Redaktionsstufen vorliegen.¹⁹ Die Beispiele ließen sich fast beliebig vermehren; auf einen besonders auffälligen Beleg textlicher Instabilität im frühesten Buchdruck, die «Revelationes» der Birgitta von Schweden, gehe ich noch ein.

Diese und viele andere Titel zeigen innerhalb der frühen Drucküberlieferung multiple, differenzierte, komplexe, auch widersprüchliche Prozesse von Textdynamik und Varianz, angesichts derer jede Hoffnung auf eine umfassende textliche Stabilität, die diesen Namen verdient, aufzugeben ist. So lässt sich entgegen landläufiger Annahmen im frühen Buchdruck das Fortleben traditioneller überlieferungsgeschichtlicher Abläufe aus der Handschriftenzeit beobachten, bis hinunter auf die Ebene des Einzelexemplars. Die beharrlich als Faktum präsupponierte ‚Stabilität des gedruckten Textes‘ erweist sich bei genauem Hinsehen als eine Chimäre, eine Simplifikation, die auf Unkenntnis der Vielschichtigkeit textueller Wandlungsprozesse im frühen Buchdruck beruht und letzten Endes auf das Engste mit der Wunschvorstellung von einer durch den Buchdruck ausgelösten medialen Revolution verbunden erscheint. Aber es ist offenkundig, dass die überlieferungsgeschichtlichen Realitäten des frühen Druckzeitalters noch immer auf unzureichender Methoden- und Materialbasis diskutiert werden. Das Operieren mit solchen Stereotypen bedeutet letztlich nichts anderes als eine Kapitulation vor der unüberschaubaren Menge an Material, das für eine adäquate Analyse der vielen Textgeschichten der Inkunabelzeit heranzuziehen wäre.

Ausgangs- und Kristallisationspunkt meiner Überlegungen zur Reichweite gedruckter Texte im späten Mittelalter waren aber nicht vorrangig Begriffe wie ‚Medienrevolution‘ oder ‚Stabilität‘, obwohl auch sie eng mit unserem Thema verbunden sind, sondern der ähnlich schwierige Begriff des Erfolgs. Er spielt in der Forschung eine wichtige, allerdings eher klandestine Rolle, erfreut sich regen, oft ganz beiläufigen Gebrauchs, kommt aber nur selten mit definitorischen Vorklärungen daher. Nach meinem Eindruck können die Begriffe ‚Erfolg‘ und ‚Reichweite‘ bei kontextuell fundierter und überlieferungsgeschichtlich argumentierender Beweisfüh-

18 PETER JOHANEK: Geschichtsüberlieferung und ihre Medien in der Gesellschaft des späten Mittelalters. In: Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur. Hgg. von CHRISTEL MEIER u.a. München 2002 (Münstersche Mittelalter-Schriften. Band 79), S. 339–357, zit. S. 356.

19 Vgl. LOTTE HELLINGA: Texts in Transit. Manuscript to Proof and Print in the Fifteenth Century. Leiden/Boston 2014 (Library of the Written Word. Band 38), Kap. 6 „Poggio’s *Facetiae* in Print“ (S. 168–200).

rung zwar brauchbare Interpretationskategorien für die Historiographie des frühen Druckzeitalters abgeben. Zumindest der Erfolgsbegriff aber wird bislang zu plakativ, zu beliebig verwendet – der Begriff der Reichweite, soweit ich sehe, noch kaum. Das liegt daran, dass kein methodisches Instrumentarium zur Messung von Erfolgen oder Reichweiten bestimmter Autoren und Texte existiert.

Man muss nicht lange nach einschlägigen Titeln suchen, die sich des Erfolgsbegriffs bedienen.²⁰ Neben literarhistorischen liegen auch bibliographische und bibliometrische Arbeiten vor, die den Begriff im Titel führen.²¹ Aus demselben Wortfeld stammen Termini wie „Massenmedium“, „Bestseller“, „Verkaufs-“ oder „Überlieferungsschlager“ und das ubiquitäre Epitheton „populär“.²² Die Verwendung solcher Etiketten mag bei der Lektüre der jeweiligen Beiträge nachvollziehbar sein oder auch nicht. Ich bin indes überzeugt davon, dass sie vorrangig eine rhetorische Strategie darstellt, mittels derer Autorinnen und Autoren der unterschiedlichsten Fächer ihre eigenen Forschungsinteressen intrinsisch zu begründen und aufzuwerten versuchen. Mit Definitionen, Abgrenzungen, Begründungen und Problematisierungen mögen sich dabei nur Wenige aufhalten.²³ Die verwendeten Termini müssen freilich einer

20 HANS-JOACHIM KOPPITZ: Zum Erfolg verurteilt. Auswirkungen der Erfindung des Buchdrucks auf die Überlieferung deutscher Texte bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Gutenberg-Jahrbuch 1980, S. 67–78; ANNELIESE SCHMITT: Literarische und verlegerische Bucherfolge im ersten Jahrhundert nach der Erfindung der Buchdruckerkunst. Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 31 (1988), S. 147–170.

21 WILLEM HEIJTING: Success in Numbers: a Bibliometric Analysis of the Publications of Gheraert Leeu. *Quaerendo* 29 (1999) S. 275–296.

22 Etwa THOMAS E. MARSTON: An Early English Bestseller. *Yale University Library Gazette* 46 Nr. 2 (1971) S. 86–88; ANNELIESE SCHMITT: Möglichkeiten der Verbreitung und Wirkung populärer deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert. In: Zur Arbeit mit dem Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Vorträge der Internationalen Fachtagung vom 26. bis 30. November 1979 in Berlin. Berlin 1989 (Beiträge aus der Deutschen Staatsbibliothek. Band 9), S. 119–126; KEITH WHINNOM: The Problem of the 'Best-Seller' in Spanish Golden-Age Literature. In: Ders.: *Medieval and Renaissance Spanish Literature. Selected Essays*. Hgg. von ALAN W. DEYERMOND u.a. Exeter 1994, S. 159–175; Jana Jürgs: „Bestseller“ ihrer Zeit. Zur Bedeutung katechetischer Literatur für die laikale (Lese-)Kultur im Spätmittelalter. *Niederdeutsches Wort* 47/48 (2007/2008) S. 207–219; JACOB KLINGNER: ‚Der Traum‘ – ein Überlieferungsschlager? Überlieferungsgeschichtliche Beobachtungen zu einer ‚populären‘ Minnerede des 15. Jahrhunderts. In: *Triviale Minne? Konventionalität und Trivialisierung in spätmittelalterlichen Minnereden*. Hgg. von LUDGER LIEB und OTTO NEUDECK. Berlin/New York 2006 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. Band 40 [274]), S. 91–118. Ausgeklammert bleiben muss im vorliegenden Beitrag die Frage nach der epochenübergreifenden Verbreitung bestimmter Texte. Vgl. z. B. ANNE SIMON: Framing the Dame: Text and Image in 'Der Ritter vom Turn'. *Oxford German Studies* 30 (2001) S. 52–79, hier S. 56: „Der Ritter vom Turn was a popular work which retained its appeal for two hundred years: by 1682 the German version had appeared in twelve further editions [neben der Erstausgabe Basel 1494, F.E.], including two incunabula printed in Augsburg, one of the centres of early publishing, especially of popular prose literature.“

23 KLINGNER: ‚Der Traum‘ (wie Anm. 22) ist einer der wenigen Beiträge, die eine reflektierte und kritische Behandlung des Erfolgsbegriffs in Bezug auf handschriftlich wie gedruckt überlieferte Texte des späten Mittelalters bieten. Daneben ist hinzuweisen auf die differenzierten Beobachtungen von

kritischen Prüfung unterzogen werden und standhalten, zumal wenn sie zentrale Interpretationskategorien betreffen, über deren Bedeutung und Bezeichnungspotential Klarheit herrschen muss. Selbst ein harmlos erscheinender Begriff wie ‚Erfolg‘ eröffnet ein weites Konnotationsfeld, auf dem man sich nur sicher bewegen kann, wenn erläutert wird, was denn mit der Verwendung des Begriffs eigentlich beschrieben werden soll.

Die Problematik des Erfolgsbegriffs lässt sich an vielen Beispielen darlegen. Ich wähle zunächst einen speziellen und sehr markanten Überlieferungsbefund aus dem vieldiskutierten Bereich des spätmittelalterlichen volkssprachigen Prosaromans. In der Offizin des umtriebigen Antwerpener Druckers Gerard Leeu erschienen zwischen 1487 und 1492 insgesamt fünf Ausgaben des Prosaromans «Paris und Vienne».²⁴ Im GW liest man zur Gesamtüberlieferung dieses Textes unter anderem: „Die in ganz Europa erfolgreiche Prosaerzählung entstand in der 2. Hälfte des 14. Jhs. (...) Eine Versfassung in ottava rima, die sehr erfolgreich wurde, entstand im 16. Jh.“²⁵ An einen solchen Überlieferungserfolg versuchte Leeu mit einem ungewöhnlichen, Sprachgrenzen überschreitenden Publikationsprogramm anzuschließen. Im Mai 1487 brachte er zunächst den französischen Originaltext heraus, bereits vier Tage später eine niederländische und im Jahr darauf eine niederdeutsche Übersetzung.²⁶ Um 1491/92 folgte eine weitere niederländische Ausgabe, am 23. Juni 1492 publizierte Leeu schließlich einen Nachdruck von William Caxtons zuerst 1485 erschienener englischer Fassung.

Das sieht zunächst nach einem internationalen ‚Verkaufsschlager‘ aus, der in dieser konzentrierten Form in der Inkunabelzeit ohne Parallele zu sein scheint. Dennoch gibt es Gründe, an einem durchschlagenden Erfolg von Leeus ambitioniertem Projekt zu zweifeln. Im Kontext und bei nüchterner Betrachtung der Überlieferungsrealitäten stößt man nämlich auf verschiedene Faktoren, die eher nicht auf eine allzu enthusiastische Rezeption der Leeuschen Ausgaben hindeuten: Keine von ihnen – mit Ausnahme der niederländischen, aber in verändertem Format und Layout und unter starker Reduktion des Ausstattungsniveaus²⁷ – hat einen Nachdruck erfahren. Die niederdeutsche Tradition beginnt und endet mit Leeu, auch in England kam es bis 1500 zu keiner Nachauflage. Die späteren französischen Ausgaben von «Paris und Vienne» nahmen Leeus Layoutschema nicht an, orientierten sich vielmehr an den älteren französischen Drucken.²⁸ Das von Leeu für alle Editionen gewählte Folioformat und der reichhaltige Holzschnittzyklus resultierten in großen, kostspie-

RUDOLF WEIGAND: Vinzenz von Beauvais. Scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachiger Geschichtsschreibung. Hildesheim u. a. 1991 (Germanistische Texte und Studien. Band 36), Kap. 4.1: Überlieferung und „Erfolg“ (S. 77–82).

²⁴ GW 12686, 12692, 12699–12701.

²⁵ GW Band 11 (2008), Sp. 238.

²⁶ Vgl. GABRIELE DIEKMANN-DRÖGE: Paris und Vienna in Antwerpen. Der mittelniederdeutsche Frühdruck aus der Offizin Gheraert Leeus. Niederdeutsches Wort 26 (1986) S. 55–76.

²⁷ GW 12702, Antwerpen: Govert Bac, [um 1494].

²⁸ GW 12684, 12685 (ältere französische Drucke), GW 12687–12690 (französische Drucke nach Leeu).

ligen Büchern. Illustrierte Prosaromane in Folio sind nichts Ungewöhnliches, aber es fällt auf, dass fünf der insgesamt sieben bekannten Folioinkunabeln von «Paris und Vienne» aus Leeus Offizin stammen – das sieht stark nach einem formalen Experiment aus, von dem indes offenkundig keine merkantile Attraktion ausging, die zu einer Fortführung durch Leeu selbst oder andere Drucker geführt hätte. Schließlich sind alle Ausgaben des Textes – in allen Sprachen – meist in nur einem, selten in zwei, maximal in vier Exemplaren erhalten. Nun ist Seltenheit kein sicheres Indiz für eine niedrige Auflagenhöhe oder einen geringen Vertriebs Erfolg; gewiss aber zeugt sie auch nicht von einem rauschenden Reichweitenerfolg. Würde man sich zu Spekulationen über das ‚Zerlesenwerden‘ solcher Romane hinreißen lassen und somit aus Seltenheit ein Erfolgskriterium machen, so stellte dies eine in ihrer Absurdität beachtliche methodische Volte dar. Auch von sekundären Quellen, etwa Testamenten, Bibliothekskatalogen, Buchhändleranzeigen oder auch von der Fragmentüberlieferung würde eine solche Annahme nicht gestützt.

„Die Vermarktung Birgittas von Schweden (1303–1373) durch die Lübecker Drucker ist eine der unbekanntesten Erfolgsgeschichten der Inkunabelzeit“. Mit dieser Feststellung beginnt ein Beitrag der Altgermanistin ELIZABETH ANDERSEN zur spätmittelalterlichen Birgittenrezeption in Norddeutschland.²⁹ Die im Druck erschienenen Werke der heiligen Birgitta liefern in der Tat ein gutes Beispiel für unser Thema, und ich nehme den zitierten Satz zum Anlass, um ihre vermeintliche Erfolgsgeschichte einer notwendigerweise nur kurzen bibliographischen Prüfung zu unterziehen.³⁰ Als erstes fällt dabei auf, dass die Druckgeschichte der «Revelationes» mit einem eklatanten Fehlstart beginnt: Der erste Publikationsversuch um 1477/78 ist nur durch Fragmente einer illustrierten niederdeutschen Übertragung aus der Offizin von Lukas Brandis bezeugt.³¹ Nicht nur wegen der Bilder, sondern auch wegen des Folioformats und des zu errechnenden Umfangs muss dies ein außergewöhnlich aufwendiges Publikationsprojekt der ersten Lübecker Druckerei gewesen sein: Die zahlreich erhaltenen, aus Makulaturfunden stammenden Fehl- oder Probedrucke erstrecken sich auf sieben oder acht Bücher der «Revelationes». Es ist unbekannt, ob Brandis diese Ausgabe tat-

29 ELIZABETH A. ANDERSEN: Heiligkeit auf Niederdeutsch: Birgitta und Katharina von Schweden in Lübecker Frühdrucken. *Niederdeutsches Jahrbuch* 136 (2013) S. 37–58, zit. S. 37. Vgl. DIES.: Birgitta of Sweden in Northern Germany: Translation, Transmission and Reception. In: *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*. Hgg. von ELIZABETH ANDERSEN u.a. Leiden 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition. Band 44), S. 205–230.

30 Die ausführlichste, allerdings nicht leicht zu goutierende Analyse der Überlieferung, mit besonderem Fokus auf der Lübecker Ausgabe von 1496, stammt von JAMES HOGG: Sunte Birgitten openbaringe. In: *Spiritualität heute und gestern* Band 7 (Analecta Cartusiana. Band 35:7). Salzburg 1990, S. 101–213.

31 GW 4393.

sächlich fertiggestellt und veröffentlicht hat, vollständige Exemplare sind jedenfalls nicht bekannt.³²

Nach einem weiteren, wenig umfangreichen niederdeutschen Auszug im Oktavformat, den Bartholomäus Ghotan in Lübeck um 1485 herausbrachte³³, erschien erst 1492 die lateinische Erstausgabe: ein vom Birgittinerorden selbst in Auftrag gegebener Foliodruck mit spektakulären Holzschnitten in einer Auflage von 800 Papier- und 16 Pergamentexemplaren, hergestellt ebenfalls von Ghotan.³⁴ Am 21. September 1500 schließlich publizierte der königliche Rat Florian Waldauf von Waldenstein bei Anton Koberger in Nürnberg auf Veranlassung Maximilians I. eine weitere reich illustrierte Ausgabe des lateinischen Textes, der zwei Jahre später eine oberdeutsche Übersetzung folgte.³⁵ Dazwischen lag eine dritte niederdeutsche Exzerptfassung des Lübecker Mohnkopfdruckers, datiert 1496.³⁶ Erwähnt sei, dass außerhalb des deutschen Sprachraums im 15. Jahrhundert überhaupt keine Druckrezeption der «Revelationes» stattfand.

Angesichts der Bedeutung und der handschriftlichen Verbreitung der «Revelationes» ist ihre Drucküberlieferung, die nach 1502 weitgehend abbricht, schwierig zu beurteilen. Aber insgesamt erscheint sie als wenig imposant und keineswegs als eine reine Erfolgsgeschichte: eine Fragment gebliebene erste niederdeutsche Ausgabe; dann ein stark reduzierter niederdeutscher Auszug; mit größeren zeitlichen Abständen lateinische und deutschsprachige Editionen einer umfangreichen Textversion, die von institutionellen Trägern veranlasst und finanziert wurden und ihre Existenz jedenfalls nicht irgendwelchen merkantilen Überlegungen von Druckern, Herausgebern und Bearbeitern verdanken. Ich deute diesen ambivalenten Befund so, dass man im 15. Jahrhundert zwar verschiedentlich versuchte, sich dem umfangreichen, anspruchsvollen, sicher auch nachgefragten, aber kaum zur Massenlektüre geeigneten Werk editorisch anzunähern. Man scheint indes von Anfang an Probleme damit gehabt zu haben, einen beherrsch- und vermarktbareren Standardtext sowie ein Rezept für eine konsequente regionale wie überregionale Verbreitung der niederdeutschen «Revelationes»- Fassungen zu finden. Der Befund bei den «Revelationes» ist ganz ähnlich wie bei der erwähnten Überlieferung der «Consolatio Philosophiae»: Es ist

32 Vgl. URSULA ALTMANN: Die Leistungen der Drucker mit Namen Brandis im Rahmen der Buchgeschichte des 15. Jahrhunderts. 2 Teile. Diss.(masch.) Berlin (DDR) 1974. Der Untersuchungsteil ist online: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/altmann-ursula-1974-12-18/PDF/Altmann.pdf> (12.11.2017), hier S. 48–50.

33 GW 4394.

34 GW 4391. Vgl. WOLFGANG UNDRORF: From Gutenberg to Luther. Transnational Print Cultures in Scandinavia 1450–1525. Leiden/Boston 2014 (Library of the Written Word. Band 37), S. 52–54 u. ö. UNDRORF unterläuft allerdings ein charakteristisches Pauschalurteil: „St Birgitta’s revelations were frequently produced for German, Dutch, Italian and Polish markets in both Latin and the vernacular (...)“ – das war, wie hier dargelegt, nicht der Fall; von „frequently“ kann keine Rede sein.

35 GW 4392 und VD16 B 5596.

36 GW 4395.

festzustellen, „dass es in der Volkssprache weder für ihre Übersetzung noch ihre mediale Präsentation eingespielte Praktiken und Verfahren gibt“, vielmehr beobachten wir in beiden Fällen „ein emergentes synchrones Feld voneinander unabhängiger Buchprojekte“.³⁷ Erst mit der großen lateinischen Ordensausgabe von 1492 und dem Nachfolgeunternehmen des Birgittenaficionados Florian Waldauf stabilisierte sich der Text im öffentlichen Raum und erlangte eine neue Reichweitenqualität: zum einen, natürlich, durch die Verwendung der lateinischen Sprache, zum anderen im Fall der vom Birgittenorden veranlassten Ausgabe von 1492 durch die planvolle Herstellung und wohl auch gezielten Distribution einer großen Auflage. Allerdings fehlt es auch für diese Landmarken der Inkunabel- und Frühdruckzeit an detaillierten Analysen ihrer Verbreitung und ihrer konkreten Rezeptionsgeschichte.

Hieran zeigt sich eine unübersehbare Crux der Beschäftigung mit frühen Drucken insgesamt: Während es in der überlieferungsgeschichtlichen Handschriftenforschung selbstverständlich ist, alle erhaltenen Träger eines bestimmten Textes genauen Entstehungs-, Ausstattungs- und Provenienzuntersuchungen zu unterziehen, ist dies in der historisch-philologisch basierten Inkunabelforschung noch immer die Ausnahme.³⁸ Die Untersuchung aller erhaltenen Exemplare eines Wiegendrucks ist freilich ausgesprochen mühsam. Trotz intensiver Erschließungsbestrebungen und einer breiten Verfügbarkeit von einschlägigen Bestandskatalogen und Datenbanken sind noch immer ausgedehnte, langwierige und kostspielige Archiv- und Bibliotheksbesuche und -anfragen nötig, um bei häufigen ebenso wie bei schwächer überlieferten Ausgaben und Texten zu aussagekräftigen Ergebnissen bezüglich ihrer exemplarspezifischen Verbreitung, Rezeption und Reichweite zu gelangen. Vor diesem „Knechtsweg“ – der Untersuchung der Überlieferung als Gegenstück zum „Königsweg“ einer interpretatorischen Analyse der Wirkungsgeschichte bestimmter Autoren und Texte – schreckt die Forschung vielfach zurück.³⁹

37 EIKELMANN und SCHUMACHER: Paratexte (wie Anm. 17), S. 551 und 561.

38 Vgl. etwa HENRIK OTTO: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Gütersloh 2003 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Band 75); JONATHAN GREEN: Marginalien und Leserforschung anhand der Schedelschen Weltchronik. Archiv für Geschichte des Buchwesens 60 (2006) S. 184–261.

39 Das Begriffspaar bei ALFRED KARNEIN: Petrarca in Deutschland. Zur Rezeption seiner lateinischen Werke im 15. und 16. Jahrhundert. In: Idee – Gestalt – Geschichte. Festschrift Klaus von See. Hg. von GERD W. WEBER. Odense 1988, S. 159–186, hier S. 163, zit. nach CARMEN CARDELLE DE HARTMANN: Die Leser des «Secretum» außerhalb Italiens. Beobachtungen anhand der Handschriften. PBB 133 (2011) S. 100–120, hier S. 100. Ein Zufallsfund mag illustrieren, dass der Knechtsweg, in diesem Fall schon die einfache Kataloglektüre, zu aufschlussreichen Einsichten führen kann: In einem heute in der Bibliothek der École des Beaux-Arts in Paris bewahrten Exemplar von Ghotans «Revelationes» von 1492 hat ein *frater Wilboldus* festgehalten, dass er am 29. Dezember 1510 mit der Lektüre des Bandes begonnen habe – ein in dieser Form durchaus seltener Beleg konkreter Rezeption. Vgl. DOMINIQUE COQ: Bibliothèque de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts. Genf 2012 (Catalogues régionaux des incunables des bibliothèques publiques de France. Band 18), S. 72, Nr. 92.

Betrachtet man die Anzahl der erhaltenen Ausgaben, so war Birgittas Name im frühesten Buchdruck viel präsenter durch einen kleinen, allerdings pseudepigraphen Gebetszyklus, die «*Orationes quindecim*». Sie liegen in drei Dutzend selbständigen lateinischen und volkssprachigen Drucken vor.⁴⁰ Die Überlieferung beginnt in den späten 1470er Jahren und verdichtet sich ab etwa 1490 in einer hochfrequenten Abfolge stadtrömischer Editionen, die meist acht bis zehn Blätter im Oktavformat umfassen und mit einem oder wenigen Holzschnitten ausgestattet sind. Im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts erschienen erste deutsche Übertragungen, u. a. in Basel, Reutlingen und Zweibrücken, aber auch in Rom. Eine englische Übersetzung wurde auf Veranlassung der englischen Königin Elizabeth und der Mutter des Königs, Lady Margaret Beaufort, etwa 1491 von William Caxton in Westminster publiziert.⁴¹

Alle diese Ausgaben sind, wie es für derlei Kleintexte charakteristisch ist, nur in wenigen Exemplaren überliefert. Einen Augsburger Druck der «*Orationes quindecim*» von Erhard Ratdolt aus dem Jahr 1492 kennen wir gar nur durch eine Druckabschrift.⁴² In deren Kolophon heißt es: *Item die gepette send gedruckt worden durch Erharten Radolt in der keyserlichen stat Augspurg auf fleissiges begerens vnnd pete Florian Waltauf vonn Waldenstein [...] Tausent fuerhundert vnnd in dem czwai vnnd neunczigesten iare*. Das scheint das einzige erhaltene Zeugnis eines ansonsten vollständig verlorenen Überlieferungszweigs der «*Orationes*» zu sein, für den der bereits erwähnte Florian Waldauf verantwortlich zeichnete. Er brachte Unmengen von «*Orationes*»-Drucken in Umlauf, was wir indes nur aus einer Selbstaussage wissen: In seinem für den Druck vorgesehenen, jedoch nur im Manuskript erhaltenen «Heiltumsbuch» aus den Jahren 1508/1509 teilte Waldauf mit Bezug auf die «*Orationes quindecim*» rückblickend mit, er habe

⁴⁰ GW 4362–438805N. Vgl. CLAES GEJROT: The ‚Fifteen Oes‘. Latin and Vernacular Versions. With an Edition of the Latin Text. In: *The Translation of the Works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernaculars*. Hgg. von BRIDGET MORRIS und VERONICA O’MARA. Turnhout 2000 (The Medieval Translator. Band 7), S. 215–238.

⁴¹ GW 438805N. Vgl. SUSAN POWELL: Lady Margaret Beaufort and her Books. *The Library* 6th ser. 20 (1998) S. 197–240, bes. S. 211.

⁴² GW 438420N; München, UB, 8° Cod. ms. 273, fol. 1r–33r. Zum folgenden Abschnitt vgl. FALK EISERMANN: The Gutenberg Galaxy’s Dark Matter: Lost Incunabula, and Ways to Retrieve Them. In: *Lost Books. Reconstructing the Print World of Pre-Industrial Europe*. Hgg. von FLAVIA BRUNI und ANDREW PETTEGREE. Leiden/Boston 2016 (Library of the Written Word. Band 46), S. 31–54, bes. S. 48f.; VOLKER HONEMANN: „Spätmittelalterliche“ und „humanistische“ Frömmigkeit: Florian Waldauf von Waldenstein und Heinrich Bebel. In: *Tradition and Innovation in an Era of Change/Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit*. Hgg. von RUDOLF SUNTRUP und JAN R. VEENSTRA. Frankfurt a. M. u. a. 2001 (Medieval to Early Modern Culture – Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Band 1), S. 75–97, bes. S. 75–86. Das Zitat aus Waldaufs «Heiltumsbuch» nach JOSEF GARBER: Quellen zur Geschichte der kaiserlichen Haussammlungen und der Kunstbestrebungen des Allerdurchlauchtesten Erzhauses: Das Haller Heiltumsbuch mit den Unika-Holzschnitten Hans Burgkmairs des Älteren. *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 32, H. 6 (1915), S. LXIXb. Garbers Transkription *auflagen* hier nach HONEMANN, S. 81, korrigiert zu *anslagen*.

derselben gepete vil auf grosse pogen papir und auch vil in kleine petpuechlein auf latein und teutsch drucken [lassen] und tailtet und schicket dieselben gedruckten brief und petpuechlein aus in das heilig Römisch reich und in vil ander cristenliche kunigreich, furstenthumb und lande. Er liess auch sunderlichen die gedruckten briefe auf latein und teutsch allenthalben in den stiften, clostern und kirchen [...] offenlichen anslagen, damit die andechtigen cristenmenschen derselben gebete und des grossen verdienens, so daraus kumpt, bericht [werden].

All diese lateinischen und deutschen «Orationes»-Einblattdrucke und Gebetbücher, die Waldauf in hohen Auflagen habe drucken, verteilen und in Stiften, Klöstern und Kirchen anschlagen lassen, sind mit Ausnahme der erwähnten Druckabschrift restlos untergegangen. Wenn man die Selbstaussage nicht als autobiographische Angeberei abtun, sondern ihr den Wert einer authentischen dokumentarischen Quelle zuresen mag (und die erhaltene Druckabschrift scheint diese Annahme zu belegen), so liefert sie einen in ihrer Art ganz singulären zeitgenössischen Beleg für die Reichweite ephemerer Druckwerke. Ähnlich wie bei seiner eigenen «Revelationes»-Ausgabe von 1500/1502 und auch schon bei der durch Vadstena veranlassten Lübecker Edition von 1492 lässt sich bei Waldaufs «Orationes»-Projekt ein planvoller Distributionsmodus erkennen. Dieses konzeptionelle Phänomen, das an weiteren Materialien wie etwa liturgischen Drucken und amtlichen Ausschreiben näher zu untersuchen wäre, möchte ich hilfsweise mit dem Begriff der ‚Ostentationsreichweite‘ bezeichnen.

3

Es sollen nun einige Untersuchungskriterien zusammengestellt werden, die zur Beantwortung der Frage nach den Reichweiten und auch nach den Erfolgen früher Drucke beitragen können. Zu diesem Zweck sind in aller Kürze weitere Überlieferungsgeschichten von Inkunabeln zu behandeln, die Materialien und Fallbeispiele für eine erfolversprechende Applikation des Reichweitenbegriffs bieten. Dies geschieht in einem Katalog von sechs Fragen, deren Beantwortung das Urteil über die Reichweite eines Textes oder Autors im frühesten Buchdruck meiner Ansicht nach maßgeblich mitbestimmen sollte.

Erste Frage: Wie verhält sich die handschriftliche Überlieferung in quantitativer und qualitativer Hinsicht zu den Drucken? Ein handschriftlich immens verbreiteter Text wie Hugos von St. Viktor «De institutione novitiorum» ist druckgeschichtlich gesehen nicht nur kein Erfolg, sondern ein veritabler ‚Nonstarter‘: Hunderte von Handschriften in unterschiedlichen Überlieferungszusammenhängen zeigen einen intensiven Bedarf und Gebrauch quer durch die Jahrhunderte, es existiert aber kein einziger Inkunabeldruck.⁴³ Von den verbreiteten Werken des Dominikanergenerals

⁴³ Im Nachlass von Volker Honemann befindet sich das Manuskript einer umfassenden Studie zur Überlieferung und Rezeption von «De institutione novitiorum», die mir der Verfasser in einem frühen

Humbertus de Romanis schafften es im 15. Jahrhundert nur ein Lehrtraktat über die Kreuzpredigt und die Übertragung seiner Auslegung der Augustinerregel in den Druck, beides ordens- bzw. religionspolitisch motivierte Zweckpublikationen mit einer offenbar limitierten oder vielmehr genau vordefinierten Zielgruppenansprache.⁴⁴ Auch von Ubertinos da Casale «Arbor vitae crucifixae Iesu Christi» existiert lediglich eine einzige Inkunabelausgabe. Eine umfassende und überzeugende Analyse der Manuskript- und auch der Drucküberlieferung sowie der diversen Exzerpte und Übertragungen hat indes ein sehr deutliches Bild der Reichweite und einen klar konturierten Eindruck vom ideengeschichtlichen *impact* dieses sehr speziellen Textes, vor allem in den Niederlanden, entworfen.⁴⁵

Zweitens: Wie verhält es sich mit Texten, die handschriftlich kaum bezeugt sind? Von Burchards von Ursberg «Chronicon» gibt es wohl nur noch eine einzige vollständige Handschrift; eine redigierte Textform wurde aufgrund eines dezidierten lokalhistoriographischen Interesses vielleicht schon 1472 im Benediktinerkloster St. Ulrich und Afra in Augsburg gedruckt und ist in über 70 Exemplaren erhalten.⁴⁶ Auch von Johann Ohnesorges «Spruch vom Haushalten» existiert nur eine Handschrift aus der Zeit um 1500, doch der Spruch erschien etwa zur selben Zeit auch angedruckt an eine deutsche Ausgabe der «Somnia Danielis», von der wiederum nur ein einziges Exemplar erhalten ist.⁴⁷ Auch wenn beide Texte also nur einmal gedruckt wurden und wir die Auflagenhöhen nicht kennen und nicht rekonstruieren können, so ist doch folgendes festzuhalten: Vor dem Hintergrund einer schwachen handschriftlichen Überlieferung führt jede Drucklegung dazu, dass sich die Zahl der verfügbaren Textzeugen, ihr Rezeptionspotential und damit ihre Reichweite auf einen Schlag massiv erhöhen. Insofern erscheint es in jeweils genau zu bestimmenden Fällen durchaus legitim, auch singuläre Publikationen seltener Texte *cum grano salis* als Erfolg zu charakterisieren.⁴⁸

Textzustand im Jahr 2014 zugänglich gemacht hat. Es ist geplant, den Beitrag posthum zu veröffentlichen (freundliche Mitteilung von Gunhild Roth, Berlin).

44 GW 13649 und 13650.

45 GW 48799. Vgl. STEPHEN MOSSMAN: Ubertino da Casale and the Devotio Moderna. *Ons Geestelijk Erf* 80 (2009) S. 199–280.

46 GW 5737. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. ²VL 1 (1978), Sp. 1119–1121; zur Offizin GÜNTER HÄGELE: Top oder Flop? Zur Produktion der Klosterdruckerei St. Ulrich und Afra in Augsburg. *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2014 [erschieden 2016]), S. 133–152. Zu den Klosterdruckereien des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, deren publizistische Aktivitäten jeweils ganz spezifische Reichweitenprofile aufweisen, vgl. FALK EISERMANN: A Golden Age? Monastic Printing Houses in the Fifteenth Century. In: *Print Culture and Peripheries in Early Modern Europe. A Contribution to the History of Printing and the Book Trade in Small European and Spanish Cities*. Hg. von BENITO RIAL COSTAS. Leiden/Boston 2013 (Library of the Written Word. Band 24), S. 37–67.

47 GW 791710N. Zur Handschrift und zur vorhandenen Forschungsliteratur vgl. <http://www.handschriftencensus.de/8346> (12.11.2017).

48 Die niedrigste quellenmäßige belegbare Auflagenhöhe einer Buchinkunabel beträgt 24 Exemplare, von denen elf erhalten sind, ein zwölftes ist Kriegsverlust (GW 10971). Eine Übersicht zu den Auf-

Die dritte Frage gilt der Reihen- oder Serienbildung, anders gesagt: dem Nach- oder Raubdruck. Das «Regimen contra pestilentiam» des französischen Mediziners Johannes Jacobi (gestorben 1384) kommt in der Inkunabelzeit auf 22 selbständige lateinische Ausgaben, fünf französische, drei englische, je eine deutsche und eine portugiesische.⁴⁹ Die Überlieferung zeigt auch geographisch klare Konzentrationen: Acht Drucke aus Paris, sieben aus Antwerpen, sechs aus Köln, je drei aus Leipzig und London, je zwei aus Augsburg und Nürnberg, je eine aus Freiburg, Lissabon und Lyon. Aus Italien, den nördlichen Niederlanden und Spanien sind keine Drucke bekannt. Dieser ungleichmäßige Befund deutet trotz einer stattlichen Zahl von Ausgaben nicht auf einen europaweiten Bestseller, sondern auf eine strategische Spezialisierung einzelner Drucker, auf eine Orientierung an lokalen Marktverhältnissen und individuellen Absatz- und Chancenabwägungen. Vielleicht waren die jeweiligen Publikationen von lokal oder regional auftretenden Pestwellen motiviert, die durchweg schmalen und anspruchslos gestalteten Inkunabeln wären dann als soziokulturell bzw. pragmatisch motivierte Akzidenzdrucke zu charakterisieren. Andernorts dürften ähnliche prophylaktische Schriften in Latein und Volkssprachen die entsprechenden Bedarfe abgedeckt haben.⁵⁰

Viertens: Inhaltliche Kriterien, die Hinweise auf das Publikationsziel einzelner Drucke geben können, sind nicht immer vorhanden oder zu ermitteln. Aber auch dort, wo aus den Textinhalten unschwer auf die Zielgruppe einer bestimmten Inkunabeledition geschlossen werden kann, empfiehlt es sich zu fragen, welche Aussagekraft der Materialität und dem publizistischen Kontext des jeweiligen Untersuchungsgegenstands zukommt: In welchen Formaten, Umfängen, Ausstattungen präsentieren sich die Bücher, und in welchem Druckprogramm sind sie verankert? Betrachten wir ein eher willkürlich aus der rezenten Katalogisierungsarbeit des GW genommenes Beispiel, wieder von Lukas Brandis in Lübeck: «De horis canonicis dicendis», erschienen um 1478.⁵¹ Der Umfang dieser *editio princeps et unica* beträgt nur

lagenhöhen bietet ERIC WHITE: Researching Print Runs. A Census of Print Runs for Fifteenth-Century Books. Online: https://www.cerl.org/resources/links_to_other_resources/bibliographical_data#researching_print_runs (12.11.2017), hier Nr. 193. Zu Einblattdrucken vgl. EISERMANN: Fifty Thousand Veronicas (wie Anm. 10).

49 GW 13769–13801. Nachweise und Literatur unter www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/JACOJOH (12.11.2017) sowie im GW-Artikel Jacobi, Johannes (GW Band 12 Lfg. 3, [2018], Sp. 183–204).

50 Ein vergleichbarer Fall eines regionalen Überlieferungserfolgs, hier aus der astronomischen Fachliteratur, ist das erstmals 1485 erschienene «Lunarium» des Bernat de Granollachs aus Barcelona, eines 1487 gestorbenen und damit noch zeitgenössischen Autors (GW 11295–11330). Vgl. JOSÉ CHABÁS und ANTONI ROCA: Early Printing and Astronomy: The Lunari of Bernart de Granollachs. *Centaurus* 40 (1998) S. 124–134, etwa S. 124: „a best-seller of astronomical literature in the first decades following the introduction of printing“.

51 GW 13538. Näheres dazu bei FALK EISERMANN: Die ganze Welt in einem Buch. Der Sammelband 2° Lit. B 1 der Barther Kirchenbibliothek. In: Einblicke. Bücher aus der Barther Kirchenbibliothek im Fokus. 2. Barther Bibliotheksgespräch 1. Mai 2015. Hgg. von CHRISTIAN HEITZMANN und FALK EISERMANN. Rostock 2016, S. 35–54, bes. S. 45f.

16 Blatt, aber es handelt sich um ein richtig großes Buch, in Folio zweispaltig mit 49 Zeilen bedruckt, eine durchaus ungewöhnliche Merkmalkombination. «De horis canonicis dicendis» enthält neben Erläuterungen zum Stundengebet einige an Geistliche gerichtete pragmatische Kurztexte, und es wird betont, jedem Priester sei der Besitz des Textes überaus notwendig. Das Zielpublikum war mithin, wenig überraschend, die Geistlichkeit, ein immenses Kundenpotential, das die Drucker frühzeitig zu erschließen wussten. Der Text dieser Ausgabe stellt einen Auszug aus dem etwa gleichzeitig von Brandis gedruckten Lübecker Brevier dar und folgt diesem auch im Layout.⁵² Das Druckprogramm von Lukas Brandis hat in diesem Zeitraum insgesamt einen gewissen Schwerpunkt auf paraliturgischen und wissensvermittelnden Unterweisungs- und Erläuterungsschriften, die sich auf geistliche Praxis und seelsorgerlichen Vollzug richten und oft einen ähnlich geringen Umfang und vergleichbare Gestaltungsprinzipien wie «De horis canonicis dicendis» aufweisen. Die Reichweiten selbst solcher vergleichsweise isoliert erscheinenden Akzidenzveröffentlichungen lassen sich durch die Untersuchung ihrer intertextuellen Bezüge und konkreten Überlieferungsbefunde, ihrer Stellung im jeweiligen Druckprogramm und durch Analysen weiterer kontextueller Faktoren rekonstruieren.

Der kleinste vollständig erhaltene Druck der Inkunabelzeit ist ein lateinisches Stundenbuch, das am 21. Mai 1499 von Johann Emerich in Venedig für den profilierten Verleger Lucantonio Giunta hergestellt wurde.⁵³ Für diese Miniaturausgabe verwendete der Drucker eine extrem kleine Type mit einer Buchstabenhöhe von knapp zwei Millimetern, die Maße des Buchblocks liegen bei 4,5 x 3 Zentimetern, aber neben dem gattungstypischen Rotdruck weist das Werk sogar sechs Holzschnitte auf. Dieser Band im sehr seltenen Sexagesimoquarto-Format markiert in Bezug auf Größe und materielle Beschaffenheit, wohl auch in Bezug auf die technische Machbarkeit, die untere Grenze dessen, was aus dem 15. Jahrhundert bekannt ist. Was mag das publizistische Ziel eines solchen Bändchens gewesen sein? Ein bibliophiles Interesse an Miniaturbüchern gab es zu dieser Zeit noch nicht. Es erscheint aber möglich, dass Drucker und Verleger weniger eine allgemeine Benutzbarkeit als vielmehr eine repräsentative Funktion im Auge hatten, dass sie mittels eines auffälligen *display objects* besondere Aufmerksamkeit auf dem umkämpften venezianischen Stundenbuch-Markt erregen wollten. Horae-Ausgaben in Formaten unterhalb von Oktav waren eine venezianische Spezialität, und Emerich druckte schon seit Mitte der 1490er mehrere ähnlich winzige Stundenbücher und Breviere für Giunta. Aufgrund vergleichbarer Erscheinungen im

⁵² GW 5374.

⁵³ GW 13388. Vgl. zu diesem Abschnitt FALK EISERMANN: Nichts ist uns zu klein: Über Miniatur-Inkunabeln. In: Materialität und Formation. Studien zum Buchdruck des 15. bis 17. Jahrhunderts. Festschrift für Monika Unzeitig. Hg. von KARIN CIESLIK u.a. Bremen 2016 (Presse und Geschichte – Neue Beiträge. Band 102), S. 17–38, bes. S. 24 und 35; Als die Lettern laufen lernten. Medienwandel im 15. Jahrhundert. Inkunabeln aus der Bayerischen Staatsbibliothek München. Wiesbaden 2009 (Bayerische Staatsbibliothek München, Ausstellungskataloge. Band 81), S. 138f., Nr. 50 (mit Abb.).

Handschriftenbereich lässt sich überdies vermuten, dass diesen Miniaturdrucken auch magisch-apotropäische Surrogatfunktionen zugeordnet waren.⁵⁴

Fünftens: Die Anzahl der unterschiedlichen Auflagen ist selbstverständlich ein wichtiges Kriterium für die Bestimmung der Reichweite eines Textes. Am Beispiel von Jacobis Pestregiment zeigt sich aber, dass reines Auszählen nicht zu tiefen Erkenntnissen führt, andere Analyseverfahren müssen hinzukommen. Aber dennoch lässt sich natürlich so etwas wie eine ‚Hitparade der Überlieferungsschlager‘ aufstellen. Diesen Kanon der Megaseller hat der kanadische Historiker MICHAEL MILWAY dokumentiert.⁵⁵ Führende Sammelwerke wie Bibel, Breviere, Horae/Stundenbücher, Psalterien und weitere Liturgica lassen wir außer acht. Die Liste der hochfrequenten Einzeltitel wird angeführt von Schulbüchern: Alexanders von Villa Dei «Doctrinale» bringt es laut MILWAY auf 368 Ausgaben, die «Ars minor» des Donatus auf 284, die «Disticha Catonis» auf 217.⁵⁶ Es folgen dann die «Legenda aurea» des Jacobus de Voragine mit etwa 150 Ausgaben, mit Vergils «Bucolica» noch ein Werk für den Unterricht (138 Ausgaben) und das priesterliche Handbuch «Manipulus curatorum» mit 120 Drucken.⁵⁷ Solche Statistiken sind beliebt und leicht herzustellen, sagen aber im Einzelfall dann doch nicht viel aus: Was nutzte es dem Drucker Mathieu Vivian aus Orléans, dass der «Manipulus curatorum» ein globaler Verkaufsschlager war, seine französischsprachige Ausgabe aber ein Fehlschlag: Es sind nur zwei defekte Exemplare und ein paar Fragmente erhalten geblieben. Mehr noch: Dies blieb der überhaupt einzige erhaltene Druck aus Vivians Offizin. Womöglich hat gleich sein erster Versuch, durch die Übersetzung eines Bestsellers einen verlegerischen Erfolg zu erzielen, zu einer Fehlkalkulation und zum abrupten Ende seiner Druckertätigkeit geführt.⁵⁸

Schließlich, sechstens: Der Knechtsweg ist nicht zu umgehen. Wir benötigen für die Ermittlung von Überlieferungserfolgen und Reichweitenprofilen zu jedem Titel und jeder Ausgabe exemplarspezifische Daten wie Provenienzen, Gebrauchsspuren, Marginalien, Bindesyntesen, Kaufdaten, Preisangaben. Zusätzlich wäre nach der Präsenz bestimmter Titel in Bibliothekskatalogen, Verkaufsanzeigen, Rechnungsbüchern und Korrespondenzen zu fragen und nicht zuletzt danach, welche zeitge-

⁵⁴ Vgl. EISERMANN: Miniatur-Inkunabeln (wie Anm. 53), S. 36.

⁵⁵ Vgl. MICHAEL MILWAY: Forgotten Best-Sellers from the Dawn of the Reformation. In: Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday. Hgg. von ROBERT J. BAST und ANDREW C. GOW. Leiden u. a. 2000, S. 113–142, die nachfolgend erwähnten Listen S. 141f.

⁵⁶ Verschiedene Unsicherheitsfaktoren (z.B. Fragen der Datierung) und der besondere Faktor der reichhaltigen Fragmentüberlieferung beim «Doctrinale» und bei der «Ars minor» machen genaue Auszählungen der heute verfügbaren Angaben anhand der Inkunabel-Datenbanken schwierig bis unmöglich. MILWAYS Zahlenangaben sind gewiss nicht wörtlich zu nehmen und können nur als Richtwerte gelten, sind aber geeignet, die Gesamtdimensionen der Überlieferung einzelner Texte und die Relationen zwischen ihnen zu verdeutlichen.

⁵⁷ GW 11716–11834 einschließlich der Nachtragsnummer GW 1178620N.

⁵⁸ GW 11834.

nössischen (und späteren) Rezeptionsspuren ein Text hinterlassen hat. Ein schönes Beispiel für die Problematik sind die bereits erwähnten illustrierten humanistischen Flugblätter, ein Medientyp, dem die Forschung nahezu einhellig eine überaus große Reichweite konzidiert. Könnte das auch anders gewesen sein? Am 4. Januar 1496 beklagte sich Jakob Wimpfeling brieflich bei Konrad Celtis, es sei unmöglich, an das aktuelle Flugblatt «De Alexandri VI confoederatione cum Maximiliano facta congratulatio» von Sebastian Brant zu kommen.⁵⁹ Er habe sein Exemplar in Straßburg zurückgelassen und säße nun in Speyer, das er als einen üblen Ort für Bücher beschreibt, an dem das Geistige zu kurz käme, vor allem wegen des intellektuell und in der Lebensführung verwahrlosten Klerus. Solche Hinweise sollten hinreichenden Anlass geben, manches standhaft reduplizierte Wissen um die Popularität und Reichweite des Mediums Flugblatt gelegentlich unter Prüfung der Fakten zu revidieren.

4

Das alles ergibt einen stattlichen Katalog von Fragen und Problemen, denen man sich indes stellen muss, wenn man zur Reichweite des frühesten Buchdrucks – von Gutenberg bis Hartmann Schedel, von Bessarion bis Birgitta von Schweden – Stellung beziehen will. Beantworten lassen sich die meisten dieser Fragen bislang noch nicht. Aber nur durch die Anwendung eines engmaschigen Kriterienrasters lässt sich ein repräsentativer Eindruck von Reichweiten, Erfolgen und Misserfolgen, von der Bekanntheit, Präsenz und Verfügbarkeit bestimmter Texte und Drucke gewinnen. Globale Statistiken dürften sich angesichts der differenzierten, manchmal auch disparaten Befunde zunehmend erübrigen. Die derzeit modernen bibliometrischen Analysen haben zweifellos ihre Berechtigung in Bezug auf die Befriedigung numerisch-statistischer Bedürfnisse, müssen aber in ihrem Wert für konkrete historisch-philologische Fragestellungen wie die nach der Reichweite des frühesten Buchdrucks problematisiert werden, weil sie von einer faktisch nicht vorhandenen Kohärenz des Druckgewerbes und der publizistischen Sphäre im 15. Jahrhundert ausgehen, aus welcher dann oftmals vorschnell auf eine Kohärenz der Rezipienten, der lesenden Öffentlichkeit, geschlossen wird. Freilich können und wollen sich bibliometrische Versuche nicht mit den individuell unterschiedlichen Publikationsumständen und Intentionen einzelner Werke, mit spezifischen Autoroeuvres oder Druckprogrammen befassen.⁶⁰ Eine wie auch immer geartete Kohärenz, eine irgendwie pauschalisierbare

⁵⁹ GW 5027. Vgl. hierzu EISERMANN: *Mixing Pop and Politics* (wie Anm. 11), S. 170.

⁶⁰ Vgl. für das 15. Jahrhundert etwa HEIJTING: *Success* (wie Anm. 21); EMMANUEL LE ROY LADURIE, ANETTE SMEDLEY-WEILL und ANDRÉ ZYBERG: *French Book Production from 1454: A Quantitative Analysis*. *Library History* 15 (1999) S. 83–98; JONATHAN GREEN, FRANK MCINTYRE und PAUL NEEDHAM: *The Shape of Incunable Survival and Statistical Estimation of Lost Editions*. *Papers of the Bibliographical Society of America* 105 (2011), S. 141–175; JONATHAN GREEN und FRANK MCINTYRE: *Lost Incunable*

Reichweite indes ist an der Überlieferung des frühesten Buchdrucks nicht ablesbar, sondern wird durch statistische Zugriffe und Auswertungen bloß suggeriert.

Ein solch vermeintlich geschlossenes Bild trägt, nicht nur deshalb, weil es nicht vorhandene oder nicht erwiesene Kohärenzen postuliert, sondern auch, weil es Kontingenzen ignoriert, die aufgrund der das Material prägenden Überlieferungs-Chancen und -Zufälle als methodisches Caveat in jede Diskussion des frühen Buchdrucks und auch des Reichweitenthemas einfließen müssen.⁶¹ Das Ziel dieses Beitrags war es, ein Plädoyer für dicht gestaffelte und aufeinander Bezug nehmende Forschungsarbeiten vorzutragen, die das komplexe Koordinatensystem von Autor, Text und Textvorlage, Auftraggeber, Herausgeber, Drucker, Publikationsort und -datum, Setzer, Korrektor, Materialität, Vertriebsbedingungen, Exemplarspezifika und Rezeption jedes einzelnen Drucks in den Blick nehmen, also seine soziale, kulturelle, literarische und ökonomische Determiniertheit – die Überlieferung selbst in ihrer ganzen Vielfalt.

Editions: Closing in on an Estimate. In: BRUNI und PETTEGREE: *Lost Books* (wie Anm. 42), S. 55–72; JONATHAN GREEN: *Databases, Book Survival and Early Printing*. *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 40 (2015) S. 35–47.

61 Klassisch dazu ist ARNOLD ESCH: Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers. *HZ* 240 (1985) S. 529–570.

Jörn Weinert

Zur sprachlichen Reichweite des «Sachsenspiegels» im deutschsprachigen Raum des späten Mittelalters

Dass der zwischen 1220 und 1235 entstandene «Sachsenspiegel»¹ Einfluss auf die Entwicklung des Rechtswesens hatte, ist angesichts der Vielzahl vorliegender Forschungsarbeiten so bekannt, dass hierzu keine ausführlichen Darlegungen beigefügt werden müssten.² Vor allem die Schöffen Magdeburgs und seiner ‚Tochterrechtsstädte‘ haben den vielen Anfragenstellern Mittel- und Osteuropas über mehrere Jahrhunderte (auch) unter Bezugnahme auf die Arbeit des Eike von Repgow (belegt zwischen 1209 und 1233) Antworten übermittelt und dabei nicht selten aus seinem Rechtsbuch zitiert.³ Allein deswegen müsste man jedoch nicht annehmen, dass das

1 Zitiert wird, sofern nicht anders angegeben, nach: Sachsenspiegel, Landrecht. Hg. von KARL AUGUST ECKHARDT. Göttingen 1973 (MGH Fontes iuris N. S. 1.1; im Folgenden: Ldr.) und Sachsenspiegel, Lehnrecht. Hg. von DEMS. Hannover 1973 (MGH Fontes iuris N. S. 1.2; im Folgenden: Lnr.). Allerdings hat die in den grundlegenden Editionen KARL AUGUST ECKHARDTS vorgenommene Einteilung der Überlieferung, die auf der Annahme älterer und jüngerer Textschichten beruht, zunehmende Kritik erfahren, vgl. CHRISTA BERTELSMEIER-KIERST: Kommunikation und Herrschaft. Zum volkssprachlichen Verschriftlichungsprozeß des Rechts im 13. Jahrhundert. Stuttgart 2008 (ZfA. Beiheft 9), S. 98f. Zudem basiert die sprachliche Gestalt der genannten Ausgaben auf Rekonstruktionen, die teilweise sehr unsicher sind, vgl. RUTH SCHMIDT-WIEGAND: Überlieferungs- und Editionsprobleme deutscher Rechtsbücher. In: Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte: Bamberger Fachtagung 26.–29. Juni 1991. Hg. von ROLF BERGMANN und KURT GÄRTNER. Tübingen 1993 (Editio. Beiheft 4), S. 63–81, hier: S. 70 und die dort angegebene weiterführende Literatur; vgl. zur Thematik bereits KARL BISCHOFF: Rez. zu Karl August Eckhardt. Sachsenspiegel. Quedlinburger Handschrift. AfdA 69 (1957) S. 153–160. Die etablierte Werkbezeichnung «Sachsenspiegel», die sehr wahrscheinlich nicht in die Entstehungszeit des Werkes gehört, kann insofern nur unter Beachtung der inhaltlichen und schreibsprachlichen Varianz erhaltener Handschriftenzeugnisse Verwendung finden. Im Bewusstsein dieser Unschärfe wird der Begriff, der sich innerhalb und außerhalb der Wissenschaft durchgesetzt hat, im Folgenden benutzt.

2 Vgl. z. B. HEINER LÜCK: Die Rezeption des Sachsenspiegels und des Magdeburger Rechts in Ostmitteleuropa. In: Eike von Repgow. Sachsenspiegel. Die Dresdner Bilderhandschrift Mscr. Dresd. M 32. Aufsätze und Untersuchungen. Hg. von HEINER LÜCK. Graz 2011, S. 151–159 und die dort angegebene weiterführende Literatur; vgl. auch: HIRAM KÜMPER: Sachsenrecht. Studien zur Geschichte des sächsischen Landrechts in Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin 2009 (Schriften zur Rechtsgeschichte. Band 142), S. 221–240.

3 So holten Städte, die mit Magdeburger Recht bewidmet worden waren, das Recht dann aus Magdeburg ein, wenn ihr eigenes Recht Lücken aufwies, Unklarheiten über seine Auslegung bestanden oder die Beleihungsurkunde abhanden gekommen war, vgl. HEINER LÜCK: Die Verbreitung des Sachsenspiegels und des Magdeburger Rechts in Osteuropa. In: Der sassen speyghel: Sachsenspiegel – Recht – Alltag. Beiträge und Katalog zu den Ausstellungen: Bilderhandschriften des Sachsenspiegels – Niederdeutsche Sachsenspiegel und Nun vernehmet in Stadt und Land. Hg. von MAMOUN FANSA. Oldenburg 1995 (Veröffentlichungen des Stadtmuseums Oldenburg. Band 21, zugleich Schriften der

Werk in der Rezeptionszeit für den Entwicklungsgang dortiger Schreiblandschaften oder einen alltäglichen Sprachgebrauch Bedeutung gehabt hätte. Gerade die Magdeburger Schöffen haben sich erkennbar bemüht, rechtliche Anfragen in einer den Adressaten geläufigen Sprache mitzuteilen. Die Verbreitung der Inhalte des «Sachsenspiegels» lag nicht zuletzt in einer solchen Flexibilität und einer damit verknüpften Verständlichkeit begründet.⁴

Im Folgenden soll gleichwohl gefragt werden, ob und inwieweit eine auf Eike von Repgow zurückgeführte Sprache während des späten Mittelalters im deutschen Sprachgebiet Wirkungen entfaltete. Detaillierte philologische Studien zu diesem Thema liegen bislang nicht vor. Dies mag auch darin begründet liegen, dass deutschsprachige Vergleichsquellen aus der Abfassungszeit des «Sachsenspiegels» weitestgehend fehlen. Es wird somit kaum eindeutig nachweisbar sein, dass sprachliche Kennzeichen, die spätmittelalterliche Texte hinsichtlich der Lexik, der Syntax oder der Schriftzeichen mit Eikes Arbeit teilen, auf seinem Werk beruhen müssten. Selbst so genannte Rechtssprichwörter,⁵ die für den «Sachsenspiegel» charakteristisch sind, könnten bei Empfängern längst üblich gewesen sein, als Eikes Text Verwendung fand. Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten mit anderen Zeugnissen historischer Schriftlichkeit könnte man auch aus gemeinsamen Wurzeln des Wortgebrauches einer oralen Rechtskultur erklären. Zudem erfolgte eine Anpassung der sprachlichen Ausdrucksseite an die Zielvarietät innerhalb der mittelniederdeutschen Überlieferung des in mittelniederdeutscher (elbostfälischer) Sprache entstandenen Rechtsbuches in der Regel „in Form einer bloßen Umschrift“. Sie ging also ebenso wie bei anderen wirkmächtigen Texten meist im Rahmen „einer engen Transkription der Vorlage“ von-

Landesbibliothek Oldenburg, Band 29), S. 37–49, hier: S. 41). Die Gerichte der mit Magdeburger Recht bewidmeten Städte wandten sich in Rechtsfragen nach Magdeburg. In der Regel war dies der Fall, wenn das anfragende Urteilerkollegium sich aus Unkenntnis einschlägiger Normen nicht in der Lage sah, in einem Fall Recht zu sprechen. Das in Magdeburg für die Bearbeitung der auswärtigen Anfragen zuständige Gremium war der Magdeburger Schöffenstuhl, vgl. HEINER LÜCK: Der Magdeburger Schöffenstuhl als Teil der Magdeburger Stadtverfassung. In: Hanse – Städte – Bünde. Die sächsischen Städte zwischen Elbe und Weser um 1500. Ausstellung. Kulturhistorisches Museum Magdeburg, 28. Mai bis 25. August 1996. Magdeburg 1996 (Magdeburger Museumsschriften 4. Band 1: Aufsätze), S. 138–151, hier: S. 143.

⁴ Vgl. KARL BISCHOFF: Zur Sprache der Magdeburger Schöffen, in: Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 54/ 2 (1941) [erschienen 1942], S. 30–33; RUTH SCHMIDT-WIEGAND: Niederdeutsch im Magdeburger Weistum für Breslau aus dem Jahr 1261. In: *Lingua Theodisca*. Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft. Jan Goossens zum 65. Geburtstag. Hg. von JOSÉ CAJOT u. a. Hamburg 1995 (Niederlande-Studien. Band 16/1,2), S. 179–186.

⁵ Vgl. zur Terminologie RUTH SCHMIDT-WIEGAND: Wissensvermittlung durch Rechtssprichwörter. Das Beispiel des Sachsenspiegels. In: *Wissensliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Bedingungen, Publikum, Sprache. Hg. von HORST BRUNNER und NORBERT RICHARD WOLF. Wiesbaden 1993 (Wissensliteratur im Mittelalter. Band 13), S. 258–272. Vgl. auch: BRIGITTE JANZ: Rechtssprichwörter im Sachsenspiegel. Eine Untersuchung zur Text-Bild-Relation in den *Codices picturati*. Frankfurt a. M. u. a. 1989 (GASK 13). Eine um mehrere Befunde ergänzte Übersicht bietet KÜMPER: Sachsenrecht (wie Anm. 2), S. 127–134.

statten.⁶ Wie man aber mit dieser Schreibsprache in der Folgezeit umzugehen wusste, ob diese noch nachvollziehbar und insofern außerhalb einer Auseinandersetzung mit dem «Sachsenspiegel» gebräuchlich war, wird allein anhand solcher ‚Kopien‘ nicht deutlich. Für die sprachliche Situation im Umfeld der jeweiligen Abfassung mittelniederdeutscher Handschriften ließe sich auf dieser Grundlage lediglich die (bekannte) Aussage treffen, dass bestimmte schreibsprachliche Merkmale, die auf den Autor zurückweisen könnten, in Abschriften seiner Arbeit tradiert wurden. Ob jedoch Wortschatz, Morphologie und Satzbau jeweils einem Gebrauch vor Ort entsprachen, bleibt ebenso unklar wie der Einfluss der mit der Abschrift übermittelten schreibsprachlichen Kennzeichen auf andere Texte.

Größeres Gewicht für die Fragestellung käme einer solchen Weitergabe dort zu, wo nicht allein abgeschrieben bzw. „umgeschrieben“ wurde, sondern wo man in verschiedener Hinsicht mehr zu leisten hatte als eine rein graphische bzw. lautliche Übertragung in die Zielvarietät. „Mit dem Grad der Differenz zwischen der Sprache der Vorlage und der Sprache des Schreibers, seiner Umgebung, seines Auftraggebers wächst das Ausmaß der nötigen sprachlichen Anpassung.“ Bei „eng verwandten und entsprechend ähnlichen Schreibdialekten wird sie gering sein und sich weitgehend auf eine graphische Anpassung beschränken. Bei wachsender Differenz wird zunehmend auch der lexikalische, phraseologische und u. U. sogar der syntaktische Bereich betroffen sein.“⁷ Hinweise auf eine sprachliche Wirkmächtigkeit könnten sich also vor allem dann ergeben, wenn Übertragungen von Sachsenspiegeltexten sich an Ausprägungen des Deutschen orientierten, die vom (mutmaßlichen) Sprachgebrauch Eikes von Regow stärker abwichen. Wer nach der sprachlichen Ausstrahlungskraft des Autors fragt, hat sich somit vor allem mit einem interlingualen Texttransfer zu befassen. Im Besonderen gilt dies für Zeugnisse, die aus Umwandlungen mittelniederdeutscher Vorlagen in Varietäten des Mittelhochdeutschen und Frühneuhochdeutschen resultierten.⁸ Weil im Großen und Ganzen noch unklar ist, was bei Vorgängen solcherart von der Sprache der Rechtskundigen ‚übrig blieb‘, wird zunächst

6 Vgl. WERNER BESCH und THOMAS KLEIN: Einleitung. In: Der Schreiber als Dolmetsch. Sprachliche Umsetzungstechniken beim binnensprachlichen Texttransfer in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von DENS. Berlin 2008 (ZfdPh. Sonderheft zu Band 127), S. 1–7, hier: S. 3.

7 THOMAS KLEIN: Umschrift – Übersetzung – Wiedererzählung. Texttransfer im westgermanischen Bereich. In: BESCH und KLEIN (Hg.): Der Schreiber als Dolmetsch (wie Anm. 6), S. 225–262, hier: S. 225.

8 Diese Areale können für die philologische Forschung auch deswegen von besonderem Interesse sein, weil es sich teilweise um Sprachlandschaften handelt, denen für die Herausbildung der frühneuhochdeutschen und neuhochdeutschen Sprachstufe zentrale Bedeutung zuerkannt wird. Insbesondere gilt dies für die ostmitteldeutschen Sprachlandschaften, die dem Entstehungsgebiet des «Sachsenspiegels», das am Südrand des mittelniederdeutschen Sprachgebietes vermutet wird, benachbart waren. Dabei wird gerade auch an einer überregionale Wirkung von Rechtswerken in ostmitteldeutscher Sprache gedacht, vgl. JOHANNES ERBEN: Luther und die neuhochdeutsche Schriftsprache. In: Deutsche Wortgeschichte. Hg. von FRIEDRICH MAURER und HEINZ RUPP, 3., neubearb. Aufl., Band 1. Berlin u. a. 1974 (Grundriss der Germanischen Philologie. Band 17/1), S. 509–581, hier S. 513).

weder von einer „Umschrift“ noch von einer „Übersetzung“ ausgegangen, sondern weiterhin der neutralere Begriff „Übertragung“ verwendet.⁹

Über mittelhochdeutsche bzw. frühneuhochdeutsche Übertragungen des Rechtsbuches, denen man konkrete Vorlagen zuweisen könnte, ist bisher nur wenig bekannt. Eine gewichtige Ausnahme bildet in dieser Hinsicht die relativ kleine Gruppe von Bilderhandschriften des Werkes.¹⁰ Nicht allein aufgrund bereits vorhandener textkritischer Aufbereitungen, sondern auch angesichts vorliegender philologischer Studien verdienen diese illuminierten Zeugnisse besondere Berücksichtigung. Vier Codices picturati sind in unterschiedlicher Vollständigkeit erhalten. Es handelt sich um die jeweils nach ihrem heutigen Lagerort benannten Oldenburger (O), Heidelberger (H), Dresdner (D) und Wolfenbütteler (W) Handschriften. Ihr Entstehungszeitraum reicht von den Jahren um 1320 (H) bis um 1375 (W).¹¹ Es wird vermutet, dass die Abfassung von H, D und W in einem von ostmitteldeutschen Varietäten geprägten Einflussbereich der Markgrafen von Meißen erfolgte. O wurde 1336 im Kloster Rastede bei Oldenburg in einer mittelniederdeutschen Sprache abgefasst.¹² „Der Aufbau der Bildfolgen wie die weitgehende Übereinstimmung der Motive haben schon früh zu der Erkenntnis geführt, daß die vier erhaltenen Bilderhandschriften des «Sachsenspiegels» auf eine gemeinsame Stammhandschrift (X) zurückzuführen sind.“¹³ Diese möglicherweise im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts im nordöstlichen Harzvorland und somit in nicht allzu großer Entfernung vom einstigen Lebens- und Wirkungsbereich Eikes von Reggow entstandene Handschrift ging verloren. Gleiches gilt für ihre erschlossenen

9 „Bei einer ‚Umschrift‘ wird die graphische Ausdrucksseite der Vorlagenwortformen morph- und graphembezogen in Richtung der Zielvarietät verändert, umgeschrieben; bei einer Übersetzung werden die Wortformen und Phrasen, teils auch ganze Sätze komplett ersetzt“; KLEIN: Umschrift [wie Anm. 7], S. 226.

10 Vgl. zur Terminologie: RUTH SCHMIDT-WIEGAND: Art. Bilderhandschriften. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 2. Aufl. Hg. von ALBRECHT CORDES u. a. Bd. 1. Berlin 2008, Sp. 580–582.

11 Vgl. Der Oldenburger Sachsenspiegel. Vollständige Faksimileausgabe im Originalformat des Codex picturatus Oldenburgensis CIM 410 der Landesbibliothek Oldenburg. Bd. 1: Faksimile. Hg. von RUTH SCHMIDT-WIEGAND. Graz 1995 (im Folgenden: O); Der Sachsenspiegel. Die Heidelberger Bilderhandschrift. Cod. pal. germ. 164. Mit Kommentar und Übersetzung. Hg. von WALTER KOSCHORRECK, neu eingeleitet von WILFRIED WERNER. Frankfurt a. M. 1989 (im Folgenden: H); Die Dresdner Bilderhandschrift des Sachsenspiegels. Faksimile. Hg. von HEINER LÜCK. Graz 2002 (im Folgenden: D); Eike von Reggow. Sachsenspiegel. Die Wolfenbütteler Bilderhandschrift Cod. Guelf. 3.1 Aug. 2°. Bd. 1: Faksimile. Hg. von RUTH SCHMIDT-WIEGAND. Berlin 1993 (im Folgenden: W). Zu allen vier erhaltenen Codices picturati haben die Herausgeber Kommentar- bzw. Aufsatzbände vorgelegt, auf die hinsichtlich zeitlicher Einordnungen zu verweisen ist.

12 Vgl. RUTH SCHMIDT-WIEGAND: Die vier Bilderhandschriften des Sachsenspiegels. Verwandtschaft, Funktion, Sprache. In: Die Dresdner Bilderhandschrift des Sachsenspiegels. Interimskommentar. Hg. von HEINER LÜCK. Graz 2002, S. 35–57, hier: S. 39 (Stemma nach Friedrich Scheele). Die Schreibsprache von O enthält elbstfälische, ostfälische und nordwestniedersächsische Schichten, vgl. ROBERT PETERS: Schreibsprachsichten im Oldenburger Sachsenspiegel. Niederdeutsches Jahrbuch 136 (2013) S. 21–35.

13 Vgl. SCHMIDT-WIEGAND: Die vier Bilderhandschriften (wie Anm. 12), S. 38.

Tochterhandschriften Y und N, die jeweils als Vorläufer einerseits der Gruppe H, D und W und andererseits von O angesehen werden.¹⁴ Für die Fragestellung ist es wesentlich, dass H, D und W in mittelhochdeutscher Schreibsprache auf das Pergament gebracht wurden, während O dem verlorenen mittelniederdeutschen Text X zumindest teilweise sprachlich nahe stehen dürfte. Die drei erstgenannten Zeugnisse beruhen demnach auf einer Übertragungsarbeit aus dem Mittelniederdeutschen. Obwohl die Bilderhandschrift Y, mit der diese Arbeit geleistet wurde, nicht mehr existiert, kann ihre Gestalt partiell rekonstruiert werden. Insofern erscheint es möglich, die Vorgehensweise bei der schreibsprachlichen Umwandlung eines mittelniederdeutschen Textes (X) anhand eines Vergleiches konkreter und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmbarer Handschriftenzeugen zu untersuchen.¹⁵ Dabei kann im Detail gefragt werden, in welcher Intensität diejenigen, die man mit der Anlage von Y betraut hatte, eine ihnen mehr oder minder ‚fremde‘ mittelniederdeutsche Vorlage an ihre Zielsprache anpassten.¹⁶

Nur sehr selten wurde in Y einmal ‚frei‘ aus X übersetzt. Eikes berühmter Satz *De ok erst to der molen kumt, de scal erst malen*, aus dem späterhin das Rechtssprichwort „Wer zuerst kommt, mahlt zuerst“ wurde,¹⁷ endete in Y z. B. mit den beiden Worten *melet e*; aus einer Konstruktion mit Modalverb und Infinitiv wurde also eine kürzere mit finitem Verb.¹⁸ Divergenzen solcherart haben allenfalls zu leichten Bedeutungsveränderungen geführt, etwa wenn in Y aus *Oc seggit some lude* ‚Auch sagen einige Leute‘ ein subjektloser Aktivsatz *Mā fagit* ‚Man sagt‘ geworden ist.¹⁹ Neben sprachökonomischen Ursachen, die dabei in Frage kommen, besteht zumindest bei einigen

¹⁴ Vgl. das Handschriftenstemma bei SCHMIDT-WIEGAND: Die vier Bilderhandschriften (wie Anm. 12), S. 39.

¹⁵ Zwar ist H nur fragmentarisch erhalten. Da der Text in Lexik und Satzbau D jedoch durchgehend entspricht, lässt es sich begründen, D auch dort auf Y zu beziehen, wo H durch Blattverlust für den Vergleich ausfällt. Schwieriger gestalten sich die Verhältnisse bei O. Diese Bilderhandschrift müsste X zwar nicht in jedem Fall vertreten, weil eine Veränderung der Lexik nicht auszuschließen wäre. Allerdings stimmt O diesbezüglich an sehr vielen Stellen mit den ältesten erhaltenen Zeugnissen des Rechtsbuches überein. Insofern kann eine Wiedergabe des in X enthaltenen Sprachgutes in O begründet vermutet werden.

¹⁶ Zu den im Folgenden zitierten Handschriften H, D, W und O siehe oben Anm. 11.

¹⁷ Vgl. KÜMPER: Sachsenrecht (wie Anm. 2), S. 128; RUTH SCHMIDT-WIEGAND: „Qui prior est tempore potior est iure“. Eine lateinische Rechtsregel und ihre Entsprechungen im „Sachsenspiegel“ Eikes von Repgow. In: Nova de Veteribus. Mittel- und neulateinische Studien. Festschrift für Paul Gerhard Schmidt. Hg. von ANDREAS BIHRER. Leipzig 2004, S. 566–576.

¹⁸ Vgl. O fol. 59v Z. 17f., D fol. 34r Z. 4 und H fol. 10r Z. 3f. mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1) II 59, 4. Vgl. zum mhd. Verbum *maln*: MATTHIAS LEXER: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bde. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872–1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. Stuttgart 1992. Bd. 1, Sp. 2019.

¹⁹ Vgl. O fol. 74v Z. 16 (füme) und D fol. 42v Z. 28 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1) III 42, 3. An anderen Stellen des Werkes hatte man in Y *some lude* der Vorlage mit *sümeliche lüte* wiedergegeben; das Wort war den Übersetzern also bekannt (vgl. z. B. D fol. 42v Z. 19 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 42, 3).

Belegen auch die Möglichkeit, dass der Wortlaut verändert wurde, weil er an die Zielvarietät von Y angepasst werden sollte.

Neben Abänderungen dieser Art, die inhaltlich kaum Relevanz hatten, lässt sich zeigen, dass die Schöpfer von Y Formulierungen und Begriffe präzisierten. Augenscheinlich hatten sie ein gutes Gespür dafür, welche Ausdrücke missverständlich sein konnten. In den auf Eike von Reggow zurückgeführten Text wurde daher eingegriffen. So stand in Y z. B. das Distanzkompositum *Bac ovene* ‚Backöfen‘²⁰ für in X geschriebenes *Ouene*, das man im Norden wie im Süden des deutschsprachigen Raumes auf alle ‚Öfen‘ hätte beziehen können.²¹ Aus der in X geschriebenen mittelniederdeutschen *stouen*, mit der Eike ein ‚öffentliches Badehaus‘ gemeint hatte, das bei einer Übertragung als ‚Stube‘ hätte angesehen werden können, machte man in Y das insofern genauere Kompositum *badestobin*.²² Während das Wörterbuch der mittelhochdeutschen Urkundensprache 33 Belege für *badestube* ‚Badestube‘ verzeichnet, findet sich dort kein Nachweis für *stube* in dieser Bedeutung; in allen Belegtexten war mit dem Wort ‚Stube‘, ‚Wohnstube‘ oder ‚Versammlungsraum‘ gemeint.²³ Mit der Veränderung in Y hatte man also eine exakte Wiedergabe beabsichtigt.

Auch dann, wenn keine vergleichbaren inhaltlichen Feinbestimmungen vorzunehmen waren, wurde die Umwandlung der Vorlage in das Mittelhochdeutsche keineswegs ‚mechanisch‘ vorgenommen. Die Übertragung erfolgte somit nicht lediglich unter Beachtung lautlicher Kriterien, durch die sich das nördliche vom südlichen Deutschen unterschied. In diesem Zusammenhang scheinen wiederum eine hohe sprachliche Kompetenz und gute Kenntnisse der Ausgangs- wie der Zielvarietät auf. Man musste wissen, dass, wenn *de man rede* war (X), das Partizipialadjektiv im Mittel-

²⁰ Vgl. zur Wortbildung: THOMAS KLEIN u.a. *Mittelhochdeutsche Grammatik. Teil III. Wortbildung*. Tübingen 2009, S. 455.

²¹ Vgl. O fol. 56v Z. 20, D fol. 32r Z. 13 und H fol. 8r Z. 12 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 51, 1. Vgl. zu mnd. *oven*: *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch*, begründet von Agathe Lasch und Conrad Borchling. Hg. nach Gerhard Cordes und Annemarie Hübner von DIETER MÖHN und INGRID SCHRÖDER. Neumünster 1956ff., Bd. 3, Sp. 1218f.; KARL SCHILLER und AUGUST LÜBBEN: *Mittelniederdeutsches Wörterbuch*. Bd. 1–6. Bremen 1875–1881. Bd. 3, S. 249; vgl. zu mhd. *backoven*: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. Hg. von KURT GÄRTNER u.a. Stuttgart 2013ff., Bd. 1, Sp. 401; LEXER: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 110; vgl. zu mhd. *oven*: ebd., Bd. 2, Sp. 194.

²² Vgl. O fol. 90r Z. 12, D fol. 55r Z. 32 und H fol. 39r Z. 30 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 89 [Ordnung IIa]. Vgl. zu mnd. *stove*: *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* (wie Anm. 21). Bd. 4, S. 421; vgl. zu mhd. *stube* ‚Stube, heizbares Gemach‘: LEXER: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch* (wie Anm. 18). Bd. 2, Sp. 1257. Vgl. zum mhd. *badestube*: ebd. Bd. 1, Sp. 112; vgl. zu frnhd. *badstube*: *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*. Hg. von ROBERT R. ANDERSON u.a., Bd. 1, bearb. von OSKAR REICHMANN: *Einführung; a – äpfelkern*, Bd. 2, bearb. von DEMS.: *äpfelkönig – barmherzig*, Bd. 3, bearb. von DEMS.: *barmherzigkeit – betefart*, Bd. 6, bearb. von dem DEMS. und JOACHIM SCHILDT: *g – glutzen*, Bd. 8, bearb. von VIBEKE VINGE: *i – kuzkappe*, Bd. 9. Lfg. 1, bearb. von ANJA LOBENSTEIN-REICHMANN: *l – leben*, Berlin u. a. 1989ff. Bd. 2, Sp. 1696–1699.

²³ Vgl. *Wörterbuch der Mittelhochdeutschen Urkundensprache*. Hg. von BETTINA KIRSCHSTEIN und URSULA SCHULZE. Bd. 1–3. Berlin 1991–2008 (im Folgenden: WMU). Bd. 1, S. 137 und Bd. 2, S. 1682.

hochdeutschen als *bereit* (Y) wiedergegeben werden konnte.²⁴ Für den ursprünglich wohl runden kreisförmigen Kampfplatz findet man in mittelniederdeutschen Texten des «Sachsenspiegels» Formen von *warf*.²⁵ Der einzige Beleg für die genannte Wortform, den das Mittelhochdeutsche Handwörterbuch bietet, bezieht sich auf eine Rechtsmitteilung der Magdeburger Schöffen für Breslau (Wroclaw), bei deren Niederschrift man aus dem «Sachsenspiegel» zitierte und offenbar davon ausgegangen war, dass eine Form *warf* in Schlesien bekannt sein würde.²⁶ Augenscheinlich deswegen hatte man Eikes Wortgebrauch beibehalten.²⁷ Jenseits der Sachsenspiegelüberlieferung scheint der Ausdruck im Süden und Osten des deutschsprachigen Raumes jedoch gefehlt zu haben. Insofern verwundert die Übertragung durch Formen von mittelhochdeutsch *kreis* in Y – bei dessen Abfassung man mit der Bedeutung des mittelniederdeutschen Ausdrucks *warf* also etwas anzufangen wusste – nicht.²⁸

Manche der im Süden ungebräuchlichen Formen waren bei der Anlage von Y sicherlich auch aufgrund des Kontextwissens und nicht zuletzt anhand der Illuminationen der Vorlage zu deuten. Für *mefgrepe* ‚Mistgabel‘ hatte der mittelhochdeutsche Text z. B. *miſt gabele*.²⁹ Anhand der Bildszene konnte man die Bedeutung der nördlichen Wortform erkennen. Eine solche Hilfeleistung war bei vielen abstrakten Begriffen jedoch nicht in gleicher Weise möglich. Dennoch wurde z. B. das mittelniederdeutsche *besaken* ‚etw. abstreiten, verneinen etc.‘ in Y richtig mit Formen von *louken*

²⁴ Vgl. O fol. 41r Z. 19, D fol. 23v Z. 21 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 11, 2. Vgl. zu mnd. *rede*: Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 3, S. 438f.; vgl. zu mhd. *bereite*, *bereit* ‚vorbereitet, fertig‘ etc.: Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 594f.

²⁵ Vgl. Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 5, S. 691.

²⁶ Vgl. LEXER (wie Anm. 18). Bd. 3, Sp. 695f.

²⁷ *Die klegere fal irft in den warf komen ob der ander zv lange fuomet* (vgl. Corpus der altdeutschen Originalurkunden bis zum Jahr 1300, Bd. 1: 1200–1282. Hg. von FRIEDRICH WILHELM. Lahr 1932, Nr. 51 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 63, 5). Allerdings findet man in derselben, auf die Kampfklage bezogenen Texteinheit mehrfach auch die Form *kreize*. Bereits hierin kann der Reliktcharakter von *warf* anklingen.

²⁸ Vgl. z. B. O fol. 34r Z. 22, fol. 34v Z. 6 und Z. 21 und D fol. 19v Z. 18f. und Z. 26f., fol. 20r Z. 7 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 63, 4–5. Vgl. zu mhd. *kreiz* ‚Kampfkreis‘: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1718; Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 8, Sp. 1621.

²⁹ Vgl. O fol. 76v Z. 22, D fol. 44r Z. 12f. und H fol. 20r Z. 10 (anders O fol. 76v Z. 22) mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 45, 8. Im Mittelhochdeutschen ist das auch für X anzunehmende *mefgrepe* ein weiteres Mal nur in Zeugnissen des «Sachsenspiegels» belegt, vgl. LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 2177. Vgl. zu *mistgabel*: ebenda; vgl. zu mhd. *gabele* auch WMU (wie Anm. 23). Bd. 1, S. 545. Vgl. zu mnd. *mesgrēpe*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, Sp. 967; Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 3, S. 79f. und Bischoff (wie Anm. 1), S. 181 und Karte 4, S. 182.

übertragen.³⁰ Für das mittelniederdeutsche *antwörde* ‚Gegenwart‘ hatte Y *kegēw'te*.³¹ Entsprechend wurde für *to antw'de* in Y das Adverb als *kegenw'tig* wiedergegeben.³² Zwar hatte im Mittelhochdeutschen das Femininum *antwürte* und das Neutrum *antwort* ‚Antwort auf eine Anklage‘ bzw. ‚Gegenwart, Beisein von jmd.‘ Verwendung gefunden.³³ Nur ersteres ist jedoch in dieser Bedeutung noch im Frühneuhochdeutschen als *antwort* in einer „niederdeutsch/mitteldeutschen“ Schwabenspiegelhandschrift bezeugt und somit in einem vom «Sachsenspiegel» abhängigen Text. Vielleicht wurde also auch dieser Begriff in Y ersetzt, weil er im Süden ungebräuchlich war.³⁴

Im Bereich der Wortbildung haben die Übersetzer den Text X ebenfalls nicht einfach lautlich übertragen, sondern ein ihren Adressaten verständlicheres Deutsch verwendet. So wurden z. B. viele Formen, deren präfixlose Gestalt für das Mittelniederdeutsche charakteristisch ist, von den Schöpfern von Y mit *ge-* wiedergegeben.³⁵ Für mittelniederdeutsch *boren* ‚in die Höhe heben‘, das es offenbar auch im Mittelhochdeutschen gab,³⁶ stand z. B. *geheben*, das im Frühneuhochdeutschen sonst selten bezeugt ist.³⁷ Das Präfix wurde also nicht allein für Partizipialformen wie z. B. *gegeben* und *gehaben* als Äquivalent von *geven* und *hebben* der Vorlage verwendet, sondern oftmals auch im Infinitiv, besonders in Modalkonstruktionen,³⁸ so z. B. für *nemen* als

30 Vgl. z. B. O fol. 10v Z. 18 und D fol. 6r Z. 30 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 7, O fol. 17v Z. 18 und D fol. 10r Z. 25 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 15, 1 [Ordnung IIa], O fol. 65r Z. 8f., D fol. 37r Z. 6 und H fol. 13r Z. 5 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 4, 1, O fol. 90r Z. 9 (*uore fegge*), D fol. 55r Z. 13 und H fol. 29r Z. 12 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 88, 2 [Ordnung IIa]. Vgl. zu frnhd. *läugnen*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 9, Sp. 432–438; vgl. zu mhd. *lougenen*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1969f. Vgl. zu mnd. *besäken*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 229; Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, S. 256.

31 Vgl. O fol. 30r Z. 19f. und D fol. 17r Z. 23 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 58, 2 [Ordnung IIa]. Vgl. zu mnd. *antwörde*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 111; Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, S. 110.

32 Vgl. zu mhd. *gegenwartic*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, Sp. 246; LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 781.

33 Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 334f.; LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 82.

34 Vgl. zu frnhd. *antwort* in dieser Bedeutung: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 1, Sp. 1559f.

35 Vgl. zu Verben mit dem Präfix *ge-* im Mittelhochdeutschen: Mittelhochdeutsche Grammatik (wie Anm. 20). Bd. III, V192–V205 sowie V6. „*ge-* zeigt sich äußerst wandelbar und vielfältig einsetzbar; für das Mhd. scheint kein allgemeingültiger Usus auf“ (ebenda, V195).

36 Vgl. LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 327.

37 Vgl. O fol. 77r Z. 4, D fol. 44r Z. 17 und H fol. 20r Z. 15 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 45, 8. Vgl. zu frnhd. *geheben*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 551.

38 Vgl. Mittelhochdeutsche Grammatik (wie Anm. 20). Bd. III V198.

genemen,³⁹ für *richten* als *gerichten*.⁴⁰ Ähnlich verhielt es sich im substantivischen Bereich, wenn z. B. für *horsam* ‚Gehorsam‘ die Form *gehorsam*,⁴¹ im Landrechtstext für *dwerge* ‚kleinwüchsige Menschen‘ *getwerge*,⁴² für *burt* ‚Geburt‘ *geburt*,⁴³ für *were* ‚Gewähr, Inhaberschaft‘ *gewere* begegnet.⁴⁴

Mit den Beispielbelegen werden die vermuteten sprachlichen (und rechtlichen) Kenntnisse derjenigen, auf die der Text Y zurückgeht, weiter verdeutlicht. Freiräume, die ihnen die Übertragungsarbeit für die Anwendung ihres Wissens bot, haben sie des Öfteren genutzt. Die Handlungsweise bei der Anlage von Y weist somit mehr die Charakterzüge einer Übersetzungsleistung als einer Umschrift auf.

Dass viele der genannten Kennzeichen von Y schreiblandschaftlich begründet waren, ist von vornherein nicht unwahrscheinlich. Zunächst gilt dies allgemein für Unterschiede zu nördlichen Varietäten des Deutschen, die anhand von Wortpaaren wie *mesgrepe/mistgabel* bereits dargelegt wurden. Ein weiteres Beispiel ergibt sich aus der Wiedergabe des in X zu findenden Rechtswortes *lifgetucht* als *lipgedinge* in Y.⁴⁵ Mit hoher Wahrscheinlichkeit hängt diese Veränderung damit zusammen, dass Formen von *lipzucht* im Raum der Zielsprache nicht gebräuchlich waren. Zwar ist diese „norddt./md.“ Form für ein ‚lebenslängliches Nutzungsrecht an einem Gut etc.‘ auch im Frühneuhochdeutschen bezeugt.⁴⁶ Aber sie muss denjenigen, die aus X übersetzten, fremd erschienen sein. Angesichts der hohen Belegzahl wurde sie von ihnen wahrscheinlich bewusst durch Formen des im Süden üblichen Ausdrucks *lipgedinge* ersetzt.⁴⁷ Das Wör-

39 Vgl. O fol. 15r Z. 5 und D fol. 8v Z. 23 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 17, 2 [Ordnung IIa]. Vgl. zu mhd. *genemen*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 855; vgl. zu frnhd. *genemen*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 899f.

40 Vgl. O fol. 30r Z. 9 und D fol. 17r Z. 30 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 59, 1. Vgl. zu mhd. *gerihten*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 881.

41 Vgl. O fol. 6v Z. 3 und D fol. 3v Z. 21 [Blattverlust H] mit Bezug auf den Textus prologi. Vgl. zu mhd. *gehorsam*: WMU (wie Anm. 23). Bd. 1, S. 599, Lexer (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 792; Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 603-604.

42 Vgl. O fol. 9r Z. 21 und D fol. 5v Z. 7f. [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 4 [Ordnung IIa]. Vgl. zu frnhd. *getwerge*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 1766.

43 Vgl. O fol. 27r Z. 14 und D fol. 15v Z. 12 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 51, 2 [Ordnung Ib]. Vgl. zu frnhd. *geburt*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 329-333.

44 Vgl. O fol. 45r Z. 3 und D fol. 26r Z. 16 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 16, 1. Vgl. zu mhd. *gewër*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 984.

45 Vgl. z. B. O fol. 17r Z. 10, D fol. 10r Z. 6 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 21, 2, O fol. 21v Z. 7, D fol. 12v Z. 9 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 32, O fol. 24r Z. 4, D fol. 13v Z. 29 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 41, O fol. 25r Z. 16, D fol. 14v Z. 10 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 45, 2.

46 Vgl. zu mhd. *lipgezuht*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1935; vgl. zu frnhd. *leibzucht*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 9, Sp. 763f. Vgl. zu mnd. *liftucht*, *lifgetucht*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, Sp. 816; Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, S. 708f.

47 Vgl. zu mhd. *lipgedinge*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1932; vgl. zu *leibgedinge*: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 9, Sp. 732-736. Vgl. zu mnd. *lifgedinge*: Mittelniederdeut-

terbuch der mittelhochdeutschen Urkundensprache verzeichnet für *lîpgedinge* u. ä. 207 Belege.⁴⁸ Für *lîpzuht* u. ä. lassen sich dort lediglich 5 Einzelnachweise aufzeigen.⁴⁹

Neben der begründeten Vermutung, dass sprachliche Abweichungen, die Y gegenüber X aufwies, auf landschaftlichen Verschiedenheiten beruhten, ist mit solchen Veränderungen zu rechnen, die im Sprachwandel begründet lagen und daher auf der Zeitachse darstellbar sind. Backöfen sollte man in X z. B. *beschuren* ‚abdecken, verschließen‘, in Y hingegen *bewarē*.⁵⁰ Zwar hatte es das Verb *beschûren* auch im Mittelhochdeutschen gegeben.⁵¹ Im Frühneuhochdeutschen ist es jedoch nicht mehr bezeugt.⁵² Bei der neuen Wortwahl ließen es die Verfasser von Y sogar zu, dass ein auf Eike zurückzuführender Paarreim entstellt wurde. Während es in O heißt: *Manlik fal oc beschuren finen ouen uñ fine muren*, steht in den beiden mittelhochdeutschen Texten: *mēlich fal oūch bewarē finē oūen. vñ fine mūren* (D) bzw. *menlich fal ouch bewarē finē oven. vñ fine mvren* (H).⁵³ In X gab es *barende bome* ‚fruchtbringende Bäume‘, in Y waren es hingegen *fruchtbere boume*,⁵⁴ sodass also eine Partizipialform in ein kausatives Adjektiv umgewandelt wurde.⁵⁵ Zwar ist das mittelhochdeutsche *bērn* in der Bedeutung ‚Frucht hervorbringen‘ bezeugt,⁵⁶ aber das Wort konnte wohl bereits archaisch wirken.⁵⁷ Der *ydele waghen* von X war in Y der *lere wagen*.⁵⁸ Zwar war das Adjektiv *itel*, das auf althochdeutsch *ital* beruhte, gelegentlich noch in der Bedeutung ‚leer‘ verwendet worden; im deutschen Süden hatten sich aber allmählich andere semantische Felder durchgesetzt. Insbesondere gilt dies für

sches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, Sp. 814; Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, S. 707.

48 Vgl. WMU (wie Anm. 23). Bd. 2, S. 1143f. Zudem gibt es 41 Nachweise von *lîpdinc* (vgl. ebenda, S. 1142f.).

49 Vgl. WMU (wie Anm. 23). Bd. 2, S. 1145.

50 Vgl. D fol. 32r Z. 15 und H fol. 8r Z. 14 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 52, 1.

51 Vgl. zu mhd. *beschûren*, *schûren* ‚beschützen, beschirmen etc.‘: Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 640; LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 208.

52 Das Basisverb der Präfixbildung ist allerdings auch in omd. Texten der frnhd. Zeit noch nachweisbar. In einem Vergleich der Herren von Kranichfeld mit dem Erfurter Marienstift von 1369 liest man *schûren* und *schûczen* (vgl. Urkundenbuch der Stadt Erfurt, bearb. v. CARL BEYER, Bd. 2. Halle 1897 [Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 24], Nr. 666). Die Markgrafen von Meißen baten 1375, dass man *vestiglich schuert*, *schutzigt und beschirmet* (vgl. ebenda, Nr. 773). Zudem konnte das mhd. *beschûren* auch ‚schwer schädigen‘ bedeuten und insofern möglicherweise missverständlich sein, vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 646).

53 Vgl. O fol. 56v Z. 22f., D fol. 32r Z. 15f. und H fol. 8r Z. 14f. mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), 51, 2.

54 Vgl. O fol. 49v Z. 15 und D fol. 29r Z. 22 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 28, 2.

55 Vgl. Mittelhochdeutsche Grammatik Bd. III (wie Anm. 20), A46.

56 Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 610–612; LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 195.

57 Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 611.

58 Vgl. O fol. 59v Z. 8, D fol. 33v Z. 29 und H fol. 9v Z. 29 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 59, 3. Vgl. zu mnd. *idel* ‚unbeladen etc.‘: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, Sp. 406; Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, S. 348f.

die Bedeutungen ‚eitel, unnütz, vergeblich‘ und ‚rein unverfälscht‘.⁵⁹ Insofern könnte sich die Wiedergabe durch eine Form von *laere* bzw. *laer* in Y erklären.⁶⁰ Für Formen von *sunder* ‚ohne, außer, frei von etw.‘, die in X sowohl als Konjunktion als auch adverbial begegnen und in der Abfassungszeit von Y sehr wahrscheinlich ebenfalls einem veraltenden Wortgebrauch angehörten, wurden dort häufig Formen des mhd. *âne* verwendet.⁶¹

Nicht bei allen Abweichungen von der Vorlage müssten allerdings Auswirkungen des Sprachwandels ursächlich sein. So halfen z. B. Frauen, die einer Gebärenden zu Seite standen, dieser in X *to eren arebeide*, in Y hingegen in ihrer *not*,⁶² obwohl im Mittelhochdeutschen und im Frühneuhochdeutschen der Ausdruck *arbeit* in der Bedeutung ‚Kindsnöte, Geburt, Entbindung‘ keineswegs ungebräuchlich war.⁶³ Das Adverb *anderwerve* ‚zum zweiten Mal, wieder‘, das im Mittelhochdeutschen u. a. als *anderwerf* nachweisbar ist,⁶⁴ wurde in Y gleichwohl als *andweit* auf das Pergament gebracht.⁶⁵ *Swe lif ed' hant ledeghet*, war in Y jemand, der Leib oder Hand *lofet*.⁶⁶ Obwohl im Mittelhochdeutschen eine Form *lëdegen* ‚erlösen, befreien etc.‘ bezeugt ist,⁶⁷ entschied man sich für eine Variante, die sich späterhin im Neuhochdeutschen durchsetzte.

Zwar haben sich keineswegs für jeden Beispielbeleg eindeutige Hinweise darauf ergeben, ob Veränderungen der Vorlage X sprachlandschaftlichen oder sprachsoziologischen Gegebenheiten geschuldet waren, ob der Sprachwandel sie bedingte oder sie vielleicht lediglich einem ‚Geschmack‘ der jeweils handelnden Akteure entsprachen. Es zeigt sich jedoch, dass selbst solche Ausdrücke, die in einem größeren Bereich des Mittelhochdeutschen und Frühneuhochdeutschen bei einer reinen Umschrift wohl verständlich geblieben wären, durch andere ersetzt worden sind. Dass sie einer bestimmten Varietät nahe kommen sollten, die man bei der Anlage von Y im Auge hatte, ist wahrscheinlich.

⁵⁹ Vgl. zu mhd. *itel*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1460f. Vgl. zu *itel* in der Bedeutung ‚hinfällig, wirkungslos‘: WMU (wie Anm. 23). Bd. 2, S. 951.

⁶⁰ Vgl. LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1834f. Vgl. zu frnhd. *ler* ‚leer‘ etc.: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 9, Sp. 971–976.

⁶¹ Vgl. zu mhd. *âne*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 66.

⁶² Vgl. O fol. 21v Z. 20f. und D fol. 12v Z. 19 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 33.

⁶³ Vgl. zu mhd. *arbeit* in dieser Bedeutung: Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 342 u. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 2, Sp. 35f. Vgl. zu mhd. *nôt* ‚Geburtswehen‘: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 2, Sp. 103.

⁶⁴ Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 215 (siehe unter dem Lemma *anderwarbe*).

⁶⁵ Vgl. D fol. 17v Z. 1f. [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 59, 1; vgl. O fol. 30v Z. 8f. (*andwarue*). Vgl. zu mhd. *anderweit*: Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 215 (siehe unter dem Lemma *anderweide*).

⁶⁶ Vgl. O fol. 35v Z. 4f. und D fol. 20r Z. 32 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 65, 2.

⁶⁷ Vgl. LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1853f. Vgl. zu mhd. *laesen*, *lösen*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1958f.

Die Befunde deuten darauf hin, dass man spezifische Sprachelemente, die auf Eike von Repgow zurückgeführt werden könnten, nur dann beibehielt, wenn sie auch in der Zielvarietät üblich waren. Die Handlungsweise bei der Übertragungsarbeit, die noch durch viele weitere Nachweise illustriert werden könnte, wirkt in dieser Hinsicht stringent.

Gleichwohl lässt sich zeigen, dass man bei der Anlage von Y keineswegs immer in gleicher Weise vorging. Für Formen des mittelniederdeutschen bzw. mittelhochdeutschen *sunder*, das als Präposition ‚ohne, außer, abzüglich‘ und als Konjunktion ‚außer, ausgenommen‘ bedeuten konnte, standen z. B. in Y zwar sehr oft solche von *âne*. Dennoch sind den Verfassern bei ihrer Übersetzung noch einige *sunder* untergekommen.⁶⁸ Man konnte sicherlich auch deswegen mit diesen Tradierungen umgehen, weil *sunder* zwar in Urkundentexten der Abfassungszeit von Y nicht mehr gebräuchlich war, inhaltlich aber noch nachvollzogen werden konnte. Gerade auch in Abschriften literarischer Werke der älteren Zeit war das Wort weitervermittelt worden. Wenngleich man bei der Herstellung von Y anstrebte, Formen des Verbs *wësen*⁶⁹ ‚sein‘ durch solche des offenbar passender erscheinenden *sîn* zu ersetzen, die dieselbe Bedeutung hatten,⁷⁰ wurde mehrfach das ältere Muster wiedergegeben. Dies erfolgte, obwohl *wësen* für ostmitteldeutsche Zeitgenossen sehr wahrscheinlich bereits einen veraltenden sprachlichen Stand repräsentierte. Der allmähliche Übergang zu *sîn*, der sich in Texten Obersachsens und Thüringens aus dem späten 13. und frühen 14. Jahrhundert aufzeigen lässt,⁷¹ hat sich in Y also nur teilweise niedergeschlagen.

Bei der Anlage von Y ging man augenscheinlich auch deswegen uneinheitlich vor, weil es für die jeweilige Wortform der Vorlage in der Zielsprache mehrere Möglichkeiten der Übersetzung gab. Nicht in jedem Fall mussten sich die Akteure mehr erinnern, wie sie dabei jeweils an anderen Stellen des ca. 48.000 Wortformen umfassenden Textes vorgegangen waren. Gelegentlich wurde z. B. für *beteren* in X *buse geben* geschrieben, ein anderes Mal *beffern* und somit Eikes Wortgebrauch in diesem Fall lediglich unter Beachtung der durch die zweite Lautverschiebung begrün-

⁶⁸ Vgl. z. B. D fol. 7v Z. 29 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 13, 1, D fol. 18r Z. 3 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 61, 2 [Ordnung IIa], D fol. 25v Z. 18 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 14, 1, D fol. 46v Z. 21 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 56, 3, D fol. 56r Z. 8 und H fol. 30r Z. 7 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 91, 2 [Ordnung IIa]. Vgl. zu mhd. *sunder*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 2, Sp. 1304; WMU (wie Anm. 23). Bd. 2, S. 1698–1700; vgl. zu mhd. *âne*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 66; WMU (wie Anm. 23). Bd. 1 S. 90f.; vgl. auch: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 1, Sp. 1058–1061.

⁶⁹ Vgl. Mittelniederdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 5, S. 695f.

⁷⁰ Vgl. z. B. D fol. 14r Z. 14 [Blattverlust H] und O fol. 7r Z. 3 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 1, D fol. 4v Z. 15 [Blattverlust H] und O fol. 7v Z. 24 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 3, 1, D fol. 43r Z. 12, H fol. 18v Z. 17 und O fol. 75r Z. 12 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 42, 4.

⁷¹ Vgl. GÜNTHER FEUDEL: Das Evangelistar der Berliner Handschrift Ms. Germ. 4^o 533, herausgegeben und im Rahmen der thüringisch-obersächsischen Prosawerke des 14. Jahrhunderts nach Lauten und Formen analysiert. II. Teil. Berlin 1961 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur. Band 23/II), S. 188.

deten Regel verhochdeutsch.⁷² Beide Formen waren im Frühneuhochdeutschen in der Bedeutung ‚Schadensersatz für ein zugefügtes Übel o.ä. leisten, (jmd.) erstatten, ersetzen, (jmdn.) entschädigen etc.‘ üblich.⁷³

Im Unterschied zu Nachweisen der genannten Art griffen die Schöpfer von Y allerdings auch einige Formen auf, die man in der Zielvarietät mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht gekannt hat. Bei der Wiedergabe von Regelungen zur Erbfolge, die Eike anhand des Bildes eines menschlichen Körpers veranschaulicht hatte, wurde z. B. das mittelniederdeutsche Verb *gestoppen* ‚auf etwas hindeuten, zeichenhaft auf etw. schließen lassen‘ bzw. ‚sich auf etw. beziehen‘, das es im Mittelhochdeutschen offenbar nicht gab, einmal mit *geczien* übertragen.⁷⁴ An einer anderen landrechtlichen Stelle hat man es hingegen als *gestüppin* adaptiert.⁷⁵ In der Bedeutung ‚sich mittels eines Fingerzeiges melden und damit einen Erbrechtsanspruch signalisieren‘ bzw. ‚mit den Fingern zeigen, rechnen, zählen‘ ist der Ausdruck zwar im Frühneuhochdeutschen bezeugt; dies bezieht sich jedoch lediglich auf das Silleiner Rechtsbuch von 1378 und überdies auf eine darin enthaltene Texteinheit, die eine inhaltliche Nähe zum «Sachsenspiegel» aufweist: *Wen abir ein erbe erstirbet von den swestern odir der pruder alle talent sy iz gleich dy sich dar czu gestuppen mügen. Doch nimpt dez svnez chint vnd der tochter chint erb vor vater.*⁷⁶ Hier könnte also ein von Eike verwendetes Wort in sprachliche Sphären vorgedrungen sein, in denen man es zuvor nicht gekannt hatte. Allerdings scheint sich dies auf das Rechtswesen beschränkt zu haben. Gleiches gilt für das Partizipialadjektiv *glümende* ‚tückisch‘. Als *glumend* in der Bedeutung ‚bissig, scharf (von Hunden)‘ ist das Wort zwar im Frühneuhochdeutschen Wörterbuch enthalten.⁷⁷ Der einzige Beleg entstammt jedoch wiederum dem Recht der in der heutigen Slowakei gelegenen Stadt Sillein (Žilina). Beide Nachweise gehen auf den von Eike thematisierten *glumenden hunt* zurück, dessen Halter im Schadensfall haftbar zu machen war.⁷⁸ Über einen sprachlichen Einfluss des Begriffs außerhalb der mit dem «Sachsenspiegel» verwobenen Texte, ist nichts bekannt.

Eine mehr oder minder ‚zufällige‘ Tradierung älterer schreibsprachlicher Elemente scheint allerdings nicht der einzige Grund für die Weitergabe nördlichen

72 Die Textstelle ist in D nicht erhalten, jedoch aufgrund der bisherigen Befunde zu W mit dieser Handschrift zu vergleichen und für Y anzunehmen (für *beteren* in O fol. 50v Z. 4 steht in W fol. XXXIIIV Z. 31 *buse geben*; für *bet'en* in O fol. 50v Z. 14 findet sich in W fol. XXXIVr Z. 4 *beffern*).

73 Vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 3, Sp. 1908f.; vgl. auch: Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 769–771; LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 261.

74 Vgl. O fol. 9r Z. 11f. (*gheftippen*) und D fol. 5r Z. 31 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 3, 3. Vgl. zu frnhd. *geziehen* in den genannten Bedeutungen: Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 2083f.

75 Vgl. O fol. 14v Z. 17 und D fol. 8v Z. 16 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 17, 1. Vgl. zu mnd. *gestüppen*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 93.

76 Vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 1670.

77 Vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 6, Sp. 2466.

78 Vgl. Ldr. (wie Anm. 1), II 62, 1. Hierauf bezieht sich LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 1040.

Sprachgutes gewesen zu sein. Manche der von Eike verwendeten Termini wurden wahrscheinlich deswegen übernommen, weil kein Äquivalent zur Hand war, d. h. es gab kein zielsprachliches Heteronym. Einige dieser Ausdrücke dürften zudem bereits gänzlich unverständlich gewesen zu sein. Selbst Rechtskundige wussten nicht mehr mit ihnen umzugehen. In X hatte man z. B. über Eigengut einer Frau geschrieben, der *ire man gift egin in vrsale oder tũ irme live*. Die archaische Form *vrsale*, die sich auf ‚freies‘, unbeschränktes Eigen für die Ehefrau (mitunter auch die Tochter) bezog,⁷⁹ stand auch in Y.⁸⁰ Das Bedeutungsfeld dieses im Mittelhochdeutschen und Frühneuhochdeutschen sonst nicht nachweisbaren Ausdrucks ist wohl bereits schwer oder gar nicht mehr durchschaubar gewesen. Präfixbildungen mit *vr-* bzw. *ur-* waren überdies nicht sehr häufig.⁸¹ In vielen Handschriften des Rechtsbuches ist es augenscheinlich auch deswegen zu Verwechslungen mit mittelhochdeutsch *irsal* ‚Irrtum, Fehler, Irrglaube‘ oder ‚Hindernis‘ gekommen.⁸² Ein auf Eike zurückzuführender Begriff, dessen inhaltliche Nachvollziehbarkeit in der Zeit der Niederschrift von Y unwahrscheinlich erscheint, wurde in diesem Text gleichwohl weitervermittelt. Ebenfalls ein hohes Alter hatte die Bezeichnung *altvil*, die sich möglicherweise auf ‚Geistesschwache‘, bezog und im Mittelhochdeutschen nur in Sachsenspiegeltexten bezeugt ist.⁸³ Man hat den Begriff in Y übernommen; dort stand der Satz: *Vf alt vilen vñ uf getwerge ir stirbit noch len noch erbe*.⁸⁴ Auch das von Eike einst näher erläuterte Verb *balmunden*, das sich im Mittelhochdeutschen nur in den Rechtsbüchern Deutschespiegel und Schwabenspiegel nachweisen lässt, scheint in der Gemeinsprache gefehlt zu haben.⁸⁵ Dennoch wurde es bei der Übersetzungsarbeit in Y aufgenommen.⁸⁶ Die aus X aufgegriffene Form *obese* ‚Dachtraufe‘ war im ostmitteldeutschen Entstehungsge-

⁷⁹ Das Grundwort kann ahd. *sala* (fem.) bzw. das mhd. Substantivum *sale*, *sal* (fem.) ‚Übergabe eines Gutes‘ und mhd. *sal* (masc.) ‚Gut, das laut Testament zu übergeben ist‘ gewesen sein, vgl. AUGUST FICK: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Teil 3: Wortschatz der germanischen Spracheinheit. Unter Mitwirkung von HJALMAR FALK gänzlich umgearbeitet von ALF TORP. 4. Aufl. Göttingen 1909 (ND: Göttingen 1979), S. 435.

⁸⁰ Vgl. O fol. 25r Z. 3f. und D fol. 14r Z. 32 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 44.

⁸¹ Vgl. BETTINA BRENDEL u. a.: Wort und Begriffsbildung in frühneuhochdeutscher Wissenschaftsliteratur. Substantivische Affixbildung. Wiesbaden 1997 (Wissensliteratur im Mittelalter. Band 26), S. 66f.

⁸² Vgl. zu mhd. *irsal*: ebenda, S. 400, S. 402 u. S. 406. Vgl. zu Einzelnachweisen von *irresal* ‚Mißhelligkeit, Behinderung, Beeinträchtigung‘ in Originalen vor 1300: WMU (wie Anm. 23). Bd. 2, S. 949. Überdies gab es eine mhd. Form *urzal* ‚Ausrede, Vorwand‘, mit der vielleicht eine Verwechslungsgefahr bestand, vgl. WMU (wie Anm. 23). Bd. 3, S. 1967.

⁸³ Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 188. Das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch enthält die Wortform nicht.

⁸⁴ Vgl. O fol. 9r z. 21 und D fol. 5v Z. 7 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 4 [Ordnung IIa].

⁸⁵ Vgl. Mittelhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 413; vgl. auch Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 2, Sp. 1783f. Vgl. zu mnd. *bālemunden*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 1, Sp. 137.

⁸⁶ Vgl. O fol. 24r Z. 8 und D fol. 13v Z. 32 (*balmünden*) [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 41. Im Frühneuhochdeutschen begegnet der Ausdruck sehr selten und wiederum fast ausschließlich

biet der Bilderhandschriften Y, H, D und W wahrscheinlich nicht geläufig.⁸⁷ Für das zu Bezeichnende schrieb man dort *troufe* oder *dach*. Weshalb man den Begriff aus X adaptierte, erscheint ungewiss. Möglicherweise hatte man seinen Sinngehalt nicht erfasst.⁸⁸

Bei der Übernahme einiger weiterer Formen des Nordens war die Bedeutung allerdings anhand des Kontextes oder aufgrund der Illuminationen mit hoher Wahrscheinlichkeit zu durchschauen. Weshalb hier nicht übersetzt worden ist, bleibt häufig unklar. Möglicherweise beruhen die Verhältnisse auf Unterschieden in der Rechtswirklichkeit. Obwohl z. B. Nachweise für *muosteile* ‚Speiseteilung, die Hälfte der bei der Erbteilung vorfindlichen, der Frau zufallenden Speisvorräte‘ im Mittelhochdeutschen und Frühneuhochdeutschen jenseits der Sachsenspiegelüberlieferung nicht vorliegen, wurde das Wort in Y aufgenommen.⁸⁹ Vielleicht erfolgte dies deswegen, weil es die von Eike dargelegte Rechtsgewohnheit im Abfassungsgebiet von Y nicht gab und daher auch eine eigene Bezeichnung dafür fehlte – in der Bildszene war detailliert aufgezeigt worden, worum es ging. Gleiches gilt für ein abgeleitetes Verb *muosteilen*, das im Mittelhochdeutschen und Frühneuhochdeutschen ebenfalls nur in Zeugnissen des «Sachsenspiegels» begegnet.⁹⁰ In der Überlieferungsgeschichte des Rechtsbuches ist eine Anpassung an die Zielsprache auf der lexikalischen Ebene somit gelegentlich unterblieben. Insofern könnte zwar in manchen Fällen Eikes spezifischer Wortgebrauch durchaus in südliche Landschaften gelangt sein. Allerdings waren die Auswirkungen einer solchen Adaptation meist nicht nachhaltig.

Die Beispielbelege haben gezeigt, dass zwar einige Elemente des Wortschatzes, die auf Eike von Reggow zurückgehen können, in südliche Versionen seines Rechtsbuches vorgedrungen sind. Dass aufgrund der Rezeption eine Aufnahme in die Gemeinsprache erfolgte, lässt sich jedoch nicht nachweisen. Anders als die inhaltliche Ausstrahlungskraft erscheint die sprachliche ‚Reichweite‘ des von Eike von Reggow verfassten Textes gering gewesen zu sein. Nicht wenige Lemmata, die in den einschlägigen Wörterbüchern zum Mittelhochdeutschen und zum Frühneuhochdeut-

in solchen Texten, die mit dem «Sachsenspiegel» verknüpft sind, vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (wie Anm. 22). Bd. 2, Sp. 1783f.; vgl. auch: Deutsches Rechtswörterbuch. Bd. 1, Sp. 1177f.

87 In O fol. 56v Z. 11f. heißt es mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), II 49, 1: *It ne mot niman fine ouefe henghē in enes andren mannes hof*. In H fol. 8 r Z. 4f. liest man: *Iz en müz nimant fine obefe hengen in eines anderen mannes hof*. Ebenso steht in D fol. 32r Z. 5f.: *Is en mus niemāt fine obefe hengē in eins and'n mānes hof*. In W fol. XXXVIIIr Z. 5f. wurde die Form aus D übernommen.

88 Vgl. JÖRN WEINERT: Zum Wortschatz der Dresdner Bilderhandschrift des Sachsenspiegels Möglichkeiten der Lokalisierung und weitere Aussagen zur Entstehungsgeschichte. In: LÜCK (Hg.): Dresdner Bilderhandschrift (wie Anm. 2), S. 87–97, hier: S. 91f.

89 Vgl. O fol. 19r Z. 21f. und D fol. 11r Z. 21 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 24, 3, O fol. 73r Z. 4f. und D fol. v Z. 18 mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 38, 3 und O fol. 85v Z. 15 und D fol. 51v Z. 2 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), III 74. Vgl. zu mnd. *mōsdeil*: Mittelniederdeutsches Handwörterbuch (wie Anm. 21). Bd. 2, Sp. 1025; vgl. zu mhd. *muosteile*: LEXER (wie Anm. 18). Bd. 1, Sp. 2241.

90 Vgl. O fol. 18r Z. 5f. und D fol. 10v Z. 2 [Blattverlust H] mit Bezug auf Ldr. (wie Anm. 1), I 22, 3.

schen auf Zeugnissen des «Sachsenspiegels» beruhen, könnten daher allenfalls als exemplarisch für eine kleine Gruppe von Rechtstexten gelten. Als repräsentativ für die genannten Sprachstufen sind sie nicht anzusehen.⁹¹

91 Vgl. zu einigen wenigen Ausnahmen jetzt JÖRN WEINERT: Studien zur Sprache Eikes von Repgow. Ursprünge – Gestalt – Wirkungen, Frankfurt a. M. u. a. 2017 (Deutsche Sprachgeschichte. Texte und Untersuchungen 8), S. 479–500.

Gregor Rohmann

Reichweiten und Formen der Geschichtsschreibung in deutschen Städten des 14. bis 17. Jahrhunderts

Augsburg und Hamburg im Vergleich

1 Worüber Pastor Kock sich einmal ärgerte

Ick [hebbe] vele Jahre mitt gantzenn herten gewünschet vnd begehrt, datt sich ein Verstandich, vnd Erfharner Man vnderstan mochte düsser keijserlichen vnd loffliken Statt Lubeck Acta vnd gescheffte ordentlich beij ein ander thobringen, thouerwachten, vnd an den dach thogeuende. Dewile Ick auerst dat Nemant sick des mit Ernste beladenn hedde willenn betherto vormercket vnd darneuen gesehn vnd befunden, dat sick de Ouerlendeszken Croniken Shriuers, de sick Cosmograp hos nomen, iarlicken fast vormeren, vnd ehre Vaderlandt vndernehmen, [der] gantzen düdeszken nation mit groter moije vnd flite illustreren vnd verclaren, vnd daruon grote Bocke beschriuen vnde vtgahn laten. [Wenn] se auerst düsser Sassesken, vnd Wendesken Lande, vnd intsundrige der See Stede gedencken, beshriuen vnd malen se dusse gute Stat also [einen] runden Torn, vnd dar [eine] Luchte angehangen mit gahr wenig worden, darmit ist it alles vtgerichtet. [...]

[D]ewile ick auerst [solches] gesehen, hefft mir erstlich de Leue, so ick tho dusse guden statt Lubegk billich drage, [...] thom anderen veler heren vnd frunde nötigent vnd bidden dartho bewagen, dat ick einem Erb[aren] Rade, den Olden Geschlechtern vnd der gantzen Statt thoen Ehren mi dusses Arbeides na minem verstande vnd vormöge vorgevomen hebbe, [...].¹

So eröffnet der Lübecker Pastor Reimar Kock (+ 1569) die von ihm im Jahr 1549 dem Rat seiner Stadt übergebene Chronik.² Während die Zahl der „oberländischen“, also hochdeutschen Chronisten beinahe jährlich zunehme, sei noch niemand auf die Idee gekommen, die Geschichte Lübecks angemessen darzustellen. Und wenn jene „Kosmographen“ bei der Beschreibung ihres Vaterlandes zu den Städten an Nord- und Ostsee kämen, dann werde Lübeck nur mit wenigen Worten und dem Bild eines Turmes mit einer Laterne daran dargestellt. Von seiner großen Heimatliebe und den Bitten vieler Herren und Freunde motiviert, habe er sich daher diese Arbeit selbst vorgenommen, dem ehrbaren Rat, den alten Geschlechtern und der ganzen Stadt zu Ehren.

¹ Lübeck, Stadtbibliothek, Ms Lub 2° 26, Chronik des Reimar Kock (1549), Abschrift für Gothard van Hovelen, 1593, Bd. 1, fol. 1 r. und 1 v.; vgl. dazu SASCHA MÖBIUS: Das Gedächtnis der Reichsstadt. Unruhen und Kriege in der lübeckischen Chronistik und Erinnerungskultur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Göttingen 2011 (Formen der Erinnerung. Bd. 47), S. 86. Die hier gegebene, leicht geglättete Lesart folgt der Transkription von Daniel Fleisch M.A. (Frankfurt am Main), der eine Edition der Chronik Kocks vorbereitet. Ich danke Daniel Fleisch für zahlreiche Hinweise.

² Vgl. dazu unten bei Anm. 185.

Schlägt man Sebastian Münsters (1488–1552) 1544 erstmals gedruckte «Cosmographia» auf, so stellt man fest, dass der Basler Humanist über den nördlichen Teil der hochgeliebten „deutschen Nation“ in der Tat nicht allzu gut informiert war. Über Lübecks Geschichte bietet er gerade einen Absatz, dazu einen im Wasser stehenden Turm mit einer Laterne – wie man sich am Oberrhein eben einen Leuchtturm vorstellte.³ Die Polemik des Lübecker Chronisten hat also einen ganz konkreten Anlass, und doch berührt sie viel grundsätzlichere Probleme: Die sprachliche und kulturräumliche Distanz zwischen Nord- und Süddeutschland, die sich auch in der Geschichtsschreibung niederschlug.

Das Ärgernis der Lektüre eines zeitgenössischen Bestsellers am Sachbuchmarkt also war der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen und Reimar Kock zum Schreiben seiner Chronik brachte. Indem er sein Werk den „alten Geschlechtern“ widmet, erweist Kock sich freilich durchaus von den „oberländischen“ Gebräuchen beeinflusst. Denn ob es in Lübeck zu seiner Zeit Familien gab, die sich als solche begriffen hätten, ist durchaus umstritten.⁴ Ja, der niederdeutsche Text verfällt hier ins Hochdeutsche: Wie für andere hansestädtische Chronisten ist „Geschlecht“ für Reimar Kock (und seinen Abschreiber Ende des 16. Jahrhunderts) ein Lehnwort.⁵

Schon in der älteren Forschung ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass Süddeutschland eine wesentlich dichtere und wesentlich früher einsetzende Überlieferung an städtischer Geschichtsschreibung aufweist als der Hanseraum.⁶ Begründet wird dies traditionell mit der angeblichen allgemeinen Rückständigkeit der Schriftlichkeit im Norden des Reiches; oder aber etwa mit dem Fehlen von Bischofssitzen und anderen kirchlichen Institutionen als Trägern von Gelehrsamkeit. Nun sind solche ja nicht unbedingt in allen süddeutschen Städten in größerer Zahl anzutreffen. Und einen pauschalen Modernitätsvorsprung des Südens wird man nicht mehr unbedingt annehmen, wenn man den Stellenwert des Niederdeutschen als eigenständige Schriftsprache und *lingua franca* Nordosteuropas ernst zu nehmen bereit ist.

3 Sebastian Münster: *Cosmographia*. Beschreibung aller Lender durch Sebastianum Münsterum: in welcher begriffen aller Voelker, Herrschaften, Stetten, und namhafftiger Flecken, herkommen: Sitten, Gebreuch, Ordnung, Glauben, Secten und Hantierung durch die gantze Welt und fürnemlich Teütscher Nation. Basel 1545, S. dlxii; benutzt wurde das Digitalisat der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, URL: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/pageview/193718> [12.11.2018].

4 Vgl. unten, bei Anm. 190f.

5 Vgl. unten bei Anm. 140–144.

6 KLAUS WRIEDT: Geschichtsschreibung in den wendischen Hansestädten. In: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*. Hg. von HANS PATZE. Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen. Bd. 31), S. 401–426, hier: S. 401f. (mit weiteren Belegen); VOLKER HENN: Städtische Geschichtsschreibung in Köln und im Hanseraum. In: *Spätmittelalterliche städtische Geschichtsschreibung in Köln und im Reich*. Die „Koelhoffische“ Chronik und ihr historisches Umfeld. Hg. von GEORG MÖLICH u.a. Köln 2001 (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins. Bd. 43), S. 29–56, hier: S. 38f.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist daher eine diesbezügliche Präzisierung: Der Hanseraum kennt zwar durchaus schon seit dem 14. Jahrhundert im Umfeld der städtischen Verwaltung Aufzeichnungen zur politischen oder wirtschaftlichen Ereignissen – oder auch regelmäßig geführte Chroniken von der Hand städtischer Amtleute oder vom Rat beauftragter Mönche. Im Vergleich zu Oberdeutschland seltener und wenn, dann später entstanden sind hingegen im Norden häusliche Aufzeichnungen von Stadtbürgern über die Geschichte und Geschicke der Stadt.⁷ Norddeutschland kennt also eine ratsnahe Geschichtsschreibung oder „Ratsbuchchronistik“ (Peter JohANEK),⁸ nur in Ausnahmefällen jedoch die von der Forschung vielfach als typisch postulierte Nähe von familiärer und städtischer Chronistik, die unmittelbare Verknüpfung der Erinnerung des Hauses mit jener der Stadt also. Denn im oberdeutschen Raum ist eine weitere Ausprägung der Geschichtsschreibung recht weit verbreitet, die sich jedoch nicht auf die Stadtgemeinde als Wahrnehmungshorizont bezieht, sondern auf die eigene Verwandtschaft des Verfassers: das Familienbuch, wie man es ähnlich auch in Oberitalien und Frankreich antrifft.⁹ Noch deutlicher als im Fall der städtischen Chronistik konzentriert sich die Überlieferung der Familienbuchschreibung auf den süd- und westdeutschen Städteraum. Da Familienbuchschreibung und städtische Chronistik im häuslichen Umfeld, in der Schreibstube des Ratsherrn oder Kaufmanns ihren gemeinsamen Ort haben, liegt die Vermutung nahe, dass die auffällig ähnliche Nord-Süd-Verteilung beider Gattungen gemeinsame Ursachen haben könnte.

Im Folgenden sollen zunächst methodische Vorüberlegungen zum Problem der Reichweite literarischer Gattungen angestellt werden. Es folgt eine kurze Skizze zum Forschungsstand und zur Gattungstypologie von städtischer und familiärer Geschichtsschreibung. Dann sollen zwei Städte und ihre Historiographie exemplarisch verglichen werden: Augsburg als Zentrum des oberdeutschen Frühkapitalismus einerseits und Hamburg, das seit dem 15. Jahrhundert zur Metropole des nordeuropäischen Handels aufstieg, andererseits.¹⁰ Zur Einordnung des Befundes sollen Seitenblicke vor allem auf Frankfurt und Lübeck dienen, womit das heuristische Potential

7 Vgl. HEINRICH SCHMIDT: Stadtchronik, I. Norddeutschland. In: LexMA. Hg. von ROBERT AUTY u.a. Bd. 8. München 2002, Sp. 14f.; ALFRED WENDEHORST: Stadtchronik, II. Süddeutschland. In: ebd., Sp. 15f.; WRIEDT: Geschichtsschreibung (wie Anm. 6), S. 411f.

8 PETER JOHANEK: Das Gedächtnis der Stadt. Stadtchronistik im Mittelalter. In: Handbuch Chroniken des Mittelalters. Hg. von GERHARD WOLF und NORBERT H. OTT. Berlin/Boston 2016, S. 337–398, hier: S. 396f.

9 Zur Verbreitung vgl. mit ausführlichem Literaturbericht: BIRGIT STUDDT: Erinnerung und Identität. Die Repräsentation städtischer Eliten in spätmittelalterlichen Haus- und Familienbüchern. In: Haus- und Familienbücher in der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von DERS., Köln u.a. 2007 (Städteforschung. Reihe A, Bd. 69), S. 1–31; BIRGIT STUDDT: Haus- und Familienbücher. In: Quellenkunde zur Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch. Hg. von Josef PAUSER u.a. Wien/München 2004, S. 753–766, hier: S. 756f.

10 Diese Auswahl ist zugegebenermaßen vornehmlich durch die Forschungsinteressen des Verfassers bedingt.

eines vergleichenden Blicks natürlich längst nicht ausgeschöpft ist.¹¹ Der Gegenstand bedingt dabei von selbst, dass der Blick immer wieder bis weit in die Neuzeit geweitet werden muss, denn vielerorts entwickelte sich eine städtische Geschichtsschreibung erst im 16. und 17. Jahrhundert.

2 Die Reichweite der Chronik als Forschungsproblem

Von 1997 bis 2008 förderte die DFG im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 434: „Erinnerungskulturen“ ein von Günter Lottes betreutes Teilprojekt „Die Erinnerungskultur der Stadt vom Spätmittelalter bis zum 18. Jahrhundert. Ihre Erforschung anhand der städtischen Chronistik“.¹² Aus diesem gingen nicht nur zahlreiche grundlegende Arbeiten zur Chronistik einzelner Städte hervor. Da man hier außerdem in großem Stil Bestandserschließung betrieb, kam das Projekt beinahe zwangsläufig auch zu einer vergleichenden Perspektive. Auf die Diskussionen über Typologie und Verbreitung der untersuchten Gattung in diesem Rahmen muss jede Reflexion über die Reichweite städtischer Chronistik aufbauen.¹³ Seit dem Abschluss dieses Projekts freilich ist unser Bild noch grundsätzlicher in Frage gestellt worden. Auch diese Ansätze sollen im Folgenden reflektiert werden.

Zunächst muss man dabei die Bedeutung des Forschungsgegenstandes entschieden relativieren: Wir dürfen die Chronistik nicht mit der Erinnerungskultur verwechseln. Historikerinnen und Historiker neigen dazu, der schriftlichen Fixierung von Geschichte eine große Bedeutung zuzurechnen. In den Städten des Spätmittelalters

11 Insbesondere wäre der Blick auf die großen Reichsstädte und Metropolen zu ergänzen durch kleinere Städte und ihre oft kaum erschlossene Chronistik. Für solche kleineren urbanen Zentren freilich gelten demographisch und strukturell gänzlich andere Bedingungen, weshalb sie bei einem Vergleich gesondert zu betrachten wären. Vgl. neuerdings die überblicksartige Skizze bei: JOHANEK: Gedächtnis (wie Anm. 8), S. 396f. Einen inhaltlichen und strukturellen Vergleich der Chronistik mehrerer Städte unternimmt: BENEDIKT MAUER: Das uneinheitliche Gedächtnis. Schwerpunkte städtischer Erinnerung in Augsburg, Salzburg, Bern und württembergischen Landstädten. In: Vielfalt der Geschichte. Lernen, Lehren und Erforschen vergangener Zeiten. Festschrift Ingrid Heidrich. Hg. von SABINE HAPP u.a. Berlin 2004, S. 213–232. Eine in vielerlei Hinsicht vorläufige Version der vorliegenden Erwägungen ist erschienen als: GREGOR ROHMANN: Chroniques urbaines et registres de famille dans les villes allemandes du XVe au XVIe siècle. Comparaison entre Augsburg et Hambourg. *Histoire urbaine* 28 (2010), S. 17–43.

12 GÜNTHER LOTTES: Stadtchronistik und städtische Identität. Zur Erinnerungskultur der frühneuzeitlichen Stadt. *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 87 (2000), 47–58; ERNST RIEGG: Vorstellung des Potsdamer DFG-Projekts ‚Die Erinnerungskultur der Stadt vom Spätmittelalter bis zum 18. Jh. Ihre Erforschung anhand der städtischen Chronistik‘. *Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit* 8 (2004), S. 182–185; STEPHANIE DZEJA: Nicht weniger nützlich als ergötzlich. *Frankfurter Stadtchronistik in der Frühen Neuzeit*. *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 68 (2002), 275–307, hier: S. 276–278; MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 22f.

13 Vgl. die Forschungsdiskussion bei MÖBIUS, *Gedächtnis* (wie Anm. 1), S. 24–33.

und der Frühneuzeit spielten aber ganz andere Medien der Erinnerung eine viel größere Rolle: Bilder, Rituale, Gegenstände, Praktiken. Die „Chronik“ und überhaupt Schriftlichkeit waren diesen gegenüber in jedem Fall marginal.¹⁴ Nur im Zusammenspiel dieser vielfältigen Medien gewinnt Textproduktion, wo sie denn stattfindet, ihre Relevanz. War manche Chronik nicht vielleicht doch eher das Hobby eines vereinsamten Bücherwurms als eine valide Quelle für kollektive Einstellungen? In jedem Fall wird man die Reichweite der Chronik als historischer Informationsträger in der städtischen Gesellschaft als eher gering veranschlagen müssen. Umso schwieriger ist es, über die Verbreitung der Gattung nachzudenken.

Üblicherweise werden in der Geschichte der Historiographie Genres anhand inhaltlicher Schwerpunkte und sozialer Milieus von Entstehung und Rezeption definiert: Die Stadtchronik ist demnach etwa zu unterscheiden von der Welt-, Reichs-, Kloster-, Bistums-, Landes- oder Familienchronik. Implizit sind damit schon Aussagen über das Vorkommen vorweggenommen, oder genauer: Die Gattungstypologie determiniert die erwartbare Reichweite. In der Praxis freilich wird kaum ein historischer Text einer solchen Kategorisierung wirklich gerecht: Die Inhalte überschreiten die gesetzten Grenzen; Verfasser und Publikum interessierten sich nicht für die auf sie projizierten sozialen und kulturellen Schranken.¹⁵ Vorderhand chronikalische Texte konnten auch ganz unterschiedliche intentionale Hintergründe und Zielgruppen haben. Texte und Textbausteine konnten im Zuge ihrer Rezeption die Gattung wechseln, etwa dort, wo die Geschichte des örtlichen Bistums oder des umliegenden Territoriums für die städtische Erinnerung mobilisiert wurde.¹⁶ Ebenso kann der gleiche Text in der Forschung je nach Fragestellung unterschiedlichen Gattungen zugeordnet werden, womit unmittelbar die empirischen Grundlagen von Aussagen über die Reichweite tangiert sind.¹⁷ In jedem Fall konnten Texte der einen Gattung als Vorlage und Vorbild für solche der anderen dienen, aber auch als hinreichender Informationsträger die Entstehung anderer Texte verhindern: Wenn eine Landeschronik vorliegt, muss man erst einmal auf die Idee kommen, eine Stadtchronik zu schreiben.

14 FRANTIŠEK GRAUS: Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung. In: PATZE (Hg.): *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 6), S. 11–55, hier: S. 28–30.

15 Reimar Kock etwa nennt Sebastian Münster, den wir wohl kaum als typischen „Chronisten“ ansprechen würden, einen „Chroniken-Schreiber“, vgl. oben bei Anm. 1.

16 OLIVER PLESSOW: *Die umgeschriebene Geschichte. Spätmittelalterliche Historiographie in Münster zwischen Bistum und Stadt*. Köln/Weimar 2006, passim.

17 Das Ehrenbuch der Augsburger Fugger etwa wird neuerdings durchaus überzeugend in den Kontext adeliger Hauschronistik gestellt, vgl. GERHARD WOLF: *Adelige Hauschroniken des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. In: DERS./OTT (Hg.): *Handbuch Chroniken* (wie Anm. 8), S. 399–445, hier: S. 437f., während es bisher üblicherweise als prominentes Beispiel der städtischen Familienchronistik angesprochen wurde, vgl. GREGOR ROHMANN: *Das Ehrenbuch der Fugger. Darstellung – Kommentar – Transkription*. Augsburg 2004 (Studien zur Fuggergeschichte, Band 39/1 und 2; Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte. Reihe 4, Band 30/1 und 2).

Demnach haben Aussagen über die Reichweite einer Gattung nur dann Erkenntniswert, wenn sie die Zirkelschlüssigkeit retrospektiver Typologisierung mitdenken, wie bei unserem Untersuchungsgegenstand unmittelbar augenfällig wird: Die städtische Chronistik galt lange Zeit als ein Spezifikum des römisch-deutschen Reiches. Die besondere politische Autonomie der urbanen Siedlungen und ihre daraus folgende kulturelle Sonderrolle gegenüber dem lehnsrechtlich geprägten Umland hätten demnach zur Ausbildung eines spezifischen Wahrnehmungshorizonts der städtischen Bürger geführt, der sich in den von ihnen geführten Chroniken manifestiert habe.¹⁸ Robert Stein hat nun eindringlich darauf hingewiesen, dass es sich bei dieser Annahme um eine Folge der einseitigen Editionsfrage handelt: Ausgaben städtischer Geschichtsschreibung lagen lange Zeit nur aus Deutschland vor. Bei diesen Editionen wurde außerdem inhaltlich stark auf die Ereignisgeschichte der jeweiligen Stadt hin zugeschnitten. Zudem wurden bevorzugt vernakulare Texte aufgenommen, womit die eher durch Latinität geprägte klerikale und klösterliche Schriftlichkeit zurücktrat. Daher entstand für den späteren Leser zwangsläufig der Eindruck, Stadtchroniken gäbe es nur in Deutschland, und diese Gattung zeichne sich durch ein stadtbürgerliches Trägermilieu und ihren spezifischen Wahrnehmungshorizont aus.¹⁹ Entsprechend konnte Carla Meyer am Beispiel Nürnbergs die Editionspraxis der Bearbeiter der von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zwischen 1862 und 1968 aufgelegten Reihe «Die Chroniken der deutschen Städte» einer grundsätzlichen Kritik unterziehen.²⁰ Wiederum Robert Stein wies nach, dass es ganz ähnliche Formen der Geschichtsschreibung auch in Italien, England, Frankreich und den Niederlanden gegeben hat. Weiterhin hat er anhand der südniederländischen Überlieferung gezeigt, dass der Wahrnehmungshorizont dieser Quellen eben nicht nur die eigene Stadt als Mikrokosmos, sondern auch die Landesherrschaft und das weitere Umfeld bis hin zur Weltchronistik umfasste. Aus diesen Befunden hat Stein zu Recht das Desiderat einer umfassenden, europaweiten Erfassung und Erforschung der Überlieferung chronikalischer Texte im städtischen Umfeld abgeleitet.²¹

18 Grundlegend: HEINRICH SCHMIDT: Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter. Göttingen 1958 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3); LOTTES: Stadtchronistik (wie Anm. 12), S. 52; so auch noch: GREGOR ROHMANN: „Eines Erbaren Raths gehorsamer amptman“. Clemens Jäger und die Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts. Augsburg 2001 (Studien zur Geschichte des Bayerischen Schwaben. Bd. 28), S. 55f.

19 ROBERT STEIN: Politiek en historiografie. Het ontstaansmilieu van Brabantse kronieken in de eerste helft van de vijftiende eeuw. Löwen 1994 (Miscellanea Neerlandica 10); DERS.: Selbstverständnis oder Identität? Städtische Geschichtsschreibung als Quelle für die Identitätsforschung. In: Memoria, Communitas, Civitas. Mémoire et Conscience Urbaines en Occident à la Fin du Moyen Age. Hg. von Hanno Brand u.a. Ostfildern 2003 (Beihefte der Francia. Bd. 55), S. 181–202.

20 CARLA MEYER: Zur Edition der Nürnberger Chroniken in den ‚Chroniken der deutschen Städte‘. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 97 (2010), S. 1–29.

21 Zur Kritik am Gattungsbegriff vgl. auch: PLESSOW: Umgeschriebene Geschichte (wie Anm. 16), S. 167–173; weniger kritisch: JOHANEK: Gedächtnis (wie Anm. 8), S. 372–379, 397–398; ebenso: STEPHA-

Aktuelle Forschungsprojekte etwa in Freiburg (Birgit Studt)²² und Leiden (Judith Pollmann)²³ betonen dabei einen weiteren Aspekt: Anders als die Editionen behaupten, sind Chroniken in ihrem Gebrauch grundsätzlich offene, unfeste Texte. Die Praxis der Chronistik und der Chronik-Rezeption ist durch die Kompilation und Iteration von Textbausteinen geprägt, nicht durch das vollständige Kopieren von autoritativen Texten.²⁴ Große Teile der entsprechenden Überlieferung an chronikalischen Sammelhandschriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert sind noch gar nicht erfasst. Dabei ist wiederum der spezifische Gebrauchskontext etwa von Kollektaneen mit mehrheitlich historischem Inhalt angesprochen: Warum und wozu legten manche Akteure solche Sammlungen an, andere nicht? Die Grenzen literarischer Gattungen werden dabei grundsätzlich nicht eingehalten: Aus unserer Sicht Literarisches und Legendarisches steht zwanglos neben den verschiedensten Formen von Historiographie und Genealogie.

Die Frage nach der Reichweite der Chronik erweist sich also als eine doppelte: Die geographische und soziale Verbreitung der Gattung versteht man nur, wenn man einerseits ihre Interferenz mit anderen Texttypen mitdenkt und wenn man andererseits von der Reichweite des einzelnen Textes und seiner Derivate ausgeht. Beide Aspekte sind wiederum insofern alles andere als banal, als sie eben durch die retrospektive Konstruktion der Gattungen im Zuge ihrer literaturgeschichtlichen Erforschung wie der einzelnen Texte im Zuge ihrer bibliographischen Erschließung und ihrer Edition determiniert sind.

Es ist insofern pragmatisch naheliegend (aber alles andere als unproblematisch), dass viele aktuelle Untersuchungen zur Historiographie in urbanen Milieus wiederum an klar identifizierbaren Einzeltexten ansetzen, deren Metamorphose man dann verfolgen kann.²⁵ Und natürlich gibt es tatsächlich Chroniken, die vergleichsweise „fest“

NIE DZEJA: Die Geschichte der eigenen Stadt. Städtische Chronistik in Frankfurt am Main vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main u.a. 2003 (Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und Hilfswissenschaften. Bd. 946), S. 14–18.

22 DFG-Projekt: Das Konzil im Gedächtnis der Stadt. Die Verhandlung von Wissen über die Vergangenheit in der städtischen Geschichtsschreibung am Oberrhein im 15. und 16. Jahrhundert. <http://mittelalter2.geschichte.uni-freiburg.de/forschung/das-konzil-im-gedaechtnis-der-stadt> [05.09.2017]; vgl. den Tagungsbericht: Was ist städtische Geschichtsschreibung? Revision eines Forschungsfelds, <http://mittelalter2.geschichte.uni-freiburg.de/tagung-was-ist-staedtische-geschichtsschreibung> [05.09.2017]. Dazu auch der Sammelband: Städtisch, urban, kommunal. Perspektiven auf die städtische Geschichtsschreibung des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von PIA ECKHART/MARCO TOMASZEWSKI. Göttingen 2019 (Formen der Erinnerung, Bd. 69).

23 JUDITH POLLMANN: Archiving the Present and Chronicling for the Future in Early Modern Europe. *Past and Present* 230 (2016), S. 232–252.

24 SUSANNE RAU: Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln. *Hamburg 2002* (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas), S. 435–444.

25 HEIKO DROSTE: Schreiben über Lüneburg. Hannover 2000 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen. Bd. 195); PLESSOW: Umgeschriebene Geschichte (wie

und „geschlossen“ sind. Sie enthalten natürlich Intertexte, und sie sind später weiter rezipiert worden. Aber sie bieten einen Referenzpunkt, auf den sich der philologische Vergleich beziehen kann. In dieser Form könnte man solche „Leitchroniken“²⁶ auch weiterhin als Leuchttürme nehmen, um exemplarische Studien anzustellen. Wo jedoch schon die primäre Überlieferung durch Offenheit und Heterogenität gekennzeichnet ist, haben wir keine bequeme Ausgangsbasis eines rekonstruierbaren Normaltyps mehr. Wollte man also die gesamte schriftliche Geschichtsüberlieferung eines Raumes auf die Reichweite einzelner Texte wie der Gattung „Chronik“ hin untersuchen, dann bräuchte man eine komplexe Hypertext-Struktur, um im Gesamtbestand Intertextualität, Kompilatorik und Iteration abzubilden.

Wenn man ihre Konstruiertheit mitdenkt, wird man demnach die Reichweite der städtischen Chronistik nie absolut bestimmen können. Allenfalls wird man spezifische inhaltliche, strukturelle und soziale Ausprägungen vergleichend erfassen können.

Geographisch vergleichende Bestandsaufnahmen über die Verbreitung kultureller Phänomene hat bisher vor allem die volkskundliche „Kulturraumforschung“ unternommen, in Deutschland insbesondere im Rahmen der Untersuchungen zum „Atlas der deutschen Volkskunde“.²⁷ Der älteren theoretischen Grundkonzeption des Faches als Brauchtumsforschung entsprechend wurden dabei rezente Zustände (bzw. solche vor der angenommenen modernen Überlagerung eines ursprünglichen Zustands) kartographiert und ihre Existenz tendenziell ahistorisch zurückprojiziert. Demgegenüber müsste ein methodisch valider Vergleich präzise diachron argumentieren. Am Beispiel chronikalischer Schriftlichkeit etwa ist ja der Ausgangsbefund – Überlieferungsdichte am Ort A, Seltenheit oder Fehlen am Ort B – chronologisch zu differenzieren: In manchen Städten setzt die historiographische Schriftlichkeit schon im 14. Jahrhundert ein, in anderen erst im 16. oder 17. Jahrhundert.²⁸

Die geographische Reichweite kultureller Phänomene lässt sich ja immer auf verschiedenen Wegen erklären:

1. Man kann einen Ausgangspunkt definieren, an dem etwas ‚erfunden‘ wurde, und dann von einer konzentrischen Diffusion ausgehen. Man erhält so ein Modell sich überlagernder konzentrischer Kreise kultureller Beeinflussung, wobei die Wirkung an den Rändern schwächer wäre als im Zentrum. In dieser Form hat man

Anm. 16); INA SERIF: Städtische Geschichtsschreibung in neuen Kontexten. Vernetzung, Aneignung, (Re-)Funktionalisierung. Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 4 (2015), S. 83–90; JULIAN HAPPES: Transformation und Nutzung der Konstanzer Konzilschronik im späten 15. Jahrhundert. Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 4 (2015), S. 69–81.

26 LOTTES: Stadtchronistik (wie Anm. 12), S. 54.

27 FRIEDEMANN SCHMOLL: Die Vermessung der Kultur. Der ‚Atlas der deutschen Volkskunde‘ und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980. Stuttgart 2009.

28 Immerhin: Mittlerweile ist dank des eingangs erwähnten DFG-Projekts zur „Erinnerungskultur der Stadt“ die frühneuzeitliche Chronistik eindeutig in den Fokus der Forschung gerückt.

sich lange Zeit in der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie die Emergenz kultureller Phänomene erklärt – ein Modell, welches freilich schon längst überzeugend kritisiert wurde.²⁹ Oder man setzt eine Polygenese voraus, also das unabhängige Auftauchen analoger Phänomene an verschiedenen Orten unter ähnlichen Bedingungen. In beiden Fällen jedoch muss man zuvor definieren, inwiefern Gegenstände als analog oder verwandt zu beschreiben sind, womit erneut der eben angesprochene Zuschreibungscharakter von Klassifikationen berührt ist.

2. Man kann das Augenmerk auf das Phänomen und seine Verbreitung selbst legen – oder auf die Bedingungen, also auf die Faktoren, die seine Emergenz ermöglichen. Primär ästhetische Phänomene, z.B. ein ‚Stil‘, diffundieren eher aus sich selbst heraus. Ähnlich lassen sich auch Intertextualitäten verfolgen. Andere kulturelle Formen sind stärker durch strukturelle Vorbedingungen geprägt, die dann eine analoge Entstehung an verschiedenen Orten oder wiederum auch eine Diffusion zur Folge haben können.

Die Diffusion kultureller Phänomene findet ihre Grenzen zunächst einmal in den unterschiedlichen räumlichen Bezügen. Oft kann man direkte Vorbilder annehmen, aber auch, dass das Erlernen der kulturellen Bedingungen zu einer analogen Polygenese geführt haben könnte. Entscheidend ist, dass Diffusionsvorgänge nicht geographisch zwangsläufig erfolgen, sondern wiederum in Wechselwirkung mit anderen Faktoren stehen. Denn man kann die Frage nach dem „Warum?“ dabei immer auf zwei Weisen beantworten: monokausal oder multifaktoriell. Dies ist wohl zunächst eher eine Frage der Darstellung. Beide Modi sind legitim, wenn sie als alternative Beschreibungsansätze markiert werden. Jede monokausale Begründung müsste jedoch anhand der ganzen Bandbreite möglicher Faktoren überprüft werden, um ihre Validität zu bestimmen.

Zu unterscheiden sind dabei lokale Faktoren, die die Emergenz eines Phänomens begünstigen oder nicht, von interlokalen Faktoren, welche den Transfer von Phänomenen oder ihren Bedingungen beeinflussen:

Interlokale Faktoren:

- Geographische bzw. verkehrstechnische Nähe und personelle Vernetzung;
- Sprachgrenzen und Sprachkontakte (z.B. hochdeutsch/niederdeutsch), wobei dann Mehrsprachigkeit, Leitsprachen und Übersetzungsprozesse zu beachten sind;
- zusammengefasst: kulturräumliche Grenzen.

²⁹ Vgl. JUSTIN STAGL: Diffusionismus. In: Neues Wörterbuch der Ethnologie. Hg. von Walter HIRSCHBERG. Berlin 1988, S. 99f.

Während verkehrstechnische Infrastruktur und Sprache relativ sicher bestimmbare äußere Faktoren sein dürften, erweisen sich kulturelle Raumbezüge als stärker retrospektiv konstruiert, womit ihnen wiederum die Gefahr der Zirkelschlüssigkeit inhärent ist.

Lokale Faktoren:

- Existenz einer genügend großen potentiellen Rezipientenschicht, d.h. hier: einer literaten Bevölkerung mit spezifischen Interessen, die durch die Verschriftlichung historischen Wissens bedient werden müssen;
- Funktionalität: ortsspezifische Bedürfnisse (etwa der Statuslegitimation), die mithilfe von Historiographie sinnvoll gedeckt werden können;
- lokal spezifisches Geschichtsbewusstsein: Je nachdem, welche historischen Anknüpfungspunkte existieren, werden stärker auf die Stadtgeschichte als Gegenstand fokussierte Texte gebraucht oder eben nicht.
- Existenz älterer Texte: Wo schon Chroniken existieren, kann dies entweder die Entstehung neuer Texte blockieren, weil der Bedarf gedeckt ist; oder aber sie können Vorlage und Vorbild für Neubearbeitungen werden.
- Zu beachten sind dabei auch Kanonisierungsvorgänge: Wenn in einer Stadt früh eine bestimmte Textgruppe kanonisch wird, werden nur noch Abschriften produziert, keine relativ eigenständigen neuen Texte mehr.
- Existenz von Produktions- und Bildungszentren, z.B. ratsnahen Klöstern bzw. Stiftungen als Zentren der Gelehrsamkeit und Schriftlichkeit;
- Auftreten spezifischer Anbieter, etwa gelehrter Laien, die einen entsprechenden Markt bedienen.

Letztlich wird man natürlich keine Gesetzmäßigkeiten postulieren können, wird die Emergenz eines kulturellen Phänomens vielfach schlicht kontingent bleiben. Man kann oft allenfalls *ex post* begünstigende oder hinderliche Faktoren benennen. Wie also können wir vor dem Hintergrund dieser methodischen Erwägungen unsere Untersuchungsgegenstände eingrenzen?

3 Stadtchroniken und Familienbücher in deutschen Städten des 15. und 16. Jahrhunderts

Mit der zunehmenden Verschriftlichung des politischen und geschäftlichen Lebens entwickelte sich seit der Wende zum 14. Jahrhundert in manchen Städten des Reiches eine mehrheitlich volkssprachige Geschichtsschreibung.³⁰ Sie formierte sich aus

³⁰ Vgl. allgemein den Sammelband: Städtische Geschichtsschreibung im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit. Hg. von PETER JOHANEK. Köln u. a. 2000 (Städteforschung, Reihe A, Bd. 47).

dem Bedürfnis nach Legitimation des eigenen politischen Handelns der Verfasser bzw. Auftraggeber durch schriftliche Dokumentation der Ereignisse.³¹ Der Form nach handelt es sich zunächst um Aufzeichnungen im Umfeld der jeweiligen Stadträte, die auf aktuelle Anlässe reagieren: vielfach auf Auseinandersetzungen zwischen der städtischen Obrigkeit und den Zünften.³² Die städtische Geschichtsschreibung ist also zunächst eine offiziöse Geschichtsschreibung des Rates, von Teilhabern der Macht formuliert, vom den Behörden kontrolliert und autorisiert, getragen von politisch zweckbestimmter Aktualität³³. Derartige Aufzeichnungen tauchen nun im 14. und 15. Jahrhundert in Gestalt vereinzelter Einträge oder fortlaufend geführter Geschäftsberichte auch direkt in der städtischen Buchführung auf.³⁴ Ihre Zusammenstellung führt zur Entstehung von Gedenkbüchern, losen Sammlungen von historischen Nachrichten, die am Übergang zur regelrechten Chronistik stehen.³⁵

Auch außerhalb der städtischen Kanzleien, erwachsen aus der Schriftlichkeit des kaufmännischen und politischen Alltags, führten bald einzelne Ratsherren und andere Mitglieder der städtischen Eliten, ebenso städtische Schreiber und Amtleute historische Aufzeichnungen.³⁶ Diese sind in der Regel nicht für ein externes Publikum angelegt, sondern für den eigenen Gebrauch des Verfassers und die Weiterführung durch seine Nachkommen.³⁷ Zahlreiche Abschriften und Fortsetzungen lassen dabei auf einen Austausch innerhalb der städtischen Oberschichten schließen.³⁸ Mit der durch die zunehmende Alphabetisierung bedingten Vergrößerung des potentiellen Publikums erfährt die städtische Chronistik seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine inhaltliche und quantitative Expansion.³⁹ Auch Personen, die nicht oder

31 SCHMIDT: Städtechroniken (wie Anm. 18), S. 24f., S. 134f.

32 JOHANNES B. MENKE: *Geschichtsschreibung und Politik in deutschen Städten des Spätmittelalters*. Die Entstehung deutscher Geschichtsprosa in Köln, Braunschweig, Lübeck, Magdeburg und Mainz. *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 33 (1958), S. 1–84, 34/35 (1959), S. 85–194, hier: (1958), S. 3.

33 MENKE: *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 32) (1959), S. 164–166; (1958), S. 199.

34 SCHMIDT: *Städtechroniken* (wie Anm. 18), S. 16–19; dagegen: DIETER WEBER: *Geschichtsschreibung in Augsburg*. Hektor Müllich und die reichsstädtische Chronistik des Spätmittelalters. *Augsburg 1984* (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, Bd. 30), S. 24.

35 MENKE: *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 32) (1958), S. 57–59.

36 SCHMIDT: *Städtechroniken* (wie Anm. 18), S. 23–25; URS M. ZAHND: *Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwigs von Diesbach*. Studien zur spätmittelalterlichen Selbstdarstellung im oberdeutschen und schweizerischen Raume. Bern 1986 (Schriften der Berner Burgerbibliothek 1986), S. 388.

37 MENKE: *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 32) (1958), S. 57–59; SCHMIDT: *Städtechroniken* (wie Anm. 18), S. 24–26; URS M. ZAHND: *Stadtchroniken und autobiographische Mitteilungen*. Studien zur Selbstdarstellung spätmittelalterlicher Bürger. In: *Das dargestellte Ich*. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von KLAUS ARNOLD u.a. Bochum 1999 (Selbstzeugnisse des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bd. 1), S. 29–51, hier: S. 30f., 46f.

38 HEINRICH SCHMIDT: *Über Geschichtsschreibung in norddeutschen Städten des späten Mittelalters und der Reformationszeit*. In: *Stadt im Wandel*. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650. Katalog Braunschweig. Hg. von CORD MECKSEPER. 4 Bde, Bd. 1. Stuttgart-Bad Canstatt 1985, S. 627–642, hier: S. 637f.

39 MENKE: *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 32) (1959), S. 174f.

nicht maßgeblich in die politischen Entscheidungsprozesse eingebunden sind, betätigen sich nun chronikalisch.⁴⁰ Seit dem 16. Jahrhundert wirkt sich dann mehr und mehr der Medienwandel auf die chronikalische Schriftlichkeit aus: Zwar bleibt die städtische Historiographie noch lange Zeit ein handschriftliches Genre. Doch werden nun auch gedruckte Werke rezipiert, Chroniken mit Drucken zusammengebunden, oder in Einzelfällen tatsächlich auch selbst gedruckt.⁴¹ Zugleich finden Flugschriften, Pasquillen etc. ihren Weg in die chronikalischen Sammelhandschriften, die so sukzessive ihren Charakter ändern.⁴²

Bis heute nicht angemessen reflektiert wird der Umstand, dass Chroniken und verwandte Textformen in vielen Fällen eben nicht reine Textmedien darstellen. Vielmehr wurden sie in der handschriftlichen wie in der drucktechnischen Verbreitung oft mit Bildern versehen, welche durchaus nicht nur illustrativen oder gar ornamentalen Wert haben. Das Wechselverhältnis von Text und Bild kommt in der Forschung in der Regel zu kurz, sei es, weil kunstgeschichtliche Beiträge sich auf die Untersuchung der Bilder beschränken; sei es, weil philologische oder geschichtswissenschaftliche Analysen allein den Text beachten.⁴³ Fragt man nach der historiographischen Schriftlichkeit einer Stadt, so hat man also zumindest in manchen Fällen auch hinsichtlich des Ausstattungsaufwands und der medialen Formen eine große Bandbreite einzubeziehen, von der schmucklosen Gebrauchsnotiz auf dem Vorsatzblatt eines Kalenders bis zum repräsentativ illuminierten Codex, der eher als Dedikationswerk, denn als Informationsquelle gedient haben dürfte.

Für die Geschichtsschreibung im Umfeld der städtischen Obrigkeiten ging die Forschung lange Zeit davon aus, dass die historischen Texte vielfach zur regelmäßigen Verlesung in städtischen Versammlungen bestimmt gewesen seien.⁴⁴ Freilich hat Heiko Droste gezeigt, dass es für eine solche Verwendung nur wenige Zeugnisse gibt. Vielmehr seien die meisten Chroniken im Kontext der häuslichen Schriftlichkeit zu verorten, ihre Rezeption in der städtischen Öffentlichkeit selten.⁴⁵ Dagegen hat Regula Schmid für Zürich die Verwendung von Chroniken als Hilfsmittel im politischen und administrativen Alltag, insbesondere als Findmittel im Ratsarchiv, nach-

40 SCHMIDT: Städtchroniken (wie Anm. 18), S. 27.

41 PETER JOHANEK: Historiographie und Buchdruck im ausgehenden 15. Jahrhundert. In: Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit. Hg. von KURT ANDERMANN. Sigmaringen 1988 (Oberrheinische Studien. Bd. 7), S. 89–120, hier: S. 100–102.

42 SILVIA SERENA TSCHOPP: Wie aus Nachrichten Geschichte wird. Die Bedeutung publizistischer Quellen für die Augsburger Chronik des Georg Kölderer. *Daphnis* 37 (2008), S. 33–78, hier: S. 37–39.

43 Für den Versuch einer Integration von Text- und Bildanalyse, vgl. ROHMANN: Ehrenbuch (wie Anm. 17).

44 MENKE: Geschichtsschreibung (wie Anm. 32) (1958), S. 28.

45 HEIKO DROSTE: Zu zeitgenössischem Gebrauch und Wirkung von Stadtchroniken – das Beispiel Lüneburg. *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 73 (2001), S. 271–293.

weisen können.⁴⁶ Fragt man also nach der Reichweite der städtischen Chronistik als Gattung, so wird man präzise differenzieren müssen nach konkreter Textgestalt, spezifischem Träger- und Rezipientenmilieu, funktionalem Hintergrund etc.

Schon Pierre Monnet hat auf die Wechselwirkung von städtischer Chronistik und familiärer Traditionsbildung der oligarchischen Eliten hingewiesen: Die Geschichte der Verwandtschaftsgruppe war immer rückgebunden an diejenige der Stadt, wie diese immer auch die Geschichte der sie beherrschenden Familien war.⁴⁷ In diesem Sinn plädiert Marco Tomaszewski neuerdings für eine grundsätzliche typologische Neubewertung zahlreicher Schlüsseltexte der Stadtchronistik: Zumindest die als solche edierten «Basler Chroniken» ließen sich demnach ebenso gut oder besser als Familienbücher verstehen.⁴⁸ Es sei nur den Eingriffen und Kürzungen der Editoren geschuldet, dass diese Charakteristik in vielen Fällen im gedruckten Text kaum noch erkennbar gewesen sei. Wenn man den heuristischen Wert von Gattungszuordnungen skeptisch sieht, mag man darin zunächst nur eine Spielerei mit Begrifflichkeiten sehen. Macht man sich aber klar, dass aus dieser Einsicht die Notwendigkeit folgt, den Handschriftenbefund völlig neu zu bewerten und die Selektionsentscheidungen der Editoren zu revidieren, so liegt der immense Erkenntniswert auf der Hand. Für eine Recherche nach der Reichweite solcher Gattungen jedenfalls ist das Irritationspotential evident, denn plötzlich hätten wir demnach am Rheinknie nicht mehr ein Zentrum der Chronistik, sondern eines der Familienbuchschreibung!

Was also war ein ‚Familienbuch‘?⁴⁹ Es ist der Familienvater, der Hausherr, der für seine Kinder und Kindeskinde schreibt. Er steht mit seiner Autorität für die Geschichte und damit für die Identität seiner Familie ein. Vielfach ging bei der Erbschaft mit der Verwaltung der Familienpapiere die Führung des Familienbuches an den mündigen Sohn über. Dieser setzte die Aufzeichnungen auf den beinahe regelmä-

46 REGULA SCHMID: *Geschichte im Dienst der Stadt. Amtliche Historie und Politik im Spätmittelalter*. Zürich 2009.

47 PIERRE MONNET: *Les Rohrbach de Francfort. Pouvoirs, affaires et parenté à l'aube de la Renaissance allemande*. Genève 1997 (*Travaux d'humanisme et renaissance*, Bd. 317), S. 346f.; DERS.: *La mémoire des élites urbaines dans l'Empire à la fin du Moyen Âge entre écriture de soi et histoire de la cité*. In: BRAND u. a. (Hg.): *Memoria* (wie Anm. 19), S. 49–70; STUDT: *Erinnerung und Identität* (wie Anm. 9), S. 10–12.

48 MARCO TOMASZEWSKI: *Familienbücher als Medien städtischer Kommunikation. Untersuchungen zur Basler Geschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*. Tübingen 2017 (*Spätmittelalter, Humanismus und Reformation*. Bd. 89).

49 Die folgenden Ausführungen beruhen auf einer Untersuchung der bis dato ediert vorliegenden deutschsprachigen Familienbücher: ROHMANN: *Clemens Jäger* (wie Anm. 18), S. 123–205; vgl. außerdem PIERRE MONNET: *La ville et le nom. Le livre des Melem, une source pour l'histoire privée des élites francfortoises à la fin du moyen âge*. *Journal des Savants* 1999, S. 491–540; aus Sicht der Altgermanistik BARBARA SCHMID: *Schreiben für Status und Herrschaft. Deutsche Autobiographik in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Zürich 2006, S. 60–114; CHRISTIAN KUHN: *Generation als Grundbegriff einer historischen Geschichtskultur. Die Nürnberger Tucher im langen 16. Jahrhundert*. Göttingen 2010 (*Formen der Erinnerung*. Bd. 45).

Big dafür freigelassenen Seiten fort, oder er legte ein neues an – dies zumeist nicht, ohne sich ausdrücklich auf die Autorität seiner Vorlage zu berufen.

Das Familienbuch ist dabei als ein Medium zu begreifen, welches Familie und Verwandtschaft nicht nur schriftlich dokumentiert, sondern sie eigentlich erst hervorbringt. Denn Verwandtschaft ist als Netz von sozialen Beziehungen aufzufassen, das mit Bezeichnungen für generative bzw. reproduktive Verhältnisse artikuliert wird, ohne jedoch durch diese schon gegeben zu sein.⁵⁰ Die Familie als überzeitlicher Verband bekommt so eine schriftliche Grundlage. Sie wurde zur Gruppe erst in der Besinnung auf die gemeinsamen Vorfahren: Der Name, das Wappen, vor allem jedoch das Haus begründeten die Verwandtschaft. Der Hausvater stand verantwortlich für sein ‚Haus‘ ein und er bestimmte die Grenzen dieses ‚Hauses‘. Indem er die Erinnerung im Familienbuch festschrieb, wurde er eigentlich erst zum Stifter seines ‚Hauses‘. Das Familienbuch konnte als Archiv oder zumindest als Findbuch zu den Archivalien dienen. Abschriften der wichtigsten Rechtstitel ließen es zum rechtserheblichen Beweismittel bei Besitz- und Erbstreitigkeiten, in Fragen der Herkunft oder der Memorialstiftungen der Familie werden⁵¹.

Das Wissen von den Vorfahren vermittelte den Gegenwärtigen gleichermaßen ihre Stellung in der Welt wie ein Vorbild für ihr Handeln – die Geschichte war zugleich ‚Herkommen‘ und ‚Exemplum‘⁵². So hielten Familienbücher auch das Wissen um die verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Verbindungen fest, auf denen die eigene gesellschaftliche wie politische Stellung beruhte: ‚Herkommen‘ war auch die Summe der Allianzen, und das Wissen um diese Allianzen war ganz unmittelbar und pragmatisch Herrschaftswissen.

Simon Teuscher hat zurecht konstatiert, dass diese Form der häuslichen Schriftlichkeit keineswegs ‚privat‘ im modernen Sinn war, sondern höchst politische Funktionen erfüllte.⁵³ Und er hat anhand von Berner Familienbüchern herausgearbeitet, dass in diesen Quellen zwei ganz unterschiedliche Konzeptionen von Verwandtschaft wirksam sind: Für die Organisation des Erbrechts griffen die Berner Oberschichten

50 Zum weiteren Kontext der Geschichte der Verwandtschaft, insbesondere zur Rezeption der französischen Forschung in Deutschland vgl.: BERNHARD JUSSEN: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung. Zwanzig Jahre nach Jack Goodys ‚Entwicklung von Ehe und Familie in Europa‘. In: Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Hg. von KARL-HEINZ SPIESS. Sigmaringen 2008 (Vorträge und Forschungen. Bd. 71), S. 275–324; und den Sammelband: Kinship in Europe. Approaches to Long-Term Development (1300–1900). Hg. von DAVID W. SABEAN u.a. Oxford 2007.

51 MARTIAL STAUB: Zwischen Denkmal und Dokument. Nürnberger Geschlechterbücher und das Wissen von der Vergangenheit. In: Wissen und Gesellschaft in Nürnberg um 1500. Hg. von DEMS. und KLAUS A. VOGEL. Nürnberg 1999 (Pirckheimer-Jahrbuch. Bd. 14), S. 83–104.

52 KLAUS GRAF: Exemplarische Geschichten. Thomas Lirers ‚Schwäbische Chronik‘ und die ‚Gmünder Kaiserchronik‘. München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. Bd. 7), S. 21–24; KLAUS GRAF: Gmünder Chroniken im 16. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Reichsstadt Schwäbisch Gmünd. Schwäbisch Gmünd 1984, S. 69–74.

53 SIMON TEUSCHER: Parenté, politique et comptabilité. Chroniques familiales autour de 1500 (Suisse et Allemagne du Sud). Annales HSS 59 (2004), Heft 4, S. 847–858, hier: S. 848.

auf das im mittelalterlichen Europa allgemein verbreitete Modell der bilateralen, kognatische und agnatische Verbindungen gleichermaßen berücksichtigenden Verwandtschaft zurück, zusammengefasst in der Kategorie der „Fründe“. Für die Verteilung von Herrschaftsressourcen hingegen berief man sich ab der Mitte des 15. Jahrhunderts auf das patrilineare, agnatische Modell des „Stamms“, wie es gleichzeitig auch für den Zugang zu feudalen Rechten systematisiert wurde.⁵⁴ Denn der Stamm, die männlichen Vorfahren in direkter Linie, war die Gruppe, in der Verdienste um die Stadt, Rechte und Pflichten kumuliert wurden. Eine solche quasi-dynastische Monopolisierung der politischen Ämter war demnach der seltene Sonderfall in einer Welt bilateraler Verwandtschaftsbeziehungen – ein Spezifikum, das sich nicht einmal in allen Städten des Reiches beobachten lässt.

In der Sozialanthropologie spricht man für die Unterscheidung dieser zwei basalen Strukturtypen von Verwandtschaft von der *lineage* (frz.: *lignage*), der im Mannesstamm genealogisch auf einen Urahn zurückreichende Deszendenz, einerseits und der *kindred*, der Vater- wie Mutterseite einschließenden, daher zwangsläufig immer nur in Bezug auf ein Individuum sicher bestimmbar und mit den *kindreds* anderer Individuen sich überlappenden verwandtschaftlichen Einbindung in einem offenen Netzwerk andererseits.⁵⁵

Das heißt, dass Verwandtschaft sich nicht nur als Phänomen langer Dauer im gesamteuropäischen Kontext wandelt, sondern auch situations- und milieuspezifisch unterschiedliche Ausprägungen finden kann. Die Verwandtschaftskonzeptionen einer Gesellschaft sind multipel, da sie situationspezifisch ganz unterschiedliche Funktionen erfüllen müssen.

Welche Folgen haben diese spezifischen Konstruktionsbedingungen von Verwandtschaft auch allgemeiner für die Erinnerungskultur der städtischen Gesellschaft? Gibt es eine Wechselwirkung von städtischer und verwandtschaftlicher Geschichtswahrnehmung?

Wie andere chronikalische Aufzeichnungen⁵⁶ unterlagen Familienbücher ganz häufig einem ausdrücklichen Vertraulichkeitsgebot und zuweilen auch einem Kontroll- und Bestätigungsrecht der jeweiligen Obrigkeit. Die Grenzen des Zugangs dürften freilich flexibel gewesen sein, und gerade in dieser Flexibilität vermittelte das Familienbuch die Zugehörigkeit zur Verwandtschaft und ihrem gesellschaftlichen Umfeld:

54 TEUSCHER: *Chroniques familiales* (wie Anm. 53), bes. S. 851–854, S. 856f.; CHRISTOF ROLKER: *Das Spiel der Namen. Familie, Verwandtschaft und Geschlecht im spätmittelalterlichen Konstanz. Ostfildern 2014* (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, Bd. 45), S. 261–282, 303–310, datiert für Konstanz den Prozess der Agnatisierung auf die zweite Hälfte des 14. und das 15. Jh.; vgl. allgemein: JOSEPH MORSEL: *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (Ve – XVe siècle)*. Paris 2004, S. 250f.

55 ERNST W. MÜLLER: *Der Begriff der ‚Verwandtschaft‘ in der modernen Ethnosoziologie*. Berlin 1981, bes. S. 47, S. 165.

56 SCHMIDT: *Städtechroniken* (wie Anm. 18), S. 21–23; GRAF: *Gmünder Chroniken* (wie Anm. 52), S. 130, S. 172.

Wer an dem Wissen um die Geschichte Teil hatte, hatte auch Teil am Haus. Denn wie man im schreib- und lesekundigen Stadtbürgertum Chroniken und andere stadtschichtliche Texte in Abschriften austauschte, so zirkulierten auch die Familienbücher innerhalb der verwandtschaftlichen Vernetzungen: Das Wissen über die Familiengeschichte machte einerseits als Vernetzungswissen die Netzwerke bewusst und damit aktualisierbar. Es wurde aber andererseits auch selbst als vernetztes Wissen in dieser Zirkulationssphäre ausgetauscht; und letztlich konstituierte es selbst in seiner Zirkulation regelrechte Wissensnetzwerke⁵⁷. So lassen sich von Nürnberg über Augsburg und Köln nach Frankfurt regelrechte Transferketten für textliche und bildliche Motive in Geschlechterbüchern nachzeichnen.⁵⁸ Das Problem der Reichweite ist dem Familienbuch also quasi funktional inhärent, insofern, als das einzelne Buch erst aus der Zirkulation der vielen Bücher verständlich wird. Umso bemerkenswerter ist der Umstand, dass es sich in der quantitativen Verteilung letztlich um ein Spezifikum in einem abgrenzbaren Verbreitungsraum handelt. Besser erklärbar wird durch diese spezifische Form der Diffusion aber, dass nicht etwa eine gleichmäßige Verteilung über einen Verbreitungsraum festzustellen ist. Vielmehr haben wir einerseits Ballungen von Überlieferung an wenigen Orten, andererseits viel Streuüberlieferung in einem großen Einzugsgebiet.

Für Nürnberg ist der reiche Bestand an einschlägigen Handschriften gut erschlossen und untersucht⁵⁹. Ebenso finden sich Zeugnisse für die Führung von Familienbüchern in zahlreichen Städten des süddeutschen, österreichischen und deutschschweizerischen Raumes.⁶⁰ Auch die zahlenmäßig längst nicht vergleichbare Überlieferung in den in engem Austausch mit dem Süden des Reichs stehenden Städten Frankfurt⁶¹ und Köln⁶² dürfte noch zu diesem Kreis zu rechnen sein. Andererseits stehen wir in anderen urbanen Zentren Süddeutschlands vor einem weitgehenden Fehlen entspre-

57 ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 148–154; DERS.: ‚mit ser grosser muhe vnd schreiben an ferre Ort‘. Wissensproduktion und Wissensvernetzung in der deutschsprachigen Familienbuchschreibung des 16. Jahrhunderts. In: STUDDT (Hg.): Haus- und Familienbücher (wie Anm. 9), S. 87–120, hier: S. 104–109.

58 HARTMUT BOCK: Die Chronik Eisenberger. Edition und Kommentar. Bebilderte Geschichte einer Beamtenfamilie der deutschen Renaissance. Aufstieg in den Wetterauer Niederadel und das Frankfurter Patriziat. Frankfurt a. M 2001 (Schriften des Historischen Museums Frankfurt am Main, Bd. 22), S. 405–409; vgl. mit Einzelbelegen: ROHMANN: Wissensproduktion (wie Anm. 57), S. 105f.

59 Zuletzt: KUHN: Generation (wie Anm. 49); KARIN CZAJA: The Nuremberg Familienbücher. Archives of Family Identity. In: Uses of the Written Word in Medieval Towns. Medieval Urban Literacy. Hg. von MARCO MOSTERT und ANNA ADAMSKA, Bd. 2. Turnhout 2014 (Utrecht Studies in Medieval Literacy, Bd. 28), S. 325–338.

60 Für weitere Einzelbelege vgl. ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 169–179.

61 MONNET: Rohrbach (wie Anm. 47), S. 19–75; DERS.: La ville (wie Anm. 49).

62 MARC VON DER HÖH: Zwischen Memoria und Familiengeschichte. Das Familienbuch des Werner Overstolz. In: STUDDT (Hg.): Haus- und Familienbücher (wie Anm. 9), S. 33–60.

chender Zeugnisse, etwa in Regensburg.⁶³ Olivier Richard hat dies mit der Schwäche der ständischen Gruppenintegration der Ratseliten in der Stadt erklärt.⁶⁴ Jede kulturellräumliche Makrothese muss sich also an spezifischen lokalen Befunden messen lassen. Fehlende Belege im Hauptverbreitungsgebiet (Süd) und nachweisbare Einzelfälle in Regionen außerhalb der Reichweite müssen freilich den Befund nicht zwangsläufig relativieren. Vielmehr können Sie auch auf örtlich ähnliche Bedingungen bei räumlicher Distanz verweisen und so hypothetische Annahmen zu den determinierenden Faktoren eher stützen.

Denn vor allem ist immer wieder auf die auffällige Seltenheit einschlägiger Textzeugnisse aus dem norddeutschen Raum hingewiesen worden.⁶⁵ In Lübeck etwa kommen Schriften mit familiengeschichtlichem Schwerpunkt offenbar nicht vor.⁶⁶ Bemerkenswert bleibt in jedem Fall nicht nur die Seltenheit von Familienbüchern überhaupt, sondern auch der für die oligarchischen Eliten so typischen reich ausgestatteten Prachthandschriften oder „Bebilderten Geschlechterbücher“ im Norden.⁶⁷ Pierre Monnet hat auf die Rechnungsbücher von hansestädtischen Kaufleuten hingewiesen, außerdem auf weitere vereinzelt Zeugnisse eines Vorkommens im niederdeutschen Raum.⁶⁸ Für manche dieser Fälle wird man direkte Einflüsse vermuten können, weil ihre Verfasser nachweislich mit dem oberdeutschen Raum in Verbindung standen, so bei den mit den Frankfurter Melem⁶⁹ verschwägerten Zelion/Brandis im westfälischen Werl,⁷⁰ bei Hieronymus Walther in Leipzig, dessen Vorfahren aus dem Schweizer Raum eingewandert waren und der im Handel mit Nürnberg aktiv war,⁷¹ bei Jacob Lubbe und seinem Fortsetzer Martin Gruneweg in Danzig, die mit süddeutschen Händlern kooperierten,⁷² oder bei dem Bürgermeister Everd von Berk-

63 OLIVIER RICHARD: *Mémoires bourgeoises. Memoria et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen Âge*. Straßburg 2005, S. 93–95. Überliefert ist lediglich die Chronik des Leonhard Widmann (1. Hälfte 16. Jh.); um 1500 schrieb Hieronymus Streitl eine nicht überlieferte Chronik. Vor allem aber ist aus Regensburg im 15. und 16. Jahrhundert nicht eine Familienchronik oder ähnliches erhalten. Allenfalls vereinzelt Familiennachrichten im Rechnungsbuch der Runtinger wären zu erwähnen.

64 RICHARD: *Mémoires* (wie Anm. 63), S. 96–98.

65 So z.B. SCHMIDT: *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 38), S. 635f.

66 MONNET: *Rohrbach* (wie Anm. 47), S. 41–43; ROHMANN: *Clemens Jäger* (wie Anm. 18), S. 178f.

67 HARTMUT BOCK: *Bebilderte Geschlechterbücher*. In: *Bürgermacht und Bücherpracht. Augsburger Ehren- und Familienbücher der Renaissance*. Hg. von Christoph EMMENDÖRFFER und HELMUT ZÄH. Augsburg 2011, S. 57–66.

68 MONNET: *Rohrbach* (wie Anm. 47), S. 39–41.

69 Vgl. MONNET: *La ville* (wie Anm. 49).

70 FRIEDRICH VON KLOCKE: *Das Patriziatproblem und die Werler Erbsälzer*. Münster 1965 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII. Bd. 7), S. 62, S. 328.

71 ERNST KROHER: *Beiträge zur Geschichte der Stadt Leipzig im Reformationszeitalter*. Leipzig 1908, S. 84.

72 THEODOR HIRSCH: *Jacob Lubbes Familienchronik. Scriptores Rerum Prussicarum 4* (1870), S. 692–724, hier: S. 691f.; PIOTR OLINSKI: *Der Dominikanermönch Wenzel (Martin Gruneweg) im Spiegel seiner Memoiren*. In: *Kommunikation mit dem Ich*, Hg. von HEINZ-DIETER HEIMANN und PIERRE MONNET. Bochum 2004 (Europa in der Geschichte. Bd. 7), S. 117–126.

husen (1525–1564) in Hannover, der in Paris studiert hatte.⁷³ Gegen die Überlegungen Monnets über eine unabhängige Analogentwicklung der Familienbuchschreibung aus der kaufmännischen Geschäftsschriftlichkeit wird man insofern in diesen Fällen eher eine Übernahme aus den bekannten Hauptverbreitungsgebieten annehmen müssen. Streubelege im Norden könnten so durch Diffusion erklärbar sein, weiße Flecken auf der Landkarte im Süden hingegen vielleicht eher durch Bedingungen, die eine Analogentwicklung in diesen Fällen ebenso wie im Norden verhinderten.

Eine mögliche strukturelle Ursache für diese auffällig ungleiche Verteilung soll im Folgenden anhand des angekündigten Vergleichs zweier Städte herausgearbeitet werden.

4 Handelsgesellschaften und Geschlechter: Der Fall Augsburg

4.1 Zur Sozialgeschichte der Augsburger Eliten

Seit dem Frühmittelalter als Bischofssitz von hervorgehobener Bedeutung, wurde Augsburg mit dem Aufstieg des süddeutschen Frühkapitalismus im 15. Jahrhundert zur Metropole, insbesondere wegen seiner zentralen Lage im Handel über die Alpen nach Italien. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war die Stadt am Lech nicht nur die Heimat der Fugger und Welser, sondern neben Köln, Nürnberg und Lübeck eine der bevölkerungsreichsten Städte des Reiches. Aus den zahlreichen freien Reichsstädten in Schwaben ragte Augsburg unter den Kaisern Maximilian I. und Karl V. als ‚heimliche Hauptstadt‘ hervor.⁷⁴ Die Sozialgeschichte der Stadt ist wie vielfach in Süddeutschland durch die Konkurrenz zwischen der ‚Gemeinde‘, den in Zünften organisierten Handwerkern und Kaufleuten einerseits, und den ‚Geschlechtern‘, den einen adelsähnlichen Habitus pflegenden Familien des ‚Patriziats‘ andererseits, geprägt.⁷⁵ Seit einem Aufstand im Jahr 1368 hatten die Zünfte die Vorherrschaft im Rat. Nachdem ein Großteil der ‚Geschlechter‘ in der Vaterslinie erloschen war, wurde 1538

⁷³ KARLJOSEF KRETER: Städtische Geschichtskultur und Historiographie. Das Bild der Stadt Hannover im Spiegel ihrer Geschichtsdarstellungen von den Anfängen bis zum Verlust der städtischen Autonomie. Diss. phil. Hannover 1996, S. 141–156; URL: <http://edok01.tib.uni-hannover.de/edoks/e002/323781942l.pdf> [06.09.2017].

⁷⁴ CHRISTOPH BÖHM: Die Reichsstadt Augsburg und Kaiser Maximilian I. Untersuchungen zum Beziehungsgeflecht zwischen Reichsstadt und Herrscher an der Wende zur Neuzeit. Sigmaringen 1998 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg. Bd. 36).

⁷⁵ Zur Verfassungsgeschichte allgemein, vgl. den Überblick von: KATHARINA SIEH-BURENS: Die Augsburger Stadtverfassung um 1500. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 77 (1983), S. 125–149; zur Geschichte Augsburgs vgl. die Beiträge in: Augsburg Stadtlexikon. Hg. von GÜNTHER GRÜNSTEUDEL u. a. Augsburg 1998.

einer Reihe von im Handel reich gewordenen oder zugewanderten Familien kooperiert. Nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes 1548 diktierte Karl V. wie in den benachbarten Reichsstädten eine neue Verfassung: Der Einfluss der Gemeinde wurde zurückgedrängt, die durch die Neuaufnahme gestärkten Geschlechter kontrollierten nun wieder das Geschehen. Bei der Verfassungsänderung von 1368 hatten sie sich verpflichten müssen, auf den Broterwerb aus Handwerk und Kaufmannschaft zu verzichten. In der Praxis jedoch trieben auch die Mitglieder dieser ‚patrizischen‘ Familien vielfach Handel. Umgekehrt näherten sich viele vermögende Mitglieder der Weber- und der Kaufleutezunft mehr und mehr einem adeligen Habitus an, zumal durch den Erwerb von Landbesitz und Herrschaftstiteln. Zudem verkehrte man aus diplomatischen und geschäftlichen Gründen an den Höfen der Habsburger und Wittelsbacher.

Gefördert wurde diese Entwicklung durch die langfristigen, zumeist verwandtschaftlich gestützten Bindungen im Geschäftsleben. Die großen Handelsgesellschaften finanzierten vielfach kapitalintensive und langfristige Großunternehmen etwa in der Montanindustrie oder dem europaweiten Bankgeschäft, was offenbar stabile und dauerhafte Verbindungen verlangte. Dies bedingte einerseits ein erhöhtes Bewusstsein für die horizontale, bilaterale verwandtschaftliche Vernetzung. Ebenso war der gesellschaftliche Alltag auch durch nicht verwandtschaftliche Loyalitäten geprägt, wie die monumentale Prosopographie von Wolfgang Reinhard und seiner Schule gezeigt hat⁷⁶. Zumindest in der repräsentativen Selbstwahrnehmung und der Verteilung von Machtpositionen im kaufmännischen Geschäft führte dies aber dazu, dass die *lignage*, die agnatische Abfolge der Generationen, zu einem prägenden Strukturprinzip wurde. Die Eliten Augsburgs – und nicht nur die patrizischen Geschlechter, sondern ausdrücklich auch die reichen Familien der Zünfte –, entwickelten also ein ständisches Sonderbewusstsein, das sich auch in einem erhöhten Interesse an entsprechenden Traditionsbildungen manifestierte.⁷⁷

4.2 Zur Augsburger Chronistik

In der maßgeblichen Editionsreihe der «Chroniken der deutschen Städte» umfassen die Augsburger Bestände nicht weniger als neun Bände.⁷⁸ Unter allen deutschsprachigen Städten wird diese Textmenge nur von den bis 1987 erschienenen elf Bänden

⁷⁶ WOLFGANG REINHARD (Hg.): Augsburgs Eliten des 16. Jahrhunderts. Prosopographie wirtschaftlicher und politischer Führungsgruppen 1500–1620. Berlin 1996.

⁷⁷ STUDT: Erinnerung und Identität (wie Anm. 9), S. 18.

⁷⁸ Die Chroniken der Schwäbischen Städte: Augsburg, Bde. 1–9 (Die Chroniken der Deutschen Städte des 14. bis 16. Jahrhunderts, Bde. 4, 5, 22, 23, 25, 29, 32, 33, 34). Hg. von der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig, später Stuttgart/Gotha 1865–1929 (ND 1966).

der «Basler Chroniken» übertroffen.⁷⁹ Nun wird man auch diese Gewichtung zumindest teilweise den durchaus arbiträren Vorentscheidungen der Editoren zuschreiben können. Selbst dann aber indiziert sie eine relativ ausgeprägte Überlieferungsvielfalt.⁸⁰

Die städtische Chronistik Augsburgs beginnt recht spät: Ein zusammenhängender Bericht über die Stadtgeschichte im Untersuchungszeitraum wird erstmals mit einer anonymen Chronik von 1368 bis 1406⁸¹ und der Chronik des Erhard Wahraus bis 1445⁸² greifbar. In den Jahren 1437–1442 entstand die Reimchronik eines Klerikers namens Küchlin als Vorlage für die historische Bemalung des Hauses des Bürgermeisters Peter von Argun⁸³. Ganz im Sinne seines Auftraggebers führte Küchlin die Ursprünge Augsburgs über die römische Aeneas-Tradition bis auf Troja zurück. 1456 vollendete Sigismund Meisterlin, Mönch zu St. Ulrich und Afra, seine «Chronographia Augustensium», in der er die Ursprungerzählung des Küchlin quellenkritisch widerlegte, für die Gründung der Stadt jedoch selbst ein autochthones Volk und einen noch früheren Zeitpunkt postulierte. Er dedizierte sein Werk dem Rat, der eine deutsche Übersetzung in Auftrag gab.⁸⁴ Die politische Bedeutung wird auch den vergleichsweise frühen Druck der Meisterlin-Chronik im Jahr 1522 erklären.⁸⁵

Auch Burkard Zink kritisiert in seiner Chronik von 1368 bis 1468 ganz ausdrücklich die Traditionsbehauptungen des Peter von Argun⁸⁶. Zwar war Zink kein Repräsentant der städtischen Oligarchie. Seine Chronik markiert jedoch in ihrer Orientierung auf die Fixierung von Erfahrungswissen für den Verfasser und seine Nachkommen typische Merkmale der städtischen Geschichtsschreibung.

Im weiteren Verlauf des 15. Jahrhunderts nahm die chronikalische Überlieferung zu, getragen von Repräsentanten der wirtschaftlichen und politischen Eliten, aber auch von anonymen Kompilatoren und Klerikern⁸⁷. Hervorzuheben sind die Annalen

79 Die Basler Chroniken. Hg. von d. Historischen und Antiquarischen Gesellschaft in Basel. Bde. 1–11. Leipzig, später Basel 1915–1987.

80 Vgl. zum folgenden mit weiterer Literatur ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 60–63; PETER JOHANEK: Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung in Augsburg am Ausgang des Mittelalters. In: Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts. Hg. von JOHANNES JANOTA und WERNER WILLIAMS-KRAPP. Tübingen 1995 (Studia Augustana. Bd. 7), S. 160–182.

81 WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 32–34.

82 WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 34.

83 JOHANEK: Geschichtsschreibung (wie Anm. 80), S. 167–169; PAULA GIERSCH: Die Augsburger Gründungslegende – Motiventwicklung und Motivverknüpfung im Mittelalter. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 97 (2004), S. 7–46.

84 JOHANEK: Geschichtsschreibung (wie Anm. 80), S. 169–171; WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 36–38, S. 59–61.

85 WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 36f.

86 JOHANEK: Geschichtsschreibung (wie Anm. 80), S. 172; WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 39f.; SCHMIDT: Städtchroniken (wie Anm. 18), S. 29–38.

87 WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 39–41; ROLF KIESSLING: Zum Augsburg-Bild in der Chronistik des 15. Jahrhunderts. In: JANOTA/WILLIAMS-KRAPP (Hg.): Literarisches Leben (wie Anm. 80), S. 182–215, hier: S. 201–215.

des Mönchs Johannes Frank von 1430–1462, und die Chronik des Ratsherren Hektor Müllich (um 1415–1490).⁸⁸ Müllich und sein Bruder Jörg sorgten durch eine im Auftrag des Rates hergestellte illustrierte Prachtfassung der Meisterlinschen Stadtchronik entscheidend für deren Rezeption. Auch in seiner eigenen Chronik baut Müllich weitgehend auf Meisterlin auf.⁸⁹ Zu Beginn des 16. Jahrhunderts schrieben Jörg Demer, Marx Walther und Wilhelm Rem Müllichs Chronik ab und setzten sie jeweils eigenständig fort.⁹⁰

Der Benediktinermönch Clemens Sender vollendete 1536 eine Chronik, die er dem spendablen Kaufmannssohn Hieronymus Fugger widmete. Bei dem Maler Jörg Breu dem Älteren hingegen war unter dem Eindruck der Reformation ein persönliches Bedürfnis nach schriftlicher Dokumentation des Zeitgeschehens prägend.⁹¹ Mit der Chronik des Matthäus Langenmantel liegt jedoch erneut auch der Fall eines Verfassers aus der ratsnahen Oberschicht vor. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts prägten häusliche Aufzeichnungen von Vertretern der Mittelschicht das Bild, etwa die umfassende Sammlung des Kaufmannsgehilfen Georg Kölderer (ca. 1550–1607),⁹² die Hauschronik des Baumeisters Elias Holl⁹³ oder jene des Brauers Georg Siedler.⁹⁴ Aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges liegen dann Chroniken von dem Kaufmann Jakob Wagner (1570–1649)⁹⁵ und dem Lehrer Ludwig Hainzelmann vor.⁹⁶

Zwei Faktoren befeuerten seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts die Geschichtsschreibung in Augsburg: Die systematische Mobilisierung der „gedechtnus“ für die habsburgische Propaganda durch Kaiser Maximilian I. einerseits;⁹⁷ und die räumliche und kulturelle Nähe zum italienischen Humanismus andererseits. Der Gelehrtenkreis um Konrad Peutinger oder später Achilles Pirmin Gasser und Markus Welser wendete

88 WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 47–68.

89 JOHANEK: Geschichtsschreibung (wie Anm. 80), S. 176.

90 ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 62f., dort auch weitere Belege für das Weitere.

91 CAROLA KRAMER-SCHLETTE: Vier Augsburger Chronisten der Reformationszeit. Die Behandlung und Deutung der Zeitgeschichte bei Clemens Sender, Wilhelm Rem, Georg Preu und Paul Hector Mair. Lübeck/Hamburg 1970 (Kieler Historische Studien, Bd. 421).

92 WOLFGANG E.J. WEBER/SILVIA STRODEL (Hg.): Georg Kölderer: Beschreibung vnnnd Kurtze Vertzaichnus Fürnemer Lob vnnnd gedenckwürdiger Historien. Eine Chronik der Stadt Augsburg der Jahre 1576–1607. Augsburg 2013; BENEDIKT MAUER: ‚Gemain Geschrey‘ und ‚teglich Reden‘. Georg Kölderer – ein Augsburger Chronist des konfessionellen Zeitalters. Augsburg 2001 (Studien zur Geschichte des Bayerischen Schwaben, Bd. 29); TSCHOPP: Nachrichten (wie Anm. 42).

93 CHRISTIAN MEYER (Hg.): Die Hauschronik der Familie Holl, insbesond. d. Lebensaufzeichnungen des Elias Holl, Baumeisters d. Stadt Augsburg. München 1910; zuletzt: EVA KORMANN: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2004 (Selbstzeugnisse der Neuzeit, Bd. 13), S. 289–294.

94 Stadtarchiv Augsburg, Chroniken 20.

95 BERND ROECK: Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität. Göttingen 1989, Bd. 1, S. 45.

96 Ebda., S. 45f.

97 JAN-DIRK MÜLLER: Gedechtnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I., München 1982 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 2).

sich den römischen Ursprüngen der *Augusta Vindelicorum* zu. Systematisch sammeln sie Handschriften, aber auch Bodenfunde, und stehen so in vielerlei Hinsicht an den Anfängen der Altertumswissenschaften.⁹⁸

Beide Faktoren beeinflussen auch die Werke des ehemaligen Schustermeisters und Ratsherrn, später Ratsdieners und Zöllners Clemens Jäger (ca. 1500–1561). Er sammelte aus städtischen Archivalien und Büchern Informationen über die Geschichte Augsburgs, vor allem aber über die mächtigen Häuser der Stadt. Diese kompilierte er in reich ausgestatteten Handschriften, die er den jeweiligen Auftraggebern verehrte – und wurde so zu einem frühen Beispiel für die kommerzielle Professionalisierung von Geschichtsschreibung.⁹⁹ Allerdings war Jäger nicht der einzige Anbieter am Augsburger Markt für *public history*. Zu erwähnen ist Konrad Bollstatter, der schon um 1470 aus einem festen Repertoire von Vorlagen Chroniken für potente Auftraggeber zusammengestellt hatte. Vieles spricht für eine Kooperation mit dem Frühdrucker Johannes Bämmler.¹⁰⁰ Eine Chronik Bollstatters wurde auch schon im 15. Jahrhundert gedruckt.¹⁰¹

Überhaupt brachten Augsburger Drucker schon früh Chroniken auf den Markt:¹⁰² Die Straßburger Chronik des Jakob Twinger von Königshofen wurde schon 1474 und dann noch einmal 1476 gedruckt.¹⁰³ 1483 veröffentlichte Anton Sorg die Konzilschronik des Ulrich Richenthal.¹⁰⁴ 1515 und dann nochmals um 1518/21 erschien eine anonyme «*Chronica von vil vnd mancherlay historien*» im Druck, in der Weltchronistik und Stadtgeschichte nebeneinanderstehen.¹⁰⁵

98 UTA GOERLITZ: ‚...sine aliquo verborum splendore...‘. Zur Genese frühneuzeitlicher Mittelalter-Rezeption im Kontext humanistischer Antike-Transformation: Konrad Peutinger und Kaiser Maximilian I. In: *Historiographie des Humanismus. Literarische Verfahren, soziale Praxis, geschichtliche Räume*. Hg. von JOHANNES HELMRATH/ALBERT SCHIRRMAYER/STEFAN SCHLELEIN. Berlin [u.a.] 2013 (Transformationen der Antike, Bd. 12), S. 85–110; BENEDIKT MAUER: Der Patrizier als Archäologe: Markus Welser und Augsburgs römische Vergangenheit. In: *Stadt und Archäologie*, hg. v. BERNHARD KIRCHGÄSSNER/HANS-PETER BECHT. Stuttgart 2000 (Stadt in der Geschichte. Veröffentlichungen des südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung, 26), S. 81–100; GERNOT MICHAEL MÜLLER (Hg.): *Humanismus und Renaissance in Augsburg*, Berlin/New York 2010 (Frühe Neuzeit, Bd. 144).

99 ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 5–90, S. 207–310; DERS.: *Public History im 16. Jahrhundert*. Clemens Jäger (1500–1561) und die Augsburger Ehrenbücher. In: EMMENDÖRFFER/ZÄH (Hg.): *Bürgermacht* (wie Anm. 67), S. 37–42.

100 JÜRGEN WOLF: Eine ‚Augsburger Stadt-Weltchronik‘ Konrad Bollstatters. Untersuchung und Edition. *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 97 (1994), S. 13–38, hier: S. 23, S. 28.

101 NORBERT WARREN: *Mittelalterliche Geschichtsschreibung in Straßburg. Studien zu ihrer Funktion und Rezeption bis zur frühen Neuzeit*. Saarbrücken 1995, S. 354–357.

102 WARREN: *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 101), S. 354–362; JÜRGEN WOLF: *Konrad Bollstatter und die Augsburger Geschichtsschreibung. Die letzte Schaffensperiode*. *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 125 (1996), S. 51–86, hier: S. 53–54.

103 WOLF: *Konrad Bollstatter* (wie Anm. 102), S. 63.

104 HAPPE: *Transformation* (wie Anm. 25), S. 77.

105 PIA ECKHART: *Ursprung und Gegenwart. Geschichtsschreibung in der Bischofsstadt und das Werk des Konstanzer Notars Beatus Widmer (1475–ca. 1533)*. Stuttgart 2016, S. 109–117.

Clemens Jägers Kollege als Ratsdiener, Paul Hektor Mair (1517–1579), vertrieb nun ebenfalls eine Stadtchronik handschriftlich an interessierte Leser.¹⁰⁶ Vor allem aber ließ er ein «Augsburger Geschlechterbuch» mit aufwendigen Wappenstichen von Christoph Weiditz drucken, mit dem er dem erneuerten ‚Patriziat‘ von 1538 eine Art heraldisches ‚coffee-table book‘ lieferte. Kurze Zeit später sollten Hans Burgkmair d. J. und Heinrich Vogtherr d. J. ein ähnliches Werk auf den Markt bringen.¹⁰⁷

Jägers Vorgänger als Ratsdiener, der spätere Bauvogt Hans Tirol (1505/06–1575/76), war mit einer Tochter des Chronisten Jörg Breu des Älteren verheiratet, dessen gleichnamiger Sohn die buchkünstlerische Ausstattung der Werke Jägers besorgte.¹⁰⁸ Tirol schrieb eine Kaiserchronik von Julius Caesar bis zu Karl V., eine Geschichte des Habsburgerhauses und anderer europäischer Dynastien sowie ein umfassendes Wappenbuch des Heiligen Römischen Reiches. Im Jahr 1541 dedizierte Jakob Herbrodt, der zünftische Bürgermeister, eine dreibändige Prachthandschrift dieser Werke dem König Heinrich VIII. von England. 1547 überreichte Bischof Otto Truchsess von Waldburg eine weitere Version dem späteren König Philipp II. von Spanien.¹⁰⁹

Im Umfeld des Augsburger Rathauses etablierte sich also um 1550 eine ganze Gruppe von Geschichtsproduzenten, die ihr Geld damit verdienten, im Auftrag prominenter politischer Akteure historische, genealogische und heraldische Werke zu produzieren.¹¹⁰ Sie bezogen selbst nicht politische Position, sondern belieferten einen Markt für Legitimationserzählungen und repräsentative Dedikationswerke, der besonders durch die Geschlechtermehrung von 1538 und den Schmalkaldischen Krieg 1544–1548 angeheizt wurde. Dieses Wechselspiel von professionalisiertem Angebot und erhöhter Nachfrage dürfte ursächlich für die besonders reiche Augsburger Geschichtsproduktion im 16. Jahrhundert sein. Denn die Werke von Mair, Jäger und Tirol wurden nun ihrerseits Vorbilder und Vorlagen für weitere Chroniken und Familienbücher. So prägte eine bei aller Konkurrenz sozial eng vernetzte Gruppe die historische Selbstwahrnehmung der Stadt an Lech und Wertach bis weit in die Neuzeit.¹¹¹

106 BENEDIKT MAUER: Sammeln und Lesen – Drucken und Schreiben. Die vier Welten des Augsburger Ratsdieners Paul Hector Mair. In: Medien und Weltbilder im Wandel der Frühen Neuzeit, hg. v. THERESIA HÖRMANN/FRANZ MAUELSHAGEN/BENEDIKT MAUER. Augsburg 2000 (Documenta Augustana, Bd. 5), S. 107–132.

107 Das Augsburger Geschlechterbuch. Wappenpracht und Figurenkunst. Hg. von HANS-MARTIN KAULBACH/HELMUT ZÄH. Luzern 2012.

108 ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 33f.

109 Bürgermacht und Bücherpracht, Bd. 2: Die Augsburger Prachtcodices in Eton und im Escorial. Hg. von CHRISTOPH EMMENDÖRFFER/HELMUT ZÄH. Luzern 2011.

110 DOMINIQUE ADRIAN: Augsburg à la fin du Moyen Âge. La politique de l'espace. Stuttgart 2014, S. 319f., wesentlich kritischer als: ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18).

111 Vgl. zukünftig auch: GREGOR ROHMANN: Textual Representations: Chronicles. In: Brill Companion to Late Medieval and Early Modern Augsburg, 1400–1800. Hg. von MARK HÄBERLEIN/B. ANN TLUSTY. Leiden 2019.

Die Augsburger Chronistik war demnach nicht etwa nur eine Angelegenheit des Rates und der ihn tragenden Kreise, sondern Teil der häuslichen Schriftlichkeit in breiteren Kreisen der Stadtbürgerschaft.¹¹² Die Geschichte der eigenen Stadt war zugleich die Geschichte der weiteren Verwandtschaft – diese verstanden als kognatisch und geschäftlich vernetzte Gemeinschaft von tendenziell agnatischen Familienverbänden. Familiengeschichtliche Inhalte und funktionale Nähe zur Familienbuchschreibung kennzeichnen etwa die bereits erwähnten Chroniken des Burkhard Zink¹¹³ oder des Jakob Wagner (1570–1649),¹¹⁴ die Aufzeichnungen des Lukas Rem¹¹⁵ oder des Matthäus Schwarz¹¹⁶ und auch das Turnierbuch des Marx Walther.¹¹⁷ Und neben der ungewöhnlich reichen chronikalischen Überlieferung steht eine bis heute nur unzureichend aufgearbeitete Fülle von Familienbüchern aus dem 15. bis 17. Jahrhundert.¹¹⁸ Prächtig gestaltete Codices kennen wir zum Beispiel von den Welser,¹¹⁹ Ilsung,¹²⁰ Hainhofer,¹²¹ von Stetten, und bereits 1469 von den Gossembrot.¹²² Zahlreiche weitere Familienbücher sind heute nicht mehr erhalten, aber als Vorlage für überlieferte Handschriften nachweisbar, so etwa von den Müllich und den Meuting.¹²³ Der schon erwähnte Clemens Jäger verfasste sogenannte ‚Ehrenbücher‘ und andere familiengeschichtliche Werke für die Herwart, von Stetten, Pfister, Welser, Rehlinger,¹²⁴ Linck, Fugger und Langenmantel (Entwürfe). Diese wurden ihrerseits bis ins 17. Jahrhundert zum Vorbild für zahlreiche weitere Familienbücher.¹²⁵ Bei allen Unwägbarkeiten der Überlieferung wird man doch konstatieren können, dass der Besitz eines Familienbuches in Augsburg eine weit verbreitete Erscheinung war.

112 Vgl. ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 217–219.

113 ZAHND: Aufzeichnungen (wie Anm. 36), S. 345–356.

114 Elias Holl und das Augsburger Rathaus. Katalog Augsburg. Hg. von WOLFGANG BAER/HANNOWALTER KRAFT/BERND ROECK. Regensburg 1985, Nr. 171.

115 ZAHND, Aufzeichnungen (wie Anm. 36), S. 290–292.

116 VALENTIN GROEBNER: Die Kleider des Körpers des Kaufmanns. Zeitschrift für Historische Forschung 25 (1998), S. 329–358; SILVIA SERENA TSCHOPP: Mode und Memoria. Das ‚Trachtenbuch‘ des Matthäus Schwarz im Kontext der Augsburger Erinnerungskultur des 16. Jahrhunderts. In: Geschichte(n) des Wissens. Festschrift für Wolfgang E. J. Weber zum 65. Geburtstag. Hg. von MARK HÄBERLEIN/STEFAN PAULUS/GREGOR WEBER. Augsburg 2015, S. 289–302.

117 WEBER: Geschichtsschreibung (wie Anm. 34), S. 241.

118 EMMENDÖRFFER/ZÄH (Hg.): Bürgermacht und Bücherpracht (wie Anm. 67).

119 BENEDIKT MAUER: Patrizisches Bewusstsein in Augsburger Chroniken, Wappenbüchern und Ehrenbüchern. In: Adelige und bürgerliche Erinnerungskulturen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. WERNER RÖSENER. Göttingen 2000 (Formen der Erinnerung, Bd. 8), S. 145–161, hier: S. 165f.

120 Ebda., S. 169f.

121 BAER/KRAFT/ROECK (Hg.): Elias Holl (wie Anm. 114), Nr. 184.

122 ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 171.

123 ROHMANN: Wissensproduktion (wie Anm. 57), S. 107.

124 MAUER, Bewusstsein (wie Anm. 119), S. 168–173.

125 ROHMANN: Clemens Jäger (wie Anm. 18), S. 238–288.

5 Zweiseitiger Handel und horizontale Vernetzung: Der Fall Hamburg

5.1 Von der Hansestadt zum europäischen Handelszentrum

Gegründet wohl als Missionsstz der Karolingerzeit, hatte Hamburg erst im 13. Jahrhundert Züge einer städtischen Siedlung angenommen.¹²⁶ Nach Jahrhunderte währendem Lavieren zwischen den Stadtherren – zunächst den Grafen von Schauenburg, später den dänischen Königen als Herzögen von Holstein einerseits und dem Kaiser andererseits – wurde die Stadt an der Elbe 1510 Reichsstadt. Dieser Status wurde erst 1768 von Dänemark endgültig anerkannt. Hatte Hamburg im Spätmittelalter ganz im Schatten des nahen Lübeck gestanden, so stieg es mit dem relativen Bedeutungsverlust des Ostseehandels im 16. Jahrhundert zu einer Metropole des europäischen Nordens und im 17. Jahrhundert zur bevölkerungsreichsten Stadt Deutschlands auf.¹²⁷

Hamburg gilt in der sozialgeschichtlichen Forschung seit Percy Ernst Schramm hartnäckig als „Sonderfall“, weil die städtische Gesellschaftsordnung keine ständische Hierarchie gekannt habe.¹²⁸ Ein „Kaufmannshonoratorentum“, so Heinz Schilling,¹²⁹ habe sich, nachdem die alte stadttadelige bzw. ministeriale Führungsschicht im 14. Jahrhundert verdrängt worden sei, dynamisch selbst erneuert, statt sich wie in anderen Städten ständisch zu einem ‚Patriziat‘ abzuschließen.¹³⁰ Die

126 Für einen ähnlichen sozialgeschichtlichen Vergleich Hamburgs mit einer Stadt im südlichen Reich vgl.: OTTO BRUNNER: Hamburg und Wien. Versuch einer sozialgeschichtlichen Gegenüberstellung. In: Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa. Reichenau-Vorträge 1963–1964. Sigmaringen 1974 (1966) (Vorträge und Forschungen. Bd. 11), S. 277–289.

127 FRANKLIN KOPITZSCH: Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona (Beiträge zur Geschichte der Stadt Hamburg, Bd. 21). Hamburg 1990, S. 145–147; zur Stadtgeschichte vgl. allgemein: Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner. Hg. von WERNER JOCHMANN/HANS-DIETER LOOSE. Hamburg 1982; ECKART KLESSMANN: Geschichte der Stadt Hamburg. Hamburg 2002 (1981).

128 PERCY ERNST SCHRAMM: Hamburg. Ein Sonderfall in der Geschichte Deutschlands. Hamburg 1964; PERCY ERNST SCHRAMM: Hamburg und die Adelsfrage. In: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 55 (1969), S. 81–93.

129 HEINZ SCHILLING: Wandlungs- und Differenzierungsprozesse innerhalb der bürgerlichen Oberschichten West- und Nordwestdeutschlands im 16. und 17. Jahrhundert. In: Schichtung und Entwicklung der Gesellschaften in Polen und Deutschland. Hg. von MARIAN BISKUP/KLAUS ZERNACK. Wiesbaden 1983 (Vierteljahrschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Beiheft 74), S. 121–173, hier: S. 132.

130 Vgl. außerdem: RAINER POSTEL: Die Reformation in Hamburg. 1517–1528. Gütersloh 1986 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. 52), S. 53–55; für das 13. und 14. Jahrhundert: ROLF SPRANDEL: Zur statistischen Auswertung der ältesten Hamburger Stadtbücher. In: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 56 (1970), S. 1–24; DERS.: Stadt-Land-Beziehungen im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit. In: RÖSENER (Hg.): Erinnerungskulturen (wie Anm. 119), S. 21–33, hier: S. 28f.; für das 17. Jahrhundert: MARTIN REISSMANN: Die hamburgische Kaufmannschaft des 17. Jahrhunderts in sozialgeschichtlicher Sicht. Hamburg 1975 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs.

Oberschicht Hamburgs war zumindest bis zum 17. Jahrhundert weniger durch agnatische Familienverbände als durch miteinander in einem dichten Netz von Heirats-, Geschäfts- und Erbbeziehungen verbundene Einzelpersonen geprägt. Der risikoreiche Seehandel als Distribution von saisonal und regional variierenden Waren begünstigte kurzfristige, weit gestreute Unternehmen und erschwerte die Ausbildung langfristiger Handelsgesellschaften.¹³¹ Auch die in den letzten Jahren verstärkt erforschten *societates* im Hanseraum erreichten nur selten eine mehrere Generationen überspannende Kontinuität, wie sie im Binnenland zumindest bei den großen Firmen nicht unüblich war.¹³² Die wenigen greifbaren langfristigen Handelsgesellschaften im Nord- und Ostseeraum scheinen auffallend häufig mit Montanindustrie und Bankwesen in Verbindung zu stehen, was für die Ursachenforschung im Vergleich zum oberdeutschen Modell zu beachten bleibt.¹³³ Nun wurde unterhalb der besonders prominenten Häuser wie Fugger und Welser durchaus auch im Süden ein Großteil des Geschäftslebens in kurzfristigeren Beziehungen abgewickelt. Ebenso wird unser Bild vom oberdeutschen Großkonzern zumindest auch spezifischen Darstellungsbedürfnissen der Wirtschaftsgeschichte der Nachkriegszeit geschuldet sein. Gleichwohl beruhte nach allem, was wir heute wissen, der hansische Handel in viel höherem Maße auf flexiblen Vertrauensverhältnissen, während der oberdeutsche auf verwandtschaftliche und institutionelle Bindungen setzte.¹³⁴

Dies wiederum bedingte, dass statt einer Konzentration des Besitzes im Mannesstamm die übliche Aufteilung des Erbes unter Söhnen und Töchtern bzw. deren Männern der Regelfall blieb.¹³⁵ In der Oberschicht Hamburgs war nicht die *lignage* der maßgebliche Strukturfaktor, sondern die *kindred*.¹³⁶ Dieses Verständnis von Ver-

Bd. 4), S. 151–166, hier: S. 209f., 302–330; KOPITZSCH, Grundzüge (wie Anm. 127), S. 185–197; HERMANN RÜCKLEBEN: Die Niederwerfung der hamburgischen Ratsgewalt. Kirchliche Bewegungen und bürgerliche Unruhen im ausgehenden 17. Jahrhundert. Hamburg 1970, S. 132–136, S. 294–310; GISELA RÜCKLEBEN: Rat und Bürgerschaft in Hamburg 1595–1686: Innere Bindungen und Gegensätze. Marburg 1969, S. 120–125.

131 REISSMANN: Kaufmannschaft (wie Anm. 130), S. 94–127; FRANZ IRSIGLER: Der hansische Handel im Spätmittelalter. In: Die Hanse. Lebenswirklichkeit und Mythos. Hg. von JÖRGEN BRACKER. Hamburg 1989, Bd. 1, S. 518–532, hier: S. 529–532; für die Hansestädte allg. mit weiterer Literatur: RENÉE RÖSSER: Hansische Memoria in Flandern. Alltagsleben und Totengedenken der Osterlinge in Brügge und Antwerpen (13. bis 16. Jahrhundert). Frankfurt am Main 2001, S. 22.

132 Societates. Das Verzeichnis der Handelsgesellschaften im Lübecker Niederstadtbuch 1311–1361. Hg. von ALBRECHT CORDES/KLAUS FRIEDLAND/ROLF SPRANDEL. Köln/Wien/Weimar 2003 (Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte NF. Bd. 54); CARSTEN JAHNKE: Geld, Geschäfte und Informationen. Der Aufbau hansischer Handelsgesellschaften und ihre Verdienstmöglichkeiten. Habilitationsschrift ms. Kiel 2007.

133 Vgl. ROLF HAMMEL-KIESOW: Die Hanse. München 2004, S. 89–93.

134 STEFAN SELZER/ULF CHRISTIAN EWERT: Institutions of Hanseatic Trade. Studies on the Political Economy of a Medieval Network Organisation. Frankfurt am Main 2016.

135 REISSMANN, Kaufmannschaft (wie Anm. 130), S. 276.

136 Vgl. oben bei Anm. 55.

wandtschaft entsprach der Praxis der hansischen Kaufmannschaft, für die man von „egozentrierten kommerziellen Netzwerken“ gesprochen hat.¹³⁷ Entgegen der landläufigen Vorstellung von mittelalterlicher Verwandtschaft („Sippe“) war diese bilaterale Verwandtschaft jedoch der Normalfall, während agnatische Erbverhältnisse eine durch dynastische oder quasi-dynastische Strukturen bedingte Seltenheit darstellen. Nicht Hamburg ist also im europäischen Rahmen der „Sonderfall“, sondern jene Milieus, in denen sich quasi-dynastische Erbschaftsverhältnisse etablierten, etwa der sich seit dem 15. Jahrhundert ständisch formierende Adel oder das ‚Patriziat‘ vieler – und längst nicht aller – Städte.

Es gab freilich auch in Hamburg Ausnahmen: Zuwanderer aus Städten mit stärker agnatisch-patriniear geprägten Oberschichten brachten ihre Vorstellungen mit. Unter den Hamburger Ratsherren blieb auch das Vorbild der ausgestorbenen Führungsschicht des 13. und 14. Jahrhunderts präsent, ebenso das des höfischen Adels und der süddeutschen ‚Geschlechter‘. Das ‚Geschlecht‘ als Konzept für die Organisation von Verwandtschaft und Erbrecht war also in norddeutschen Städten eine Übernahme aus anderen sozialen Kontexten. Dieses zweite Patriziat bildete denn auch den Raum, in dem sich in Hamburg Ansätze einer familiären Erinnerungskultur feststellen lassen – Familienbuchschreibung inklusive.¹³⁸

5.2 Ein Familienchronist in Hamburg

„Tho wetende, dat ick, Joachim Moller de Junger, dut nabeschreven van der Herkunft mines vaders vnd miner moder vnd ehres geschlechtes, vth bevele mindes vaders vth sinen schriften, de he mit siner hand getekent, geschreven hebbe.“¹³⁹

Diesen Hinweis trug um das Jahr 1545 der Hamburger Joachim Moller vom Hirsch in das Familienbuch seines Vaters, des Ratsherren Joachim des Älteren ein. Der Sohn, der im Auftrag des Hausvaters eine Chronik führt, muss dokumentieren, dass er nur der Schreiber ist, nicht der Urheber der familiären Identitätskonstruktion. Auf den ersten Blick ist dieser Eintrag im «*Slechtbok*» der Moller vom Hirsch also nicht weiter überraschend. Irritiert wird man freilich wiederum von der Mischung aus hoch- und

137 CHRISTOPH JEGGLE: Tagungsbericht Praktiken des Fern- und Überseehandels. 4. Tagung des Irseer Arbeitskreis für vorindustrielle Wirtschafts- und Sozialgeschichte. 02.04.2004–04.04.2004, Schwabenakademie Irsee. In: H-Soz-u-Kult, 01.05.2004, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=423>> [06.09.2017].

138 Vgl. ausführlicher: GREGOR ROHMANN: Joachim Moller gründet ein Geschlecht. Erinnerungsräume im Hamburg des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der frühen Neuzeit. Hg. von MARK HENGERER. Köln/Weimar/Wien 2005, S. 91–130.

139 Dat *Slechtbok*. Geschlechtsregister der Hamburgischen Familie Moller (vom Hirsch), verfaßt im Jahr 1541 von Joachim Moller, Rathmann. Mit Nachträgen bis 1612, sowie mit verschiedenen Beilagen. Hg. von OTTO BENEKE. Hamburg 1876, S. 1.

niederdeutsch sein, die der studierte Jurist Joachim jr. hier produzierte. Wie Reimar Kock spricht auch er von „*geschlecht*“, verwendet also ein hochdeutsches Lehnwort, wo man doch die niederdeutsche Entsprechung „*slecht*“ erwartet hätte. Immerhin trug die heute verlorene Handschrift den Titel «*Dat Slechtbok*» – den ihr freilich erst der letzte Bearbeiter Johann Moller vom Hirsch Anfang des 17. Jahrhunderts gegeben hat.¹⁴⁰ Seine Vorfahren nennen die patrilinearen Abstammungsverbände in ihrer Genealogie in der Regel „*namen*“.¹⁴¹ Das niederdeutsche „*slecht*“/„*geschlecht*“ verwenden sie nie, und nur an wenigen Stellen das hochdeutsche „*geschlecht*“.¹⁴² Zur regelhaften Klassifikation für die Verwandtschaftsgruppe wird (wiederum das hochdeutsche) „*geschlecht*“ dann freilich 1546 in der Stiftungsurkunde der von Joachim sen. zusammengefassten Testamentsstiftungen der Familie.¹⁴³

„*Geschlecht*“ im Sinne einer patrilinearen Abstammungsgruppe war an der Elbe Mitte des 16. Jahrhunderts ein Begriff, den man als hochdeutsch wahrnahm.¹⁴⁴ Und auf die Idee, ein ‚Geschlechtsbuch‘ anzulegen, kamen in Hamburg im 16. Jahrhundert soweit wir wissen nur Vater und Sohn Moller vom Hirsch. Denkt man über die Reichweite kultureller Phänomene nach, so mögen Ausnahmen wie diese den Blick schärfen für die Strukturbedingungen von Verbreitung oder Nicht-Verbreitung.¹⁴⁵

140 BENEKE (Hg.): *Dat Slechtbok* (wie Anm. 139), S. vii; vgl. dort auch allgemein zu den Sprachverhältnissen im „*Slechtbok*“; zum Verlust der Handschrift vgl. GREGOR ROHMANN: Gab es in Hamburg ein Patriziat? Beobachtungen zum „*Slechtbok*“ der Moller vom Hirsch. In: *Museum, Musen, Meer*. Jörgen Bracker zum 65. Geburtstag. Hg. von OLAF MATTHES/ARNE STEINERT. Hamburg 2001, S. 138–168, hier: S. 150f.

141 Zu dieser Begrifflichkeit vgl. (für Regensburg): OLIVIER RICHARD: Haus und agnatisches Familienbewußtsein im spätmittelalterlichen Regensburg. In: *Häuser, Namen, Identitäten. Beiträge zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadtgeschichte*. Hg. von KARIN CZAJA/GABRIELA SIGNORI. Konstanz 2009 (Spätmittelalterstudien, Bd. 1), S. 93–108.

142 *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 1: „*Tho wetende, dat vor tiden dat geschlechte der Nannen sick in dat geschlechte der van Bergen, welckere Eddellide, ock ein deel van ehnen Riddere gewesen, befreiet hebben, [...]*“; ebda., S. 15: „*Ditmal is gewest ein grote pestilentie to hamborch, vnd vel mines geschlechts ock in godt vorscheden, [...]*“; ebd., S. 16: „*vnd it Her Cordt hir to gevoget, vnd ist de ander des namens vnd geschlechtes im Rade.*“; ebda., S. 34: „*Margaretha [...] heft thor ehe genahmen vasmar vasmar, tho Bremen bordich, vth dem geschlechte vasmers, vnd hebben getelet einen son Johan.*“ Der Eintrag S. 16 stammt von der Hand des Vaters, die anderen von der Joachim juniors. Vgl. dazu allg. ROHMANN: Moller (wie Anm. 138), S. 109–112.

143 Vgl. ROHMANN: Moller (wie Anm. 138), S. 112–115.

144 Dies war freilich nicht durchgehend der Fall, vgl. ROHMANN: Moller (wie Anm. 138), S. 110 mit Anm. 95; unter Rekurs auf: FRAUKE PLATE: Biddet vor dat geslecht. Memoria und Repräsentation im mittelalterlichen Hamburg. In: *Gemeinschaft und Geschichtsbilder im Hanseraum*, hg. v. THOMAS HILL/DIETRICH W. POECK. Frankfurt am Main 2000 (Kieler Werkstücke. Reihe E. Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 1), S. 61–100, hier: S. 74. Plates materialreiche und quellengesättigte Studie leidet an einer etwas vorschnellen Gleichsetzung von individueller und familienbezogener Memoria, vgl. ROHMANN: Moller (wie Anm. 138), S. 98f.

145 Zum folgenden vgl. ROHMANN: Wissensproduktion (wie Anm. 57), S. 98–104.

Schon mindestens seit 1536 trug Joachim Moller d. Ä. Informationen zu den Verwandtschafts- und Erbverhältnisse seines Hauses zusammen und hielt sie in mehreren Büchern fest, darunter eben das von 1541–1546 entstandene „*Slechtbok*“.¹⁴⁶ Ganz wie Familienbuchverfasser in Oberdeutschland verweist Joachim Moller für seine Angaben auf häusliche Aufzeichnungen der Vorfahren und Verwandten: Einige Male heißt es im «*Slechtbok*»: „*dies hat Herr Hinrick Moller in seinem Buch/in seinem kleinen Denkbuch verzeichnet*“¹⁴⁷; und an anderer Stelle: „*so hat Herr Hinrik Moller in seinem Gebetbuch mit eigener Hand geschrieben*.“¹⁴⁸ Schon der Großvater also führte häusliche Aufzeichnungen. Zusätzlich machte er auf den leeren Seiten oder dem Umschlag seines Gebetbuches Notizen zu Geburten und Todesfällen.¹⁴⁹ Weiterhin stehen Joachim Moller auch Aufzeichnungen des älteren Detlev Bremer (*1403, 1447 Bürgermeister) zur Verfügung: „*wie das der alte Herr Detlev Bremer in seinem Buch geschrieben hat, das ich gesehen und gelesen habe*“.¹⁵⁰

1541 holte Joachim Moller in Celle Erkundigungen über die angeblich adeligen Vorfahren seiner Mutter ein.¹⁵¹ Und am 30. August 1541 ließ er sich von Herzog Otto von Braunschweig-Lüneburg in dessen Residenz Harburg einen Wappenbrief bestätigen, den sich 1449 der Urgroßvater seiner Frau hatte ausstellen lassen.¹⁵² Schon am 25. Mai hatte er in Regensburg von Kaiser Karl V. einen Wappen- und Adelsbrief erworben.¹⁵³ Das «*Slechtbok*» gehört so in den Kontext einer ganzen Kampagne von Maßnahmen, an deren Ende die für einen Hamburger im 16. Jahrhundert beinahe singuläre Erlangung eines Adelstitels stand.¹⁵⁴ Dass Moller immer wieder nach Harburg und Celle reiste, hatte nun noch ganz andere Hintergründe: Er war als Diplomat seiner Stadt in dem langjährigen Rechtsstreit zwischen Hamburg und den Herzögen um die Hoheit auf der Elbe tätig. Die Familie gab dem Harburger Hof auch Kredite. Der Sohn Joachim jr. schließlich sollte als herzoglicher Rat für die Gegenseite in diesen Verhandlungen

146 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 1–73, Beschreibung; S. VI–VIII.

147 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 15: „*dith hefft Her Hinrick moller in sin boke*“ oder auch „*klen denckelbok*“ verzeichnet; vgl. S. 9: „*wo Her hinrick mollerß handt mit bringet*“; S. 14, S. 15 unten, S. 17, S. 60, S. 63.

148 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 14: „*alßo hefft Her Hinrick Moller in sin bedeboke mit siner egen hant gescreven*“; vgl. S. 15: „*Dut hefft Her Hinrick moller mit eghener handt in eyn klen denckelbok getekent, ok in sin bedebok, achter an dem boke*.“

149 So schon BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. ii.

150 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 14: „*wo dat de olde Her detleff bremer in sin boke gescreven hefft, dat ick gesehen vnde gelesen*“; vgl. ebenda, S. 4, S. 15, S. 23, S. 31, S. 32, S. 44; zur Person vgl. S. 33. Vgl. Heinrich REINCKE: Untersuchungen über Hamburgs mittelalterliche Geschichtsschreibung. Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 24 (1921), S. 1–31, hier: S. 22–31.

151 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 3.

152 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 89f.

153 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 84–88.

154 Vgl. hierzu ROHMANN: Moller (wie Anm. 138), S. 94–98.

tätig werden.¹⁵⁵ Die Mollers vom Hirsch wurden also offenbar auch zu kulturellen Vermittlern.

Das Familienbuch des Joachim Moller erfasst jedoch nicht etwa nur die agnatischen Vorfahren, sondern so vollständig wie möglich den ganzen Kreis der Vorfahren mütterlicher- wie väterlicherseits, einschließlich der angeblichen oder tatsächlichen adeligen Verbindungen. Wie die von Simon Teuscher untersuchten Berner Ratsfamilien benutzte also auch der Hamburger Moller zwei unterschiedliche Konzeptionen von Verwandtschaft. Denn für seine Stellung in der Stadt, zumal für erbrechtliche Auseinandersetzungen, brauchte Joachim Moller auch weiterhin all jene bilateralen verwandtschaftlichen Beziehungen, die seinem präbendierten Adel gar nicht entsprachen. Sein Familienbuch zeigt damit überdeutlich, wie Joachim Moller versuchte, in einer Gesellschaft von *kindreds* seine *lineage* zu konstruieren. Im Gegensatz zu Bern im 15. Jahrhundert konnte sich in Hamburg weder die Idee einer agnatischen, endogamen Strukturierung der ratsnahen Eliten durchsetzen, noch die ihr korrelierende Gattung der Familienbuchschreibung. Bei alledem ist nämlich zunächst bemerkenswert, dass Joachim Moller vom Hirsch überhaupt auf die Idee kam, ein Familienbuch anzulegen. Denn in Hamburg ist außer seinem aus der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg noch gerade ein weiteres Familienbuch überliefert.¹⁵⁶ Dies lässt sich nun nicht einfach damit erklären, dass es in Norddeutschland und Hamburg keine Patrizierherrschaft gegeben habe.¹⁵⁷ Denn im Süden legten ja mitnichten nur ‚Geschlechter‘ Familienbücher an.

Auch die oben diskutierte Schwäche patrilinearere Verwandtschaftsstrukturen (*lineage/lignage*) gegenüber der bilateralen Vernetzung der *kindred* aufgrund der in den Hansestädten prägenden kurzfristigen, individuellen Geschäftsbeziehungen ist an sich noch keine hinreichende Erklärung. Es fehlte der Familienbuchschreibung damit noch nicht der Gegenstand, nämlich das Wissen um die verwandtschaftlichen Allianzen und Loyalitäten. Im Gegenteil: Die komplexen, dynamischen Vernetzungen einer *kindred* bedurften doch – so könnte man meinen – viel eher der schriftlichen

155 ERNST BAASCH: Der Kampf des Hauses Braunschweig-Lüneburg mit Hamburg um die Elbe vom 16. bis 18. Jahrhundert. Hannover 1905 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, 21), S. 15–17 (1541 Verhandlungen mit Herzog Otto in Harburg), S. 21 (1545/46: Verhandlungen in Celle mit Herzog Ernst), S. 23 (1554: Joachim Moller d. J. als herzoglicher Kanzler), S. 27 (Johannes Moller, Sohn des Joachim, als Gläubiger und Kreditvermittler Herzog Ottos von Harburg), S. 42f. (1573: Joachim Moller d. J. als herzoglicher Rat). Vgl. dazu: GREGOR ROHMANN: The Making of Connectivity. How Hamburg tried to gain Control over the Elbe River (13th–16th Centuries). In: Merchants, Pirates, and Smugglers. Criminalization, Economics and the Transformation of the Maritime World (1200–1600). Hg. von THOMAS HEEBØLL-HOLM/PHILIPP HÖHN/GREGOR ROHMANN. Frankfurt am Main/New York 2019 (Discourses of Weakness and Ressource Regimes, Bd. 6), S. 207–245.

156 Staatsarchiv Hamburg, 611–19 Decker: Johann Hinrich Decker-Stiftung, Nr. 1: Stammbuch der Familie Dedeken und Decker, 1607–1744; vgl. dazu: ebenda, 741–2: Genealogische Sammlungen, Nr. 24: Namensregister zum Familienbuch des Magisters Georg Dedeken 1564–1628, von Karl-Egbert Schultze (1933).

157 So BENEKE (Hg.): Slechtbok (wie Anm. 139), S. II.

Fixierung als die vergleichsweise schematische, einfach am Namen und der Abstammung im Mannesstamm festzumachende *lignage*. Und tatsächlich zitiert Joachim Moller ja einschlägige Aufzeichnungen seiner Vorfahren zu den Geburten, Hochzeiten und Todesfällen in ihrem Umfeld. Diese Aufzeichnungen dürften aber hauptsächlich die Generation des Berichterstatters und die Eltern und Kinder betroffen haben, den eigenen Zeithorizont also, in dem sich auch die vereinzelt familiären Notizen in hansestädtischen Rechnungsbüchern und Kaufmannspraktiken in aller Regel bewegen.

Im Hamburg des 16. Jahrhunderts, wo sich die *kindred* als Strukturprinzip der Verwandtschaft konturierter zeigt als in anderen Hansestädten, gebrach es der Familienbuchschreibung wohl vielmehr an den gesellschaftlichen Grundbedingungen: Wer ein Familienbuch schrieb, tat dies für die Nachkommen, d.h. er erwartete und wollte erreichen, dass diese sich mit ihm in einem generationenübergreifenden und der Erinnerung werten verwandtschaftlichen Zusammenhang sehen würden. Davon jedoch konnte ein Hamburger im 16. Jahrhundert offenbar in der Regel nicht ausgehen. Und weiter noch: Da Verwandtschaft in einer *kindred*-zentrierten Gesellschaft individuell bestimmt wurde, hatten selbst enge Verwandte immer nur relativ kleine und je spezifische Schnittmengen, selbst Geschwister nach der Heirat nur noch 50 Prozent. Es hätte also jeder Hamburger ein eigenes Familienbuch führen und permanent überarbeiten müssen.

Dass wir heute nur noch so wenig familienbezogene Texte aus Hamburg besitzen, heißt vor diesem Hintergrund nicht, dass es sie nicht gegeben hätte. Vielmehr gab es in ratsnahen Kreisen offenbar durchaus schriftliche Aufzeichnungen über Ehen, Todesfälle, Geburten und dergleichen, wie sie Joachim Moller ja wiederholt zitiert. Wo jedoch schon die Idee eines langfristig stabilen Familienverbands eine Seltenheit ist, da ist eben auch die Wahrscheinlichkeit, dass ein Familienbuch überliefert wird, ungleich geringer als dort, wo Name und Mannesstamm über Generationen weitergetragen werden. Das schriftlich fixierte Wissen über die *kindred* eines Verfassers hatte schon für dessen Nachkommen nur noch allenfalls den halben praktischen Wert, es ließ sich nur unter großem Aufwand fortschreiben bzw. aktualisieren, und es funktionierte nicht als Gegenstand der Repräsentation oder der Zirkulation in sozialen Netzwerken. Die Gattung Familienbuch wurde in diesem Umfeld also auf mehreren Ebenen blockiert:

1. Die große Mehrheit der Hamburger, die für sich nicht eine agnatische Verwandtschaftskonzeption übernahm, hatte schlicht keinen Anlass zur Führung eines Familienbuches – allenfalls zu akzidentiellen Notizen im Rahmen der häuslichen und kaufmännischen Schriftlichkeit, wie sie Joachim Moller dann offenbar vorlagen.
2. Wenn Aufzeichnungen geführt wurden: Was sollte man aufschreiben? Alle verwandtschaftlichen Verbindungen des Verfassers, wie auch Moller dies zunächst zum Ausgangspunkt nahm? Oder nur das Geschlecht im Sinne der agnatischen Aszendenz? Joachim Moller jedenfalls war sich offenbar nicht genau über den

Unterschied im Klaren, spricht er doch auch von seinem „*geschlecht*“, wenn er beide Seiten der Verwandtschaft meint.¹⁵⁸

3. Und wenn schließlich entsprechende Aufzeichnungen vorlagen, dann war angesichts der Verwandtschafts- und Erbschaftsstrukturen die Überlieferungswahrscheinlichkeit ungleich geringer als in einer Gesellschaft, in der die Idee der Weitergabe und Weiterführung im Mannesstamm nicht exotisch und letztlich sinnlos erschien.

5.3 Zur Hamburger Stadtchronistik

Neben seinen schon erwähnten Aufzeichnungen legte Joachim Moller auch ein «Ratsbuch» („*radesbok*“) an, in dem er Informationen über die Mitglieder des Hamburger Rates sammelte.¹⁵⁹ Wie bei vielen süddeutschen Stadt- und Familienchronisten gingen also auch bei Joachim Moller das Interesse an der Geschichte der eigenen Verwandtschaft und jenes an der eigenen Stadt und ihren Eliten eine enge Verbindung ein. Auch damit jedoch bildete er unter seinen Mitbürgern einen Sonderfall. Denn in Hamburg sollte eine auf die Stadt als Wahrnehmungshorizont bezogene, längere Zeiträume überblickende Geschichtsschreibung erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstehen. Und den wenigen rezeptionsgeschichtlich auswertbaren Zeugnissen zufolge sollte sie nie Breitenwirkung erlangen.

Sowohl die klösterliche und geistliche Geschichtsschreibung als auch erste Ansätze aus der Hand von Laien seit dem 14. Jahrhundert waren nicht auf die Stadt, sondern auf die Geschichte von Land und Dynastie der Grafen von Schauenburg bzw. Herzöge von Holstein bezogen.¹⁶⁰ Der als Historiograph des europäischen Nordens berühmt gewordene Hamburger Domherr und Lübecker Syndicus Albert Krantz (1448–1517) schrieb eben eine «Wandalia» – eine Geschichte des Nord- und Ostseeraums –, eine «Saxonia» sowie eine «Metropolis» – eine Kirchengeschichte Sachsens –, aber keine Chronik seiner Heimatstadt.¹⁶¹ Wo sich also in Hamburg ein Geschichtsinteresse regte, war es mindestens bis zur Reformation nicht auf die Stadt, sondern auf die weitere Region, auf die Landesherrschaft oder auf den wendischen

158 BENEKE (Hg.): *Slechtbok* (wie Anm. 139), S. 15, über eine Epidemie im Jahr 1464: „*Ditmal is gewest ein grote pestilentie to hamborch, vnd vel mines geschlechts ock in godt vorscheden, wo ich van minen frunden bericht bin.*“ Da Moller die agnatische Aszendenz nur bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts zurückführen konnte und stattdessen die ganze kollaterale Vernetzung seiner Vorfahren darstellt, kann er hier nicht das ‚Geschlecht‘ im engeren Sinne meinen.

159 REINCKE: *Untersuchungen* (wie Anm. 150), S. 22.

160 REINCKE: *Untersuchungen* (wie Anm. 150), S. 3–10.

161 REINCKE: *Untersuchungen* (wie Anm. 150), S. 4; RAU: *Geschichte und Konfession* (wie Anm. 24), S. 79; ULRICH ANDERMANN: *Albert Krantz. Wissenschaft und Historiographie um 1500*. Weimar 1999 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 38); MÖBIUS: *Gedächtnis* (wie Anm. 1), S. 71–76.

Städteraum um Lübeck bezogen.¹⁶² Da die Verwaltungstätigkeit sich ohnehin stark an der benachbarten Metropole orientierte, und die Ratsbuchchronistik ja ohnehin integraler Bestandteil der Administration war, besorgte man sich eher Abschriften oder Auszüge der kanonischen Lübecker Geschichtstexte.¹⁶³ Ebenso konnte man für die frühe Geschichte der eigenen Stadt auf die Bistumsgeschichte zurückgreifen, die im nominellen Doppelbistum Hamburg-Bremen eher in der Nachbarstadt an der Weser weitergetragen wurde.¹⁶⁴ So lag Hamburg lange Zeit im Windschatten zweier potenter Produktionsorte von Chroniken: Lübeck und Bremen. Mit der anonymen «Cronecken der Sassen» von 1492 lag auch schon früh eine gedruckte Landeschronik vor, aus der ein Hamburger Leser einiges über die eigene Stadt erfahren konnte.¹⁶⁵ Immerhin gab es im Umfeld des Rates und der städtischen Verwaltung ‚Relationen‘ über einzelne Konflikte in der Stadt, bei denen ein offiziöser oder rechtfertigender Charakter anzunehmen ist.¹⁶⁶ Chronikalische Aufzeichnungen aus den häuslichen Schreibstuben von Hamburger Bürgern suchen wir hingegen lange Zeit vergeblich. Erst in der Reformationszeit tauchen solche Verfasser auf, etwa der Goldschmied Cordt Knost (+1541), der Bierschreiber Bernd Gyseke (1540–1550),¹⁶⁷ der Bürgermeister

162 Anders als etwa im benachbarten Lüneburg, dessen Chronistik durch eine stark städtische Perspektive auffällt, vgl. DROSTE: Schreiben (wie Anm. 25); DERS.: Gebrauch (wie Anm. 43), S. 281f.; HENN: Städtische Geschichtsschreibung (wie Anm. 6), S. 43–48.

163 So beruhen z. B. die sogenannten „Hamburgischen Jahrbücher vom Jahr 1457“ auf Exzerpten aus Lübecker Quellen; vgl. Hamburgische Chroniken in niedersächsischer Sprache. Hg. von JOHANN MARTIN LAPPENBERG. Hamburg 1861, S. xxiii, S. 227f.; entsprechendes gilt für die „Wendische Chronik“, ebenda, S. xxviii f., S. 229f.; zu einer Hamburger Abschrift der Lübecker Ratschronik („Detmar-Chronik, 1. Teil“) vgl. KARL KOPPMANN: Einleitung. In: DERS. (Hg.): Die Chroniken der niedersächsischen Städte: Lübeck, Bd. 1. ND Göttingen 1967 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Bd. 19), S. 3, S. 192; MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 56 mit Anm. 236. Auch von der sog. „Rufus-Chronik“ (um 1430) existiert eine Hamburger Abschrift des 16. Jahrhunderts (neben einer des 18. Jh.), vgl. KARL KOPPMANN: Einleitung. In: DERS. (Hg.): Die Chroniken der niedersächsischen Städte: Lübeck, Bd. 2. ND Göttingen 1967 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Bd. 26), S. 180. Auch eine Abschrift der *Chronica Novella* des Hermann Korner ist in Hamburg nachweisbar, vgl. MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 60.

164 Etwa in der Bremer Stadtchronik des späten 14. Jh.: Die Bremer Chronik von Rinesberch, Scheune und Hemeling. Hg. von HERMANN MEINERT. Stuttgart/Gotha 1968 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Bd. 37). Die heute in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg befindliche Leithandschrift H derselbigen ist freilich erst mit dem aus Bremen stammenden Notar und Geschichtsschreiber Erpold Lindenbrog (1540–1616) nach Hamburg gelangt.

165 Cronecken der Sassen, Mainz 1492; vgl. Repertorium „Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters“: Bote, Hermann, Cronecken der Sassen, URL: http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_00692.html [12.11.2018]. Allg.: BRIGITTE FUNKE: Cronecken der Sassen. Entwurf und Erfolg einer sächsischen Geschichtskonzeption am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Braunschweig 2001 (Braunschweiger Werkstücke Reihe A, Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv und der Stadtbibliothek, Bd. 104).

166 REINCKE: Untersuchungen (wie Anm. 150), S. 14–22; HENN: Städtische Geschichtsschreibung (wie Anm. 6), S. 42f.

167 REINCKE: Untersuchungen (wie Anm. 150), S. 12f.; RAU: Geschichte und Konfession (wie Anm. 24), S. 341.

Matthias Rheder (1499–1579)¹⁶⁸ oder Cordt von Hagen.¹⁶⁹ Auch ihre Aufzeichnungen bleiben jedoch an das Zeitgeschehen gebunden, in das sie politisch involviert waren. Es war mit Adam Tratziger (1523–1584) ein gelehrter Jurist und gebürtiger Nürnberger, der 1553–1557 die erste wirkliche Chronik der Stadt Hamburg verfasste.¹⁷⁰ Er war auf Vermittlung der Herzöge von Mecklenburg als Stadtsyndicus nach Hamburg gekommen und hatte eine Hamburgerin geheiratet. Später wurde er Kanzler der Herzöge von Holstein – ein Mann also, dessen Wahrnehmungshorizont sicherlich nicht auf die Stadt an der Elbe begrenzt war. Ihre eigentliche Blüte sollte die Hamburger Chronistik erst im 17. Jahrhundert erleben, getragen von Prädikanten wie Peter Hensel (1639–1677) und Schreibmeistern wie Wentzel Janibal (1640–1704?).¹⁷¹ Nun entstand mit Wolfgang Heinrich Adelungks (1649–1710) „Kurtzer Historischen Beschreibung“ auch ein Geschichtswerk für den Druck, ein deutliches Indiz dafür, dass das nun aufkommende Interesse an der Stadtgeschichte sich auch in seinem Publikum deutlich von den Bedingungen des Spätmittelalters unterschied. Bis ins 18. Jahrhundert sollte die Historiographie der Stadt Hamburg eine Angelegenheit von Gelehrten, und nur selten von Kindern der Stadt, bleiben.¹⁷²

Anders als in süddeutschen Reichsstädten wie Augsburg war die städtische Geschichtsschreibung also in Hamburg nicht in den wirtschaftlichen und politischen Führungsschichten verankert. Auch der Rat zeigte erst im 16. Jahrhundert und eigentlich nur in konkreten politischen Konflikten ein deutlicheres Interesse an der schriftlichen Fixierung der Erinnerung.¹⁷³ Dabei war für die Hamburger eben nicht ihre Stadt der Wahrnehmungshorizont, sondern Land und Dynastie der Stadtherren oder die weitere Region des wendischen bzw. sächsischen Nord- und Ostseeraums. Denn die in der Hansestadt kulturell und politisch dominierenden Kaufleute bewegten sich alltäglich in diesem weiteren Einzugsgebiet, in multilateralen Netzwerken, die verwandtschaftlich, geschäftlich und politisch weit über den Mikrokosmos ihrer Heimatstadt hinausgingen. Folgerichtig griffen sie erst in größerer Zahl zur Feder, als die Strukturen des hansischen Handels sich aufgelöst hatten und Hamburg zum Zentrum des nordeuropäischen Handels geworden war.

168 REINCKE: Untersuchungen (wie Anm. 150), S. 11.

169 RAU: Geschichte und Konfession (wie Anm. 24), S. 341f.

170 REINCKE: Untersuchungen (wie Anm. 150), S. 10; RAU: Geschichte und Konfession (wie Anm. 24), S. 343f.

171 RAU: Geschichte und Konfession (wie Anm. 24), S. 348f.

172 Vgl. die Kurzbiographien bei RAU: Geschichte und Konfession (wie Anm. 24), S. 348–357.

173 Vgl. RAU: Geschichte und Konfession (wie Anm. 24), S. 79.

6 Verwandtschaftsstrukturen und Erinnerungskulturen in deutschen Städten an der Wende zur Neuzeit: Nord und Süd im Vergleich

In Augsburg konnten städtische Eliten also schon im 15. Jahrhundert auf die Geschichte ihrer Stadt als Traditionsreservoir zurückgreifen. Dass sie dies auch ausgiebig taten, hatte Gründe: Die Sozialstruktur der reichsstädtischen Eliten und ihre kulturelle Nähe zum ländlichen Adel beförderten die Adaptation eines patrilinearen Verständnisses von Verwandtschaft bzw. Erbschaft, zumindest für die historische Selbstwahrnehmung. Diese agnatische Konzeption korrelierte mit einem Verständnis von der Stadt als Raum einer tendenziell endogamen Herrschaftselite. Aus diesem Verständnis speiste sich wiederum ein erhöhtes Interesse an der Geschichte der Stadt, wie es sich in dem engen Wechselverhältnis von Familienchronistik und Stadtchronistik in der häuslichen Schriftlichkeit städtischer Bürger äußert.

In Hamburg fehlte nun zunächst einmal ein vergleichbares Potential zur historischen Traditionsbildung. Freilich kannte auch die Stadt an der Elbe seit dem späten 15. Jahrhundert ihren gewagt konstruierten Gründungsmythos – wie viele Städte auch in Norddeutschland:¹⁷⁴ Die gedruckte Sachsenchronik von 1492 hatte einen vorchristlichen Gott namens „[Jupiter] Hamoys“ als Namenspatron Hamburgs postuliert.¹⁷⁵ Ende des 17. Jahrhunderts tauchten im Nachlass eines Predigers an der Hauptkirche St. Michaelis drei Messingplatten auf, die von einem im Jahr 1728 vor Christus regierenden „König Gomber“ stammen sollten. Dieser hätte demnach Hamburg gegründet und unter anderem mit Kaiser Augustus (!) korrespondiert.¹⁷⁶ Langfristige Wirkung hatte diese gelehrte Fiktion aber kaum. Es fehlte offenbar in weiten Kreisen Hamburgs der Bedarf an entsprechenden Konstruktionen. Und es fehlte die Konzentration der Wahrnehmung auf den Mikrokosmos der Heimatstadt: Wie man das agnatische ‚Haus‘ nicht als dominante Struktur des gesellschaftlichen Lebens erfuhr – und daher wesentlich seltener schriftlich fixierte –, so sah man bei allem Lokalpatriotismus wohl weniger die eigene Stadt als vielmehr

174 Zu Ursprungsstrukturen norddeutscher Städte vgl. nur: PETER JOHANEK: Geschichtsbild und Geschichtsschreibung in den sächsischen Städten im 15. und 16. Jahrhundert. In: Hanse – Städte – Bünde. Die sächsischen Städte zwischen Elbe und Weser um 1500. Hg. von MATTHIAS PUHLE. Magdeburg 1996, Bd. 1, S. 557–574, hier: S. 561–563.

175 Cronecken der Sassen (wie Anm. 165), fol. 23 r.: „[...] dar anbeden se dussen affgodde also hydr bouen getekent is vnde leten den so malen in oren tempel. De affgot het hamoys dat is iouis vnd dar id nach hude in den dach hamborch aff het, vnd de affgot was eyn konigh de sat vpe eyne[m] stole vnde heft in syner kochteren hant eyn tzepter vnde in syner rechten hant eyn blot swert. [...]“; verwendet wurde das Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek München, URL: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00025661/images/> [06.09.2017].

176 ORTWIN PELC: Das Bild der Hammaburg. In: MATTHES/STEINERT (Hg.): Museum (wie Anm. 140), S. 24–39, hier S. 27f.; REINHARD SCHINDLER: Ein gefälschter Hamburger Bodenfund des 17. Jahrhunderts. In: Hammaburg. Vor- und frühgeschichtliche Forschungen aus dem niederelbischen Raum 1 (1948/49), S. 145–158.

den ganzen Nord- und Ostseeraum als Wahrnehmungshorizont. In den Kontoren der Kaufleute, die ihre gesellschaftliche Stellung aus dem Fernhandel bezogen und ihre geschäftlichen wie ehelichen Verbindungen im ganzen Einzugsgebiet der Hanse pflegten, sucht man Familienbücher und Stadtchroniken daher vergeblich.

Die Seltenheit derartiger Aufzeichnungen ist damit also nur insofern Folge eines ‚Modernitätsrückstandes‘ des Nordens, als hier die mittelalterliche bilaterale Verwandtschaft länger vorherrschend blieb, während im Süden die städtischen Eliten eher tendenziell agnatisch-patrilinäre und sozial endogame Verwandtschaftsstrukturen adaptierten. Nochmals: Hamburg markiert damit gerade nicht einen „Sonderfall“, sondern den – für eine Stadt seiner Größenordnung freilich außergewöhnlichen – Fortbestand zuvor normaler Verwandtschaftsstrukturen, während die Oberschichten vieler anderer, zumal süddeutscher Städte wie der ländliche Adel früher einen grundlegenden Wandel erlebten. Die Familienbuchschreibung ist demnach als ein Medium dieses Wandels zu erklären, des Aufkommens agnatischer Verwandtschaftskonzeptionen in einer bis dahin durch das bilaterale Modell geprägten Umwelt.¹⁷⁷ Man könnte also zusammenfassen: Die Tendenz zu patrilineareren und endogamer Abschließung sozialer Eliten in den süddeutschen Städten an der Wende zur Neuzeit förderte die Entstehung städtischer Chronistik und städtischer Familienbuchschreibung, während das Fortbestehen bilateraler, eher horizontaler Verwandtschaftsstrukturen im Hanseraum diese Formen der Traditionsbildung eher blockierte.

Die Hochkonjunktur der städtischen Familienbuchschreibung im südlichen Teil des Reiches um 1500 lebt von der Adaption eines Konzepts von Verwandtschaft, das an sich ein Produkt der lehnsrechtlichen Herrschaftsvergabe ist und seit dem späten Mittelalter den Strukturwandel des Adels prägt.¹⁷⁸ Das Interesse für die Familiengeschichte und die Idee, sie schriftlich zu fixieren in der spezifischen Form des Familienbuches, mag zuerst ein städtisches Phänomen gewesen sein. Die Idee aber, dass man Mitglied eines „Stamms“ oder „Namens“ im Sinne eines agnatisch strukturierten Erbenverbandes sein könnte, hat Vorbilder im ländlichen Adel ebenso wie in den städtischen Geschlechtern, die sich seit dem Aufkommen des Städtewesens vielerorts an den Modellen dynastischer Herrschaftsvergabe orientiert hatten.¹⁷⁹

Der Fall des Joachim Moller freilich zeigt auch, dass entsprechende Texte selbst soziale Wirklichkeit konstruieren konnten. Denn ihm gelang es tatsächlich, in der Stadt der *kindreds* eine *lignage* herbeizuschreiben, unter lauter „Kaufmannshonorati-

177 GREGOR ROHMANN: Émergence de l'individu – déclin de la parenté ? ‚Vous et moi, moi et vous‘. Le père et son ‚je‘ dans les livres de famille allemands des XVe–XVIe siècles, in: *Formes et réformes de la paternité à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne*. Hg. von AUDE-MARIE CERTIN. Frankfurt am Main u. a. 2016, S. 31–50.

178 Vgl. oben bei Anm. 54.

179 Auf diese Vorbildfunktion des (Nieder-) Adels für die Patrilinearität der Verwandtschaftskonzeptionen weist ebenso hin: SIMON TEUSCHER: *Politics of Kinship in the City of Bern at the End of the Middle Ages*, in: SABEAN u.a. (Hg.): *Kinship* (wie Anm. 50), S. 76–90, hier: 78f.; vgl. BOCK: *Bebilderte Geschlechterbücher* (wie Anm. 67), S. 58.

oren“ ein „Geschlecht“ zu gründen. Ebenso legt eine vorläufige Durchsicht der Überlieferung nahe, dass in Norddeutschland Familienbücher und ähnliche Texte überall dort auftauchten, wo Einzelne oder Gruppen agnatische Konzeptionen adaptierten.

Jedenfalls bleiben die Ungleichheiten in der geographischen Verteilung entsprechender Textformen erklärungsbedürftig, sowohl in der großräumigen Gesamtverteilung als auch im kleineren Maßstab. Augsburg war durch Handelsverbindungen eng mit Oberitalien verbunden, wo man schon seit dem 14. Jahrhundert Chroniken und Familienbücher in großer Zahl kennt. Und es zeichnete sich als römische Gründung wie erwähnt durch ein weit zurückreichendes Geschichtsbewusstsein aus. Von Hamburg und Lübeck aus hingegen blickte man nach Nordeuropa, man musste einen höheren argumentativen Aufwand betreiben, um eine weit zurückreichende Geschichte zu konstruieren, und man sprach niederdeutsch. Es gab freilich Geschäftskontakte und auch Migration von und nach Süddeutschland.¹⁸⁰ Bei manchen Verfassern von Chroniken und Familienbüchern kann man direkte Vorbilder annehmen, aber auch, dass das „Erlernen“ der kulturellen Bedingungen zu einer analogen Polygenese geführt haben könnte.

Dabei mögen wiederum lokale Traditionen eine Rolle gespielt haben: Wo es Chroniken gibt, werden Chroniken geschrieben; etwa in Lübeck, wo man etwa bei Helmold von Bosau oder Arnold von Lübeck bereits aus dem 12. und 13. Jahrhundert Berichte über die Geschichte der Stadt finden konnte. Auch die demographische Größe sowie die wirtschaftliche und kulturelle Metropolenfunktion der Stadt an der Trave wird hier eine Rolle gespielt haben. Sodann war Lübeck als Reichsstadt und „Haupt der Hanse“ diplomatisch viel stärker in die überregionale Kommunikation eingebunden als etwa die anderen „wendischen Städte“ an der Ostseeküste. Mit dem Dominikanerkloster St. Maria-Magdalenen (Burgkloster) und dem Franziskanerkloster St. Katharinen hatte die Stadt zudem früh zwei ratsnahe Bildungszentren, aus denen denn auch mehrere Chronisten hervorgehen sollten. Jedenfalls haben wir hier mit der 1346 von dem Stadtschreiber Johannes Rode angelegten, dann von dem Franziskaner Detmar (+ 1395) und anderen fortgesetzten Ratschronik,¹⁸¹ den zahlreichen Chronikredaktionen des Hermann Korner (+ 1438)¹⁸² und der sogenannten Rufus-Chronik (um 1430),¹⁸³

180 Immer noch grundlegend: ULF DIRLMEIER, Zu den Beziehungen zwischen oberdeutschen und norddeutschen Städten im Mittelalter. In: Nord und Süd in der deutschen Geschichte des Mittelalters. Festschrift Karl Jordan. Hg. von WERNER PARAVICINI. Sigmaringen 1990 (Kieler historische Studien, Bd. 34), S. 203–217.

181 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 53f.

182 HELGA MÖHRING-MÜLLER: Die *Chronica Novella* des Lübecker Dominikanermönchs Hermann Korner. Untersuchungen zu Gattung, Sprache, Publikum und Inhalt der lateinischen und mittelniederdeutschen Fassungen. In: Zweisprachige Geschichtsschreibung. Hg. von ROLF SPRANDEL. Wiesbaden 1993, S. 27–121; CONSTANTIN HRUSCHKA: Kriegsführung und Geschichtsschreibung im Spätmittelalter. Eine Untersuchung zur Chronistik der Konzilszeit. Köln/Weimar/Wien 2001 (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter. Bd. 5); MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 59–61.

183 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 50, S. 64–66.

schon früh eine rege chronikalische Produktion.¹⁸⁴ Sie gipfelt nach der Einführung der Reformation in dem im Auftrag des Rates entstandenen vierbändigen Werk des Pastors Reimar Kock (+1569).¹⁸⁵ Mit der Arbeit des Superintendenten Hermann Bonnus (1504–1548) haben wir hier auch schon 1539 eine gedruckte (wenngleich in Magdeburg erschienene) Stadtchronik.¹⁸⁶ Und mit der 1537 geschriebenen Chronik des Bergenfahrers Hans Reckmann (1494–1561)¹⁸⁷ sowie jener des Bäckers Steffen Döring (1615)¹⁸⁸ verzeichnen wir im 16. Jahrhundert auch Texte aus einer ratsfernen, laikalen Mittelschicht. Ihr Entstehungskontext abseits des Rates dürfte noch am Ehesten Parallelen zur häuslichen Chronistik, wie wir sie aus dem Süden kennen, aufweisen.¹⁸⁹ Sie sind motiviert einerseits durch die Einführung der Reformation, andererseits durch die Konflikte um die Regierung Jürgen Wullenwevers (+ 1537) in der Stadt. Heinrich Rehbeins (* 1629) wiederum im Umfeld der Zirkelgesellschaft zu verortende zwölfbändige Chronik war auch mit hochwertigen Buchmalereien ausgestattet.¹⁹⁰

Für die Sozialgeschichte Lübecks zeichnet sich ein an Hamburg erinnernder Befund ab: Im Vorort der Hanse schlossen sich die ratsnahen Kreise bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nicht geburtsständisch ab, sondern bildeten ein für Mobilität offenes System der Kooptation in die sog. Zirkelgesellschaft und zwei weitere Kompanien (Kaufleute- und Greveraden-Kompanie). Erst mit dem Ende des 16. Jahrhunderts kam es verstärkt zum Eindringen geburtsständischer Einflüsse in die Status- und Herrschaftslegitimation.¹⁹¹ Manche Ratsfamilien entwickelten daher zwar durchaus elaborierte Formen einer verwandtschaftlichen *memoria* (etwa Grabkapellen etc.), nicht aber eine entsprechende Hauschronistik.¹⁹²

Die relative Seltenheit von Stadtchroniken in Frankfurt am Main hingegen könnte damit zu tun haben, dass das Geschichtsverständnis hier zuvörderst auf Kaiser und Reich bezogen war: Wenn man sein Rathaus „Römer“ nennt und regelmäßig Kaiser und Reich beherbergt, braucht man keine eigene Geschichtsschreibung.¹⁹³ Vielleicht

184 WRIEDT: Geschichtsschreibung (wie Anm. 6).

185 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 85–90.

186 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 77, 79–81.

187 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 77, 82–84.

188 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 91f., 100f.

189 So schreibt Reckmann ausdrücklich für seine „Frunde“ und Söhne, vgl. MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 83.

190 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 94–96, vgl. die Abb. ebenda, S. 157–159; Friedrich BRUNS: Zur Lebensgeschichte des Chronisten Heinrich Rehbein. In: Hansische Geschichtsblätter 28 (1900), S. 166–170.

191 SONJA DÜNNEBEIL: Die Lübecker Zirkel-Gesellschaft, Formen der Selbstdarstellung einer städtischen Oberschicht. Lübeck 1996 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, Reihe B, Bd. 27), S. 131–159, S. 18–83.

192 STEFANIE RÜTHER: Prestige und Herrschaft. Zur Repräsentation der Lübecker Ratsherren in Mittelalter und Früher Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 2003 (Norm und Struktur, Bd. 16), bes. S. 178–218.

193 HERMANN GROTEFEND (Hg.): Quellen zur Frankfurter Geschichte. Bd. 1: Frankfurter Chroniken und annalistische Aufzeichnungen des Mittelalters. Hg. von RICHARD FRONING; Bd. 2: Frankfurter

in diesem Sinne ist Stephanie Dzejas Beobachtung zu verstehen, dass es in Frankfurt seit dem 16. Jahrhundert durchaus eine mit anderen Städten vergleichbare Zahl von Chroniken gegeben habe, dabei aber kaum Abschriften.¹⁹⁴ Es gab also Frankfurter, die sich für die Geschichte ihrer Stadt interessierten. Aber die Nachfrage war offenbar vergleichsweise gering, so dass kein Bedarf für Kopien entstand. Eine Chronik zu schreiben blieb zumindest im Frankfurt ‚Patriziat‘ denn auch bis ins 17. Jahrhundert vielfach eine Tätigkeit von Zugewanderten, die ihren Zugang zur Ratselite wenn nicht verdienen, so doch zumindest stabilisieren mussten. Die Chronik blieb hier also ein Sonderfall. Sowohl die Familienbücher der Rohrbach¹⁹⁵ als auch die bekannte Chronik Eisenberger stammen von Akteuren, die neu in die patrizische Geschlechtergesellschaft Alten-Limpurg aufgenommen worden waren.¹⁹⁶ Das Gleiche gilt für die Stadtchroniken des Maximilian Faust von Aschaffenburg (1593–1651) und seines Sohnes Johann Friedrich d. J. (*1636).¹⁹⁷ Ihr Vater bzw. Großvater, der nach seiner Übersiedlung bis zum Bürgermeister aufgestiegene Johann Friedrich d. Ä. Faust von Aschaffenburg, hatte schon um 1616 auch eine Chronik der Trinkstube Alten-Limpurg verfasst.¹⁹⁸

Erst mit der Reformation scheint die Stadtgeschichte einen hinreichenden argumentativen Eigenwert erlangt zu haben: Denn während die Stadt zur Reformation überging, blieb das für die städtische Selbstwahrnehmung so wichtigen Stift St. Bartholomäus, die Wahlkirche des Reiches also, katholisch und kaisertreu. Das örtliche kirchliche Bildungszentrum, aus dem schon im 15. Jahrhundert die ersten Ansätze zur Stadtgeschichte überliefert sind, wurde nun also zum Brückenkopf der Andersgläubigen. Und die zunächst als anti-lutherische Polemik gedachte lateinische Chronik des Stiftsherren Johannes Steinmetz, gen. Latomus (1524–1598), sollte – konfessionell entsprechend bereinigt – mittelfristig zum neuen kanonischen Text der Stadtgeschichte avancieren.¹⁹⁹ Nun entstanden auch auf Initiative des Rates annalistische und gegenwartschronistische Texte.²⁰⁰ Zugleich setzt auch hier die Chronikproduktion in einzelnen Handwerkerzünften ein – ein erst neuerdings befriedigend untersuchtes Phänomen.²⁰¹ Erst im 17. Jahrhundert haben wir dann auch in Frankfurt am

Chroniken und annalistische Aufzeichnungen der Reformationszeit. Hg. von RUDOLF JUNG. Frankfurt am Main 1884/1888; zu Frankfurt als Wahlstadt vgl.: DZEJA: Geschichte (wie Anm. 21), S. 162–168.

194 DZEJA: Frankfurter Stadtchronistik (wie Anm. 12), S. 276; DIES: Geschichte (wie Anm. 21), S. 23–33.

195 MONNET: Rohrbach (wie Anm. 47), S. 61–68.

196 BOCK: Chronik Eisenberger (wie Anm. 58), S. 282–284.

197 DZEJA: Geschichte (wie Anm. 21), S. 67–70, 77–80; DIES.: Frankfurter Stadtchronistik (wie Anm. 12), S. 286–293.

198 DZEJA: Geschichte (wie Anm. 21), S. 62–67, S. 260.

199 DZEJA: Frankfurter Stadtchronistik (wie Anm. 12), S. 276–282; DIES.: Geschichte (wie Anm. 21), S. 43–50.

200 DZEJA: Geschichte (wie Anm. 21), S. 50–61.

201 PATRICK SCHMIDT: Wandelbare Traditionen – tradiert Wandel. Zünftische Erinnerungskulturen in der Frühen Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 2009 (Norm und Struktur, Bd. 36), S. 256–338.

Main deutschsprachige Chroniken aus der Mittelschicht²⁰² und solche, die im Druck erscheinen.²⁰³

Zur Frage nach der Reichweite der Stadtchronik gehören schließlich auch direkte Verbindungen zwischen Städten und Räumen, etwa, wenn der Frankfurter Chronist Johann Friedrich d. Ä. Faust von Aschaffenburg 1620 die eigentlich recht wenig beachtete Lübecker Chronik des Hans Reckmann in Heidelberg zum Druck bringt.²⁰⁴

Auch insofern wäre mit Blick auf die Verallgemeinerbarkeit der hier versuchten Rückschlüsse eine präzisere Differenzierung der Beobachtungen nach sozialer Herkunft und Position der Verfasser wie des Publikums von Stadt- und Familienchroniken angezeigt. Warum etwa wurden die agnatische Konzeption und die mit ihr korrelierende Konzentration auf die Stadt als Wahrnehmungshorizont auch von Verfassern übernommen, die nicht aus den ratsnahen und sich abschließenden Eliten stammten? Warum konnte in den süddeutschen Städten die Patrilinearität für die repräsentative Verwandtschaftskonstruktion des Familienbuches prägend werden, während die Beteiligten doch in ihrem gesellschaftlichen Alltag weiterhin auch kognatische Verbindungen pflegten und benötigten? Mit diesen Fragen ist die Notwendigkeit differenzierter Fallstudien angesprochen, mit denen die Diskussion über die bilaterale Verwandtschaftskonzeption des vormodernen Europa weiter fruchtbar gemacht werden könnte.

Der Vergleich zweier bedeutender Städte des Reiches ermöglicht jedenfalls einen ersten Einblick in die regionalen und milieuspezifischen Differenzen der europäischen Verwandtschaftsgeschichte. Der Wandel der Verwandtschaftskonzeptionen bleibt in der Forschung in aller Regel zwangsläufig ein anonymer Prozess. Im Fall des Joachim Moller aus Hamburg jedoch können wir einen konkreten Akteur, seine sozialen und politischen Ziele und vor allem die Mittel, derer er sich bediente, dingfest machen. Die immer noch vielfach auf rechtliche Quellen wie Testamente und Heiratsverträge fixierte Forschung könnte insofern von einer stärkeren heuristischen Öffnung gegenüber den Medien der Repräsentation von Verwandtschaft profitieren. Familienbücher sind nicht nur eine Quelle für die Erforschung der Verwandtschaft, sondern selbst ein Medium ihrer Konstruktion. Das Aufkommen spezifischer Formen der häuslichen Geschichtsaufzeichnung – Stadtchroniken einerseits, Familienbücher andererseits – ist insofern selbst ein Ausdruck des Wandels der Verwandtschaftskonzeptionen.

Wohlgemerkt: Wir reden nicht von zwei sich ausschließenden Verwandtschaftskonzepten (Hamburg=*kindred*, Augsburg = *lineage*), sondern von zwei Modellen, die nebeneinander in beiden Städten funktionierten, mit unterschiedlichem Übergewicht in bestimmten funktionalen Kontexten hier und dort. So lässt sich ein maßgeblicher struktureller Kausalzusammenhang präzise herauspräparieren: Die Tendenz zu pat-

202 DZEJA: Frankfurter Stadtchronistik (wie Anm. 12), S. 282–286.

203 Ebenda, S. 293–307; DIES.: Geschichte (wie Anm. 21), S. 80–92.

204 MÖBIUS: Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 82, 101.

rilinärer und endogamer Abschließung sozialer Eliten in den süddeutschen Städten an der Wende zur Neuzeit förderte die Entstehung städtischer Chronistik und städtischer Familienbuchschreibung, während das Fortbestehen bilateraler, eher horizontaler Verwandtschaftsstrukturen im Hanseraum diese Formen der Traditionsbildung eher blockierte.

7 Schluss: Ansätze für eine Gegenprobe

Umso mehr muss ein solcher monokausaler Erklärungsansatz sich auf seine Tragweite hin überprüfen lassen: Wie lässt er sich gegenüber möglichen anderen Faktoren gewichten? Für Augsburg und Hamburg ließen sich insgesamt folgende Aspekte festmachen:

- Unterschiede in den sozioökonomischen Bedingungen (d.h.: dem in den literaten Eliten vorherrschenden Verwandtschaftsmodell);
- die sprachlich-dialektale Differenz (hoch- und niederdeutsch) und die unterschiedliche kulturräumliche Orientierung (Alpenraum und Italien vs. Nordeuropa);
- die chronologisch unterschiedliche gelagerte Entwicklung beider Städte (längerer historischer Vorlauf in Augsburg, dann Hochkonjunktur im 16. Jahrhundert; bei Hamburg hingegen lange Zeit allenfalls Subsidiarität neben Lübeck, was sich erst im 17. Jahrhundert umkehrt);
- die lokal spezifischen historischen Imaginationshorizonte (ruhmreiche römische Vergangenheit vs. Abhängigkeit von Bremen für die ‚kirchliche‘ und Lübeck für die ‚weltliche‘ Geschichte);
- unterschiedliche Mechanismen der Statuskonkurrenz (während in Augsburg oder Nürnberg eine hoher Druck zur historisch-memorialen Repräsentation entsteht, bleibt dieser in anderen Städten aus);
- letztlich kontingente örtliche Konjunkturen (Entstehung einer professionalisierten Geschichtsproduktion in Augsburg; Fehlen einer entsprechenden Marktes in Hamburg).

Diese Faktoren ließen sich zunächst nach dem Grad der Abstraktion staffeln: von Makro- zu Mikroebene, womit zugleich Annahmen über die empirische Konkretheit verbunden wären. Oder man könnte quasi aristotelisch Primär- und Sekundärursachen klassifizieren, womit eine gegenläufige Modellierung der Relevanz gegeben wäre: Für die Differenzen in der Verwandtschaftsmodellierung könnte man nun mit den sozioökonomischen Strukturen einen vorderhand „harten“ Faktor als Ursache postulieren. Eine höhere Gewichtung der Kausalität ließe sich daraus wohl erst ableiten, wenn man den hier hypothetisch entwickelten Befund in einem groß angelegten Nord-Süd-Vergleich bestätigt hätte. Dann aber ließe sich die hier beschriebene

Gesamtverteilung von historiographischer Schriftlichkeit aus dem städtischen Milieu durchaus plausibel erklären, ohne die abweichenden Detailbefunde aus dem Blick zu verlieren. Denn für diese ließe sich dann nach je spezifischen Hintergründen unter den sekundären Ursachen suchen. Der differenzierende Blick jedenfalls dürfte der Pauschalisierung allemal überlegen sein: Längst nicht in allen Städten entwickelten Mitglieder der Ober- und Mittelschichten das Bedürfnis zur historischen und genealogischen Selbstverortung. Fraglich ist, was wir für in höherem Maße erklärungsbedürftig halten: dass die einen Chroniken schrieben, oder, dass die anderen es bleiben ließen.

Freimut Löser

Wie weit reicht Meister Eckhart?

Zur Überlieferung seiner Werke

1 Nachwirkungen – real, langfristig, unmittelbar

Im Jahr 1328 ist der Prediger, Theologe, Universitätsgelehrte, Philosoph, Sprachschöpfer, für viele auch Mystiker, Meister Eckhart unter ungeklärten Umständen verstorben. Er war zuvor in Köln des Irrtums angeklagt worden und an den Papsthof nach Avignon gereist, um sich dort zu verteidigen. 1329 erschien die päpstliche Bulle gegen ihn. Sie hat seine Wirkung nicht behindert.

Eckharts reale Reichweite ergibt sich einmal durch seine Tätigkeit im Erfurter Konvent als Prior, in dessen Zeit große Teile des Erfurter Konvents baulich realisiert wurden: Noch heute steht ein zur Zeit Meister Eckharts gebauter Teil des Konvents mit dem Kapitelsaal. Die Erfurter Dominikanerkirche, in der er gewirkt hat, war eine der großen bedeutenden gotischen Kirchen Erfurts. Die faktische Reichweite seines Itinerars als Provinzial der Saxonia zeigt, dass er aus Anlass verschiedener Provinzkapitel im Raum des gesamten Mittel- und Norddeutschlands bis in die heutigen Niederlande unterwegs war. Als Vikar in Böhmen muss er auch dort gewirkt haben. Seine Zeit als Provinzial der Saxonia war darüber hinaus von Konvent-Neugründungen geprägt, wie etwa ein Brief an den Rat der Stadt Braunschweig zeigt, in dem Eckhart sich mit Fragen der Ausstattung und Gegebenheiten der Konvents-Baulichkeiten beschäftigt. Als Professor in Paris und schon als Baccalar in Paris reichte seine faktische Gegenwart bis nach Paris. Ähnliche europäische Dimensionen erreichte er als Provinzial bei den Generalkapiteln seines Ordens.

Die intendierte Reichweite ergibt sich aus den Texten, die er verfasst hat. Im Vorwort zu den lateinischen Werken spricht er ausdrücklich davon, dass er sich damit an Brüder wendet, die ihn gebeten haben, seine Lehren schriftlich niederzulegen. In den Erfurter Lehrgesprächen wird über ihn gesagt, dass er als Prior von Erfurt und Vikar von Thüringen sich abendlich in den *collationibus* mit den Brüdern zusammensetzte, um diese in *reden* zu belehren. Mit seinen Predigten wendet er sich – das hat man durch die Untersuchung zahlreicher Rückverweise und örtlicher Bezüge deutlich machen können – etwa an ein Publikum in Köln, das ihn während seiner verschiedenen Predigten in verschiedenen Kirchen an verschiedenen Predigtorten begleitet. Er spricht mehrfach ein Publikum an, von dem er sich wünscht, dass seine Lehren auch verstanden und nachvollzogen werden. Eckharts Zugehen auf sein Publikum ist offensiv und von einem Wunsch nach der tatsächlichen Reichweite seiner Lehren geprägt. Sie war, im Gegensatz zur Bulle gegen ihn, sehr groß.

Wie sich gezeigt hat, ist die Reichweite gerade dieser päpstlichen Bulle begrenzt, sie wurde nur in bestimmten Regionen des deutschen Sprachgebiets zur Kenntnis genommen. Die Reichweite der Eckhart'schen Werke andererseits ist mindestens auf den ersten Blick immens. Sieht man sich beispielsweise die sogenannten Eckhart-Handschriften in ECKHART TRIEBELS höchst verdienstvoller Zusammenstellung der Eckhart-Überlieferung an (www.eckhart.de), so entsteht auf den ersten Blick der Eindruck von Hunderten von Eckhart-Handschriften, wenn auch auf der anderen Seite die Handschriften, die zur Textkonstitution einzelner Predigten verwertbar sind, sehr wenige sein können und deshalb jeder Neufund willkommen ist.¹ Die Eckhart-Überlieferung ist zudem auf den ersten Blick nicht immer oder nur in einzelnen Fällen namentlich Meister Eckhart zugeschrieben. Man hat sich gefragt, ob diese verstreute und meist anonyme Überlieferung mit der Bulle zu tun gehabt haben könnte und man Eckharts Texte quasi verstecken wollte. Heute werden dafür eher andere Gesichtspunkte sichtbar, etwa bei Schreibern, die gar nicht an der Autorschaft der Texte interessiert waren.

Wie auch immer man das Ergebnis wendet, die Reichweite der Bulle gegen Meister Eckhart ist begrenzt, die Reichweite seiner deutschen Schriften, ob namentlich oder anonym überliefert, ist – schon nur im Blick auf die mittelalterlichen Handschriften – immens. Diese Reichweite soll hier in den Blick genommen werden.

Dass die philosophiegeschichtliche Wirkung Eckharts von größter Bedeutung und von höchster Reichweite ist, ist wohl nie bezweifelt worden. Sie reicht über den deutschen Idealismus², über Martin Heidegger³ bis zu Jacques Derrida⁴. Neuerdings wird sogar, wenn nicht eine direkte Quellenbeziehung, so doch eine höchstinteressante Vergleichsmöglichkeit zwischen Meister Eckhart und Kant sichtbar⁵. Meister Eckhart hat die Geschichte der deutschen Philosophie nachweislich und erkennbar beeinflusst, in weiten Teilen gar geprägt.

Gleiches gilt für die theologische Wirkung. Sie beginnt unmittelbar zu seiner Lebenszeit und kurz danach und sie ist schnell mit großen Namen verbunden: Seine Wirkung strahlt aus auf Johannes Tauler und Heinrich Seuse, die man ja als seine ‚Schüler‘ bezeichnet hat. Sie erfasst Cusanus und sie reicht über Tauler und die sog-

1 Vgl. FREIMUT LÖSER: *Als ich mē gesprochen hân*. Bekannte und bisher unbekannte Predigten Meisters Eckharts im Lichte eines Handschriftenfundes. *ZfdA* 97 (1986) S. 206–227.

2 Dazu zuletzt die Tagung *Eine Lichtung des deutschen Waldes – Mystik, Idealismus und Romantik*. Interdisziplinärer Workshop der Meister-Eckhart-Forschungsstelle am Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt, 19.-21.5.2016.

3 Vgl. zuletzt: Meister Eckhart als Denker. Hg. von WOLFGANG ERB und NORBERT FISCHER. Stuttgart 2017 (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beiheft 4).

4 Dazu zuletzt: FREIMUT LÖSER: Meister Eckhart postmodern? In: Meister Eckhart – interreligiös. Hg. von CHRISTINE BÜCHNER u. a. Stuttgart 2016 (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Band 10), S. 49–74.

5 Zuletzt: JOHN CONNOLLY: Freiheit und Wille bei Eckhart und Kant. In: Meister Eckhart und die Freiheit. Hg. von CHRISTINE BÜCHNER und FREIMUT LÖSER. Stuttgart 2018 (Meister-Eckhart-Jahrbuch 12), S. 293–318.

nannte «Theologia Deutsch» bis zu Martin Luther. Luther hat Eckhart nicht namentlich gekannt und zitiert, wohl aber rezipiert. Das zeigt sich nicht nur in Luthers engem Verhältnis zur «Theologia Deutsch», die er ja immens geschätzt und herausgegeben hat,⁶ sondern auch in Luthers Kenntnis des Augsburger Tauler-Drucks, in dem sich vier Eckhart-Predigten befanden. Luthers eigenes Exemplar davon mit Kommentaren zu Eckhart-Predigten ist erhalten.⁷ Die Wirkung einzelner Texte Eckharts reicht dann über den Kölner Tauler-Druck von Surius in die Romania.⁸ Aber auch hier wird Eckhart nicht unter seinem eigenen Namen, sondern unter dem Namen Taulers gelesen.

Die Reichweite Meister Eckharts im Blick auf die sogenannte Mystik wird schon dadurch deutlich, dass er gewissermaßen ein Kettenglied zur teils zurückliegenden und vergleichbaren ‚Frauenmystik‘ bildet. Er gilt als entscheidende Vermittlungsgestalt zu den Werken und Ansichten Marguerite Porètes, Hadewijchs und Mechthilds von Magdeburg und steht in produktiver Auseinandersetzung mit der ‚Frauenmystik‘ seiner Zeit und in seinem dominikanischen Orden. Sein Einfluss auf die Diskussionen um die Mystik zeigt sich vor allem auch im internationalen Bereich. So wird er immer wieder in Relation mit der fernöstlichen Mystik gestellt und trifft auf ein enormes Rezeptionspotenzial in Frankreich, Italien, Spanien, insbesondere im anglo-amerikanischen Raum und im Fernen Osten (Indien, besonders Japan, neuerdings auch China). Eckharts internationale Wirkung und Anschlussfähigkeit haben zuletzt eine große Tagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft und ein Eckhart-Jahrbuch unter Beweis gestellt.⁹

Die sprachgeschichtliche Wirkung Eckharts (man denke nur an die Begriffsbildung im Bereich der scholastischen Theologie, man denke aber auch an die zahlreichen Wortneuschöpfungen, mit denen Eckhart die deutsche Sprache bereichert hat) steht außer Frage. Dazu kommt eine Wirkung Eckharts auch im literarischen Bereich, die weit bis in die Moderne und bis in die unmittelbare Gegenwart hineinreicht. Man denke nur an Rilke, an die höchst produktive gegenwärtige literarische Beschäftigung mit Meister Eckhart in den Niederlanden oder an ein Hauptwerk des 20. Jahrhunderts: Eckharts Auffassung der *eigenschaft* hat Robert Musils «Mann ohne Eigenschaften» nachweislich beeinflusst.

Wie sieht es mit Eckharts unmittelbarer Reichweite, mit seiner unmittelbaren Wirkung aus? Die lateinischen Werke sind – obwohl in den letzten Jahren immer

⁶ Vgl. die Beiträge in: Von Meister Eckhart bis Martin Luther. Hg. von FREIMUT LÖSER und VOLKER LEPPIN. Stuttgart 2019 (Meister-Eckhart-Jahrbuch 13).

⁷ FREIMUT LÖSER und CHRISTINE STÖLLINGER-LÖSER: Der Tauler-Druck des Johann Otmar. Oder: Martin Luther liest Meister Eckhart. In: Meister Eckhart in Augsburg. (Katalog zur Handschriftenausstellung in der Schatzkammer der Universitätsbibliothek Augsburg). Hg. von FREIMUT LÖSER. Augsburg 2011, S. 112–120.

⁸ Siehe den Beitrag von VOLKER LEPPIN in diesem Band.

⁹ Meister Eckhart – interreligiös (wie Anm. 4).

wieder auch einzelne Quaestiones noch entdeckt werden¹⁰ – letzten Endes begrenzt. Die neuesten Forschungen MARKUS VINZENTS zeigen, dass Eckhart wohl im universitären Kontext der Universität Paris auf Interesse traf und auch Diskussionen dort auslöste. Dennoch sind, wenn man die Handschriften der lateinischen Werke betrachtet, Eckharts Nachwirkungen in dem Bereich seiner lateinischen Werke von durchaus begrenzter, aber höchst bedeutungsvoller Einflussnahme gekennzeichnet: Nikolaus von Kues hat sich Eckharts lateinische Texte abschreiben lassen; aber ohne diese Abschriften würden wir über Eckharts – eben selten aufgezeichnet erhaltene – lateinische Predigten gar nicht verfügen. Sehr viel wirkmächtiger waren hingegen die deutschen Werke.

Mit den lateinischen Schriften erreicht Eckhart die Studenten in Paris, die sich Mitschriften anfertigten; er erreicht – in Teilen – die gelehrte Mitwelt, die seine Thesen diskutiert; er erreicht – dies aber auch mit den deutschen Predigten (während seiner letzten Lebensphase dort) und seiner ‚Verteidigung‘ – die Mitbrüder in Köln, unter denen sich, wie Loris Sturlese gezeigt hat, sogar so etwas wie eine Gruppe ‚Kölner Eckhartisten‘ gebildet hat.¹¹

Auf der anderen Seite hatte Eckhart auch Gegner, intellektuelle, wie beispielsweise die Debatten in Paris zeigen, aber auch real agierende, wie den Kölner Erzbischof Heinrich von Virneburg. Seine Gegner sind nicht nur – und nicht einmal zuvorderst – unter den Franziskanern zu suchen. Gegner im eigenen Orden denunzieren ihn, weil sie offensichtlich Reformgegner sind. Dabei mögen bei den unmittelbaren Denunzianten egoistische, z. T. auch ‚niedrige‘ Motive im Spiel gewesen sein, wenigstens solche, die sich aus einer deutlichen Reformresistenz speisen. Aber unter den Kölner Dominikanern gab es auch inhaltlich andere Auffassungen als sie Eckhart vertrat. Die deutschsprachige Sammlung der ‚Kölner Klosterpredigten‘ etwa scheint sich bewusst von Eckhart fernzuhalten.¹² Selbst unter Eckharts prominentesten Anhängern ist das Bild weniger eindeutig als es auf den ersten Blick scheint:

10 Vgl. MARKUS VINZENT: Questions on the Attributes (of God): Four Rediscovered Parisian Questions of Meister Eckhart. *Journal of Theological Studies* 63, 1 (2012) S. 156–186; DERS.: Meister Eckharts lateinische Texte überlieferungsgeschichtlich gelesen – am Beispiel seiner Pariser Quaestiones. In: *Überlieferungsgeschichte transdisziplinär*. Hg. von DOROTHEA KLEIN u. a. Wiesbaden 2016, S. 123–134; Meister Eckhart in Paris and Strasbourg. Hg. von DIETMAR MIETH u. a. Louvain 2017 (Eckhart Texts and Studies. Band 4).

11 LORIS STURLESE: Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts. In: DERS.: *Homo divinus. Philosophische Projekte zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*. Stuttgart 2007, S. 119–135.

12 FREIMUT LÖSER: Predigten in dominikanischen Konventen. ‚Kölner Klosterpredigten‘ und ‚Paradisus anime intelligentis‘. In: ‚Paradisus anime intelligentis‘. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts. Hg. von BURKHARD HASEBRINK u. a. Tübingen 2009, S. 227–263.

Heinrich Seuse hat Eckhart mit einer Schrift verteidigt, der er bewusst den Titel *büchli der warheit* gegeben hat. Und gegenüber Elsbeth Stigel, seiner geistlichen Tochter, spricht er gar von *der süssen lere dez heiligen meister Egharts*.¹³

Johannes Tauler nennt Eckhart nur ein Mal namentlich, und er stellt ihn dabei in eine Reihe mit den großen zeitgenössischen Gelehrten seines Ordens: *bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart*.¹⁴ Tauler stellt Eckhart neben Albertus Magnus, der, nach seiner Berufung 1260 für kurze Zeit Bischof von Regensburg war, und direkt neben Dietrich von Freiberg, der Eckharts Vorgänger als Provinzial der Teutonia und Magister an der Universität Paris war. Man hat diese Reihenbildung gerne als Zeichen der Verehrung Eckharts durch Tauler sehen wollen. Man darf dabei aber Taulers Distanz von Eckharts Lehren nicht übersehen. Tauler teilt mit Albert, Dietrich und Eckhart die Auffassung vom inneren Adel des Menschen, er warnt aber auch:

*enfrage nüt nach hohen künsten, denne gang in dinen eigenen grunt unde ler dich selber kennen, und nüt enfroge von der verborgenheit Gotz, von dem usflusse und influsse und von dem ihte in dem nihte und von dem funcken der selen [...] (Vetter, Die Predigten [wie Anm. 14], Predigt 16, S. 74,25–28).*¹⁵

Taulers Aufzählung liest sich fast wie eine Verschlagwortung Eckharts. Das, wonach man Tauler zufolge nicht fragen soll, ist nämlich gerade das, was Eckhart in den Mittelpunkt seiner Lehre stellt: die hohe (Verstandes-) Kunst, die Verborgenheit Gottes, der Ausfluss aus der Gottheit und der Rückfluss in die Gottheit, das Nichts und der gottgleiche Seelenfunken. So könnte man Eckharts Lehren geradezu zusammenfassen; und Johannes Tauler zählt die Bestandteile dieser Lehre auf, um seine Zuhörerinnen davor zu warnen.

An anderer Stelle nennt Tauler Eckhart einen liebenswerten Meister – und geht doch gleichzeitig wieder auf Distanz:

13 Vgl. GEORG STEER: Eckhart der *meister*. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens. Hg. von MATTHIAS MEYER und HANS-JOCHEN SCHIEWER. Tübingen 2002, S. 713–754, hier S. 753.

14 FERDINAND VETTER: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Berlin 1910, Nachdruck Dublin-Zürich 1968 (Deutsche Texte des Mittelalters. Band 11). Pr. 64, 347,9–11; zitiert im Zusammenhang: ‚Von diesem inneren Adel, der im Grund verborgen liegt, haben viele, sowohl ältere wie jüngere Lehrer gehandelt: Bischof Albrecht [Albertus Magnus], Meister Dietrich [von Freiberg] und Meister Eckhart.‘ (meine Übersetzung).

15 Zitiert nach ALOIS M. HAAS, *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Freiburg/Schweiz 1971 (Dokimion. Band 3), S. 108. Meine Übersetzung: ‚Frage nicht nach hohen Künsten, sondern geh in deinen eigenen Grund und lerne dich selbst zu erkennen, und frage nicht nach der Verborgenheit Gottes und nach dem Ausfluss und Einfluss und nach dem Etwas im Nichts und nach dem Funken der Seele.‘

Usser diseme lert úch und seit úch ein minnenlich meister, und des enverstont ir nút; er sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zit. Lieben kint, [...] [e]in hoch meister der sprach von diseme sinne sunder wise und sunder wege, das begeisten vil lúte mit dem ussere sinne und werdent vergiftige menschen, und herumbe ist es hundert werbe besser daz man mit wísen und mit wegen darzú kumme.¹⁶

Tauler warnt also eindringlich davor, dass jemand, der wie Eckhart quasi außerhalb der Zeit ohne konkrete Weise und Wege lehrt, leicht missverstanden werden kann. Die päpstliche Bulle von 1329 hat Eckhart ja dann auch genau dies vorgehalten: Er habe die Sinne der einfachen Leute vernebelt.

Damit lässt sich ein Spannungsfeld zwischen Bewunderung und Verehrung erkennen, das schon die frühe Eckhart-Rezeption geprägt hat. Seuses Verehrung und Verteidigung markieren die eine Seite, die Bulle und die Angriffe in Köln die andere. Tauler schwankt zwischen Hochschätzung des Ordensbruders und erkennbarer Distanz von seinen Lehren.

Ein ähnlich zwiespältiges Bild prägt die Überlieferung der deutschsprachigen Werke Meister Eckharts. Bei den Traktaten beispielsweise zeigt sich Folgendes:

1. «Die Reden der Unterscheidunge» und damit die Erfurter Lehrgespräche, die Eckhart in seiner Zeit als Vikar von Thüringen und Prior von Erfurt mit den dortigen Ordensbrüdern, keineswegs nur mit den Novizen, abendlich durchführte, sind nur in einem Teil der umfangreichen Überlieferung Meister Eckhart selbst zugeschrieben. Sie entstanden im Erfurter Konvent der Dominikaner, sie wenden sich an Mitbrüder, und sie sind auch im Kontext des Ordens zu verstehen. Ähnlich werden sie auch rezipiert, mitunter in einzelne Kapitel zerlegt, und nur kapitelweise im Kontext der spätmittelalterlichen Ordensreform, gerade in den Reformen des 15. Jahrhunderts, wo man den Text oder eben nur einzelne ‚brauchbare‘ Kapitel aus diesen «Reden» für Zwecke der Ordensunterweisung abgeschrieben hat. Freilich ergibt sich mit zahlreichen Handschriften eine breite Rezeption, bis in die Niederlande.
2. «Das Buch der göttlichen Tröstung», mit dem sich Eckhart an Königin Agnes von Ungarn gewandt hat, ist der einzige von ihm selbst nachweisbar schriftlich verfasste deutsche Text. Er ist nur in wenigen Handschriften überliefert und seine

16 VETTER, Die Predigten Taulers (wie Anm. 14), Predigt 15, S. 69, 29–33. Meine Übersetzung: ‚Von diesem lehrte euch und sagte euch ein liebenswerter Meister, und ihr habt es nicht verstanden; er formulierte im Blick auf die Ewigkeit und ihr versteht es, als sei es auf unsere zeitliche Perspektive hin gesagt. Liebe Kinder [...], ein hoher Meister, der redete über diesen Sinn ohne jegliche Weise und ohne alle Wege. Das verstehen viele Menschen mit den äußeren Sinnen (und dem äußeren Sinne nach); und so werden sie vergiftete Menschen; und deshalb ist es hundert Mal besser, dass man mit Weisen und mit Hilfe konkreterer Wege dazu gelange.‘ Dass Tauler hier Eckhart meint, hat K. Ruh mehrfach deutlich gemacht; siehe zuletzt: KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996, S. 497f.

Überlieferung ist auf Handschriften konzentriert, die, wenn nicht in Klöstern entstanden, so doch in Klöstern überliefert wurden. Dass es sich hierbei um einen Text Meister Eckharts handelt, der auch als solcher überliefert wird, ist nicht infrage zu stellen.

3. Anders ist dies beim Traktat «Von Abegescheidenheit», der zwar mitunter in Teilen unter Eckharts Namen läuft, dessen Verfasserschaft aber spätestens seit Kurt Ruhs Einwänden Zweifeln unterlegen hat. Momentan sieht es meiner Ansicht nach danach aus, als hätte ein späterer Schreiber oder Redaktor Materialien, die durchaus von Eckhart stammen könnten, zusammengestellt und daraus den Traktat in seiner jetzigen Gestalt geformt. Die Forschungslage dazu ist freilich höchst ergänzungsbedürftig.

Bei den Predigten Meister Eckharts tendiert die jüngste Forschung dazu, stark in Zweifel zu stellen, ob sie überhaupt als Texte Eckharts gelesen wurden. Dies mag für einen Teil der Überlieferung durchaus nicht der Falls sein, andererseits sollte man dabei nicht vergessen, dass zahlreiche der Texte unter Eckharts Namen überliefert wurden¹⁷ und dass ganze Predigtsammlungen zusammengestellt wurden, um ganz bewusst Predigten des Autors Meister Eckhart zusammenzuführen und unter seinem Namen zu vereinen. Die Lage bei seinen Predigten – es gibt wie gesagt weit über zweihundert Handschriften – ist dadurch gekennzeichnet, dass keine Sammlung letzter Hand durch Eckhart selbst vorgenommen wurde, sondern dass die Predigten wahrscheinlich von Anfang an in einzelnen Teilen und Konvoluten verbreitet waren und von Eckhart womöglich auch bewusst auf diese Weise verbreitet wurden (bzw. dass er die Verbreitung auf diese Weise zugelassen hat).

Dass wir dabei eigentlich davon auszugehen haben, dass Eckhart selbst mit einem eigenen Handexemplar seiner Texte arbeitete, das aller Wahrscheinlichkeit nach liturgisch geordnet war, haben die Forschungen der letzten Jahre ziemlich deutlich werden lassen¹⁸. Wahrscheinlich ist aber diese Eckhart-Sammlung von Eckhart selbst immer wieder überarbeitet und letztlich nicht einer Verbreitung zugrunde gelegt worden. Typisch für die sehr frühe Eckhart-Überlieferung sind hingegen kleinere Eckhart-Hefte mit einzelnen, bis zu acht oder zehn Eckhart-Predigten, wie dies etwa in der Wolfenbütteler Eckhart-Handschrift bewahrt ist.¹⁹

¹⁷ Vgl. STEER: Eckhart der *meister* (wie Anm. 13), S. 732f.

¹⁸ Vgl. schon LÖSER: *Als ich mē gesprochen hân* (wie Anm. 13), S. 217; LORIS STURLESE: Hat es ein Corpus der deutschen Predigten Meister Eckharts gegeben? Liturgische Beobachtungen zu aktuellen philosophiegeschichtlichen Fragen. In: Meister Eckhart in Erfurt. Hg. von ANDREAS SPEER und LYDIA WEGENER. Berlin 2005 (Miscellanea Mediaevalia. Band 32), S. 393–408; FREIMUT LÖSER: Eckhart im Original? Überlegungen zum Stand der Eckhart-Philologie heute. In: Meister Eckhart im Original. Hg. von FREIMUT LÖSER und DIETMAR MIETH (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Band 7). Stuttgart 2014, S. 45–87, bes. S.79–82.

¹⁹ Vgl. LÖSER: Eckhart im Original? (wie Anm. 18), bes. S. 67–68.

Dass ein weiteres Problem darin besteht, dass Eckhart selbst verschiedene Fassungen seiner Predigten schuf, ist evident. Dies ergibt sich nicht nur aus dem Verfahren eines Predigers, der ja für dieselben Feiertage des Jahres in mehreren Jahren immer wieder erneut eine Predigt vorlegt, wobei er eine erste Fassung dann durchaus wiederverwendet und neu bearbeitet haben kann. Das ergibt sich auch aus Eckharts Verfahren, seine eigenen Aussagen immer wieder zu überdenken und im Zweifelsfall dabei zuzuspitzen, zu verschärfen, man könnte sagen: zu radikalieren. Dafür, dass Eckhart selbst seine Texte aus inhaltlichen Gründen veränderte, ist das vor einiger Zeit als Eckhart-Predigt identifizierte Göttinger Fragment ein gutes Beispiel.²⁰ Es wirft zugleich ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Überlieferungssituation der Texte Eckharts, wenn man die Textzeugen chronologisch betrachtet:

- Handschriften aus dem 14. Jahrhundert existieren zwar etliche (hier im Anschluss werden mit der Sammlung des «Paradisus anime intelligentis» und den beiden Handschriften des Nikolaus von Landau zwei der wichtigsten frühen Zeugen behandelt), sie sind aber nicht zahlreich und bestehen nicht selten nur aus fragmentierten Überlieferungszeugen. Wir hätten wohl ein anderes Bild von der Eckhart-Überlieferung, wären die Manuskripte, aus denen diese Fragmente stammen, vollständig auf uns gekommen.²¹
- Neufunde von Fragmenten und ganzen Handschriften haben dieses Bild schon modifiziert. So enthält die Hs. Lo4 Predigten, die man vor der Entdeckung dieser Handschrift nicht kannte.²²
- Die Eckhart-Überlieferung wurde bisher nie als solche und nie konsequent untersucht. Neue Forschungen zu Datierungsfragen erbrachten bisweilen verblüffende Ergebnisse, so etwa die Datierung der Handschrift M1 in Eckharts Lebenszeit.²³

Bevor am Beispiel des erwähnten Göttinger Fragments die Bedeutung von Neufunden exemplarisch dargestellt werden kann, ist an folgendes zu erinnern: Meister Eckhart war in Köln angeklagt worden, man hatte Listen mit Exzerpten aus seinen Predigten erstellt und diese Listen der Anklage zugrunde gelegt. Diese Listen sind erhalten. Und so konnten alle deutschen Texte, die einzelne Sätze aus ihnen enthalten, zweifelsfrei als Texte Eckharts identifiziert werden. Der Herausgeber JOSEF QUINT, der dieses Identifikationskonzept mustergültig anwandte, machte daraus zugleich ein Editionsprinzip: Er ordnete die Ausgabe nach diesem Muster und druckte die auf diese Weise

²⁰ Göttingen, Georg-August-Universität, Diplomatischer Apparat 10 EIX Nr.18; als Eckhart-Text identifiziert von Gisela Kornrumpf.

²¹ GEORG STEER: Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters. In: Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften. Hg. von HANS-JOCHEN SCHIEWER und KARL STACKMANN. Tübingen 2002, S. 209–302.

²² Vgl. u. a. LÖSER: *Als ich mē gesprochen hân* (wie Anm. 1).

²³ KARIN SCHNEIDER: Die Eckhart-Handschrift M1 (Cgm 133). In: Mittelhochdeutsch. Beiträge zur Überlieferung, Sprache und Literatur. Hg. von RALF PLATE und MARTIN SCHUBERT. Festschrift für Kurt Gärtner zum 75. Geburtstag. Berlin/Boston 2011, S. 165–176.

als echt erwiesenen Predigten als erste (Bd. I der Ausgabe). Zu diesen Texten gehört auch die Predigt, die QUINT als Nr. 5a seiner Ausgabe druckte und die insgesamt neun Artikel der Kölner Anklagelisten (24–32) enthält, wie die Gegenüberstellung der lateinischen Artikel und des deutschen Textes demonstrieren kann²⁴:

Artikel 24

Vicesimus quartus articulus. In sermone “In hoc apparuit caritas dei, quoniam filium suum unigenitum misit in mundum” sic dicitur: Ex quo filius dei humanam naturam assumpsit, tunc “ipse fecit mihi omne illud proprium, quod ipse in se habet”, quia humana natura est omnibus hominibus communis et aequaliter propria et aequaliter cognata. Et infra: Ipse dedit mihi omne illud, quod filio suo umquam dedit; nihil excipio.

DW I, Pr. 5a, S. 77,7–10

Ein meister spricht: wann ich an daz gedencck, daz unser natur ist erhaben über creaturen und sitzt in dem himel ob den engeln und wirt angebetten von in, so müsz ich mich allzemol fröwen in minem hertzen, wann Jhs Chrs, min lieber herr, hat mir alles daz eygen gemacht, daz er an im hat.

Artikel 25

Vicesimus quintus articulus sic habet: “Ego dico quod pater in omni eo, quod unigenito umquam dedit in humana natura, me prius respexit quam illum hominem, et de me plus intendebat et dedit mihi prius quam sibi. Ipse dedit sibi propter me.”

DW I, Pr. 5a, S. 77,10–14

Er spricht ouch, daz der vatter an allem dem, daz er sinem sun Jesum Chrm ye gegab in menschlicher natur, so hat er mich ee angesehen und mich mer liebgehebt dann in und gab mir es ee dann im: als wie? (f.216r) Er gab im durch mich, wann es waz mir not.

DW I, Pr. 5a, S. 77, 16f.

Et infra: “Omne quod sibi dedit in humana natura, hoc non est a me magis alienum vel extraneum nec magis remotum seu distans quam ab eo.”

alles daz er im in menschlicher natur ye gegab, daz enist mir nit frömbder noch verrer dann im.

Artikel 26

Vicesimus sextus articulus sic habet: Deus non dat, nisi det totum et det omne. “Deus nescit parum dare nec constat sibi de parum dare. Vel oportet ipsum totum dare vel oportet ipsum totaliter nihil dare. Ipse non dat nec frust[r]a nec partes, sed suum dare est totaliter simplex et perfectum.”

DW I, Pr. 5a, S. 77,17–78,1

wann got enkan nit wenig geben; entweders er müsz zemol geben oder gar nüt geben. Sin gab ist zemol einfaltig und vollkommen on teilen

²⁴ Lateinische Artikel zit. nach: Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke Bd. V [=LW V]. Hg. von LORIS STURLESE. Stuttgart 2000, S. 329–330 (Art. 24–27), 336–337 (Art. 27 Ende) und 338 (Art. 28–29); entsprechende deutsche Texte zit. nach Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke Bd. I [=DW I]. Hg. von JOSEF QUINT. Stuttgart 1958, S. 77–78.

Artikel 27

Vicesimus septimus articulus sic dicit : Deus nihil dat extra se. Ipse semper dat ex aeternitate, non in tempore. Deus nihil habet facere cum tempore, sed ipse solum dat et operatur ex aeternitate. [...]

Quod autem dicitur : « Deus nihil dat extra se. Ipse semper dat ex aeternitate, in non tempore. »,

«sed ipse solum dat et operatur ex aeternitate.» [...]

Quod autem dicitur: "Deus nihil habet facere cum tempore".

DW I, Pr. 5a, S.78,1

und nit in zyt, alles in der ewikeit

Artikel 28

Vicesimus octavus articulus dicit: Deus non videt aliquod malum. «Quandocumque ego pecco, tunc ergo sum in malo,

et tunc Deus non videt me nec cognoscit me.»

Dicendum quod verum est et patet ex iam dictis de tempore et ex eo quod in articulo sequitur: « quia ipse solum respicit in se ipsum ». In ipso autem non est malum

DW I, Pr. 5a, S. 78,6–9

Got der erkennet ouch nütz usser im, sunder sin oug ist allein in sich selber gekert. waz er sicht, daz sicht er alles in im. dorum sicht unns got nitt, so wir sind in sünden. dorum also vil wir sygend in im, also vil bekennet unns got, daz ist: so vil wir on sünd sygen.

Artikel 29

Vicesimus nonus articulus sic dicit quod

„omnia opera Christi sunt propria homini iusto, et omnia merita sanctorum et praemia sunt mihi ita propria, ac si ego ipse operarer illa.“

DW I, Pr. 5a, S. 78,9–11

und alle die werck, die unnszer herr ye gewürkt, die hat er mir als eygen gegeben, das si mir nit minder lonbar sind dann mine werk, die ich würke.

Die wörtlichen Unterschiede zwischen dem deutschen Text der Predigt 5a und den lateinischen Exzerpten sind erheblich. Der deutsche Text ist allerdings zeitweise auch kürzer, und manches von dem, was die lateinischen Exzerpte bieten, fehlt überhaupt ganz, wie beispielsweise anhand der Artikel 24 und 27 recht deutlich wird. Zu erklären ist dies durch die Annahme, dass für die Exzerptlisten des Prozesses eine etwas andere deutsche Fassung der Predigt 5a verwendet wurde, als sie uns heute vorliegt. So weist Loris Sturlese als Herausgeber der lateinischen «Acta» darauf hin, die lateinischen Exzerpte stammten aus einer besseren Version (*ex perfectiore originali*) als der uns erhaltene deutsche Text.²⁵

²⁵ LW V (wie Anm. 24), S. 329.

Im Fall dieser Predigt ist die Sache freilich noch komplexer und die Bezeichnung 5a gibt darauf schon einen Hinweis: Die Predigt liegt nämlich in zwei völlig verschiedenen Fassungen vor. Für den Vergleich mit den Prozessunterlagen wurde gerade die Predigt 5a zitiert. Deren Wortlaut ist von den lateinischen Exzerpten schon weit genug entfernt. Das genannte Göttinger Fragment gehört aber zur Fassung 5b und die Unterschiede zwischen den Fassungen 5a und 5b sind gewaltig. Gleich ist folgendes: Beide Predigten – 5a und b – gelten dem 1. Sonntag nach Trinitatis, beide legen das Textwort der Epistel 1. Johannes 4,9 zugrunde: *caritas dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit deus in mundum ut vivamus per eum*.

Beide Predigten folgen – bei allen Unterschieden im Wortlaut – demselben Bauprinzip,²⁶ wobei Predigt 5b dies ausführlicher tut und in ihren Erläuterungen expliziter ist. Ausgehend vom Epistelwort geht es in beiden Texten zunächst um die Erhöhung der menschlichen Natur in der Inkarnation: Gott nimmt die menschliche Natur an und macht dadurch alle Menschen ihm selbst gleich. Ein Mensch, der sich (dies ist in 5a stärker betont) von der Sünde befreit, wird damit christförmig, ja Christus selbst und damit Gott gleich.

Dass ein solcher Text mit der Aussage der Gottgleichheit des Menschen bei der Inkriminierung von Eckharts Aussagen im Kölner Prozess schier zwangsläufig herangezogen werden musste, überrascht nicht. Vergleicht man nun aber Predigt 5b mit den lateinischen Anklagelisten, wird deutlich: Hier sind die Berührungen mit den Exzerpten, die im Prozess Verwendung fanden, sehr viel vager als zwischen der Predigt 5a und der Anklageliste. Ein Beispiel soll dafür genügen:

Lat. Art. 24 (wie oben Anm. 24)

Vicesimus quartus articulus. In sermone "In hoc apparuit caritas dei, quoniam filium suum unigenitum misit in mundum" sic dicitur: Ex quo filius dei humanam naturam assumpsit, tunc "ipse fecit mihi omne illud proprium, quod ipse in se habet", quia humana natura est omnibus hominibus communis et aequaliter propria et aequaliter cognata. Et infra: Ipse dedit mihi omne illud, quod filio suo umquam dedit; nihil excipio.

Pr. 5b DW I (wie Anm. 24), S. 86,10–87, 6

Ez sprechent die meister gemeinlich, daz alle menschen sint glîch edele in der natûre. Aber ich spriche wærlîche: allez daz guot, daz alle heiligen besezzen hânt und Marîa, gotes muoter, und Kristus nâch sîner menscheit, daz ist mîn eigen in dirre natûre. Nû möhtet ir mich vrâgen: sît ich in dirre natûre hân allez, daz Kristus nâch sîner menscheit geleisten mac, wâ von ist danne, daz wir Kristum hæhen und wirdigen als unsern herren und unsern got? Daz ist dâ von, wan er ist gewesen ein bote von gote ze uns und hât uns zuo getragen unser sælicheit. Diu sælicheit, die er uns zuo truoc, diu was unser.

²⁶ Vgl. zum Folgenden: Meister Eckhart, Werke, Texte und Übersetzungen in zwei Bänden. Hg. von NIKLAUS LARGIER. Bd. I: Predigten. Sämtliche deutsche Predigten und Traktate sowie eine Auswahl aus den lateinischen Werken, Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Frankfurt a. M. 1993, S. 795 und 799.

Der Unterschied ist evident, und er ist brisant: In Predigt 5a hat uns Christus alles zu eigen gegeben, was er an sich selbst hat, in Predigt 5b ist nur von allem die Rede, was er seiner Menschheit nach hat und er wird als Bote bezeichnet, der uns unsere Seligkeit zuträgt (von sich aus). Aus diesen Diskrepanzen nun hat der Eckhart-Herausgeber Josef Quint zwei Schlüsse gezogen:

Erster Schluss: Predigt 5a wurde im Prozess gegen Eckhart verwendet. Selbst hier ist allerdings Vorsicht geboten, denn wir haben schon gesehen: Auch hier gibt es Diskrepanzen und man muss zugeben, dass Eckharts Prozessgegner eine andere Fassung der Predigt 5a verwendeten als sie uns erhalten ist.

Zweiter Schluss QUINTS: Predigt 5b ist eine Bearbeitung; sie scheint «im wesentlichen den Zweck verfolgt zu haben, die inkriminierten Stellen der ursprünglichen Predigt auszumerzen oder doch abschwächend umzuformulieren.» (DW I, S. 84). Man könnte meinen, ein eckhartfreundlicher Redakteur habe womöglich nach der Anklage eine weniger verfängliche Bearbeitung hergestellt. QUINTS Konsequenz: Obwohl er sie in DW I – wegen der Nähe zu Predigt 5a – gemeinsam mit den „am sichersten echten“ Eckhart-Predigten edierte, hat er wegen ihres, wie er später meinte, bearbeiteten Charakters, die Echtheit dieser Predigt 5b bezweifelt und seiner Edition einleitend diese Zweifel vorausgestellt. Er hat im selben Jahr, als dann die Lieferung der Predigt-Edition erschien, nämlich 1936, ihre Echtheit sogar rundheraus bestritten. Er spricht hier²⁷ von einer „Umarbeitung einer Originalpredigt“, die „schwerlich von Eckhart selbst stammen wird“, sondern dem Zweck gedient habe, die „Originalpredigt von den [...] beanstandeten Sätzen zu reinigen.“ Die Forschung ist – ohne über die Frage eigenständig zu reflektieren – der Autorität QUINTS gefolgt.²⁸ QUINTS (und auf weiten Strecken immer noch unser) Eckhart-Bild sieht also so aus: Der ‚echte‘ Eckhart ist der radikale, inkriminierte, ‚unecht‘ ist das Entschärfte, das andere später entschärften.

Jetzt aber hat sich die Ausgangslage verändert. An dieser Veränderung wesentlich beteiligt ist das genannte Göttinger Fragment, das als Text der Predigt 5b identifiziert wurde. Es stammt nämlich, so KARIN SCHNEIDER, aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts, womöglich aus den 1310er (!) Jahren.²⁹ Die Verhandlungen gegen Eckhart,

27 JOSEF QUINT: Eine unbekannte echte Predigt Meister Eckharts. *ZfdPh* 60 (1936) S. 173–192, hier S. 184 und 183.

28 So Niklaus Largier im Kommentar zu seiner Ausgabe: „Die vorliegende Predigt, in der möglicherweise eine Bearbeitung der Predigt 5A oder einer gemeinsamen Vorlage zu sehen ist, scheint die inkriminierten Stellen der ursprünglichen Predigt etwas zu glätten.“ (LARGIER. Band 1 [wie Anm. 26], S. 799).

29 Handschriftencensus. Marburger Repertorium. www.handschriftencensus.de/3735 (19.10.2017): „Entstehungszeit: 1. Viertel 14. Jh. (Karin Schneider, brieflich am 5.11.2009)“. Und noch klarer: „Cgm 133 ist wohl in den zwanziger Jahren entstanden, und damit ist dem Ansatz noch zu Lebzeiten Meister Eckharts († 1328), den Pfeiffer äußerte, durchaus zuzustimmen. Es ist nicht der einzige frühe erhaltene Textzeuge der deutschen Predigten Eckharts: das Fragment in Nürnberg GNM 18537 stammt ungefähr aus der gleichen Zeit, wohl ein Jahrzehnt älter [!] ist das neu identifizierte Göttinger Fragment (Georg-August-Universität, Diplomat. Apparat, 10 E IX Nr.18).“ (SCHNEIDER: Die Eckhart-Handschrift [wie Anm. 23], S. 174, meine Hervorhebung).

aus denen die lateinischen Akten entspringen, fanden aber erst im September 1326 statt. KARIN SCHNEIDER gilt gemeinhin als Handschriftenexpertin und als die Autorität auf diesem Gebiet; sie hat den besten Überblick über die deutschen Handschriften und ihre Expertisen hat man nicht bezweifelt. Was aber heißt das, wenn man ihrer Frühdatierung des Fragments folgt?

Nichts anderes, als dass Predigt 5b, die Quint für eine Bearbeitung hält, die zu dem Zweck entstanden sei, die „Originalpredigt von den [...] beanstandeten Sätzen zu reinigen“ (s.o.), schon vor den Verhandlungen in Köln und vor den Beanstandungen der Sätze entstanden sein dürfte. QUINTs Hypothese einer entschärfenden Bearbeitung von 5a würde dann heißen, dass schon zu Eckharts Lebzeiten eine – von anderen, denkt QUINT – vorgenommene „Entschärfung“ seiner Predigt zirkulierte, dass die inkriminierten Sätze aus der Predigt genommen worden wären, bevor sie überhaupt inkriminiert worden sind.

Man könnte das Verhältnis der Predigten aber – und das wäre grundsätzlich auch ohne das Fragment und seine Datierung möglich gewesen, ist bisher freilich nicht erfolgt – umgekehrt denken: Die Predigt 5b wäre Eckharts eigene ältere, weniger ‚radikale‘ Fassung einer Predigt zum Textwort *In hoc apparuit*. Sie stammte von Eckhart. Eine radikalere Version hätte er – zeitlich schon in der Nähe des Prozesses – erst später vorgelegt. So gewendet würde Eckhart selbst in den Mittelpunkt seiner Texte rücken. Seine Texte wären prozessual zu denken. Ein Entstehungsprozess würde sichtbar. Die neue Sicht auf Eckhart lässt eine Entwicklung erahnen, die sich für ihn selbst als Verschärfung seiner Position zum Prozess hin bestimmen lässt. Eckhart schreibt offenbar selbst mehrere Textfassungen, die er im Lauf der Zeit radikalisiert. Die Ausgabe QUINTs, die sich vor allem anderen am Prozess und an dessen inkriminierten Texten orientiert, suggeriert uns diesen radikalen Eckhart. Dessen Reichweite ist enorm, den weniger radikalen nimmt man kaum zur Kenntnis.

Die ‚Reichweite‘ der Überlieferung und unsere Kenntnis dieser Überlieferung hat damit auch Auswirkungen auf die Reichweite unseres Eckhartbildes. Schon mittelalterliche Redaktoren und Eckhart-Sammler hatten dabei ein durchaus je eigenes Eckhartbild und propagierten dieses auch in gewisser Weise. Große handschriftliche Sammlungen waren dabei an der Zusammenstellung von Eckhartpredigten interessiert und ihre Sammler und Redaktoren stellten offenbar bewusst Sammlungen nach dem Autorenprinzip zusammen.³⁰ Andere³¹ verbanden zahlreiche Eckhart-Predigten mit Texten anderer Autoren und schufen so eine ganze Bibliothek in nuce. Nicht immer wird Eckhart dabei namentlich genannt (und das System der Autor-Sammlung bleibt als solches doch erkennbar).

Im Folgenden sollen verschiedene Sammlungen und Sammelmethode aus unterschiedlicher geistlichen Orden kurz vorgestellt werden, um die Reichweite von

³⁰ LÖSER: Eckhart im Original? (wie Anm. 18), S. 67–69.

³¹ Beispielsweise die Hs S1; vgl. LÖSER: Eckhart im Original? (wie Anm. 18), S. 69.

Eckharts deutschen Predigttexten zu demonstrieren. Dabei sind mehrere Gesichtspunkte des Begriffs ‚Reichweite‘ zu beachten:

- Wie weitreichend wurden Texte bewahrt, wie wurden sie verändert? D.h. wie weit reichen Eckharts Texte selbst, wie weit reichen Bearbeitungen dieser Texte?
- Wie weit reicht die Überlieferung über Grenzen hinaus? (Ordensgrenzen, regionale Grenzen, zeitliche Grenzen, Grenzen zwischen Medien).

Die letzte Frage lässt sich hier bewusst kurz beantworten: Eckharts Predigten fanden ihren Weg in die Taulerdrucke: Die Leipziger Ausgabe von Konrad Kachelofen (17. März 1498) und die Augsburger von Hans Otmar (1508) enthalten auch Eckharts Predigtzyklus von der ewigen Geburt (Predigt 101–104 der kritischen Ausgabe) und Luther hat diese Texte in der Augsburger Fassung verwendet. Der Basler Taulerdruck des Jahres 1521 durch Adam Petri (VD16 T*), veranlasst vom selben Augsburger Verleger Johann Rynmann wie schon der Augsburger Druck, enthielt dann zusätzlich einen großen Teil, der nur, und dies explizit, Meister Eckhart gewidmet war.³²

Noch dieser sogenannte Basler Taulerdruck von 1521 zeigt die gleichzeitige Bewunderung für die Gelehrsamkeit Eckharts und die Warnung vor Missverständnissen, wie dies beides schon bei Tauler ähnlich begegnet war:

Folgen hernach etlich gar subtil vnd trefflich kostlich predigen / [...] Namlich vnd in sonders meister Eckarts [...] der ein fürtrefflich hochgelerter man gewesen ist / vnd in subtilkeiten natürlicher vnd göttlicher künsten so hoch bericht / das vil gelerter leüt zů seinen zeitten jn nit wol verstůnden / Deszhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stůcken vnd articklen verworffen ist / vnd noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiehar in disz bůch mit fleisz nüt gesetzt ist / dann das gemeinlich wol verstanden vnd erlitten werden mag.³³

Der Eckhart des Tauler-Drucks erscheint vortrefflich, subtil und hochgebildet – und muss gerade deshalb *gewarsamlich* gelesen werden. Das Bild vom hochgelehrten, aber erklärungsbedürftigen Meister reicht somit von seinen unmittelbaren dominikanischen ‚Schülern‘ bis zu den Kartäusern in Basel, über die Orden hinaus und von den Handschriften bis in den Druck.

Die Texte schwanken insgesamt zwischen Verehrung, Veränderung und *gewarsamlichem* Lesen, also dogmatischer Bereinigung. Es gibt schon im Mittelalter so

³² LÖSER/STÖLLINGER-LÖSER: Der Tauler-Druck (wie Anm. 7), S. 112–120.

³³ Zitat aus dem sog. Basler Taulerdruck von 1521 (f. 242^{ra}) nach LÖSER/STÖLLINGER-LÖSER: Der Tauler-Druck (wie Anm. 7), S. 119. Meine Übersetzung: ‚Hiernach folgen einige sehr subtile und vortreffliche, kostbare Predigten [...] Namentlich und besonders Meister Eckharts [...], der ein vortrefflich hochgebildeter Mann gewesen ist und in den Subtilheiten des Wissens über die Natur und Gott so hoch gebildet, dass zahlreiche gelehrte Leute zu seinen Lebzeiten ihn nicht richtig verstanden haben. Deshalb ist auch ein Teil seiner Lehre in einigen Abschnitten und Artikeln verworfen worden und diese soll daher auch heute noch von einfältigen Menschen vorsichtig gelesen werden. Obwohl hierher in dieses Buch mit Sorgfalt nichts gesetzt ist als das, was allgemein gut verstanden und geduldet werden kann.‘

viele Eckhart-Deutungen wie (Re-) Lektüren in den einzelnen Handschriften. Manche davon sind uns heutigen Herausgebern lieb und wert: Sie kopieren den Meister ohne große Änderung (wie dies interessanterweise in weiten Teilen gerade die Texte des Basler Druckes zu tun scheinen). Andere sind aber sehr änderungsfreudig und damit problematisch für den, der Eckharts Texte rekonstruieren muss, von denen ja kein einziges Autograph vorliegt. Gerade diese veränderten Texte, die Eckharts Ausgangsfassung einer produktiven Re-Lektüre unterzogen haben, sind oft die spannendsten, weil sie im Transfer zwischen Meister Eckhart und seinen Lesern – auch uns – ihre eigene Stimme hörbar werden lassen. Oder um es so zu sagen: Die Reichweite Eckharts ist immens. Aber das, was so weit reicht, ist nicht ‚der Meister‘ selbst, sondern eben ein jeweils sehr veränderter Eckhart. Ich spreche von Eckharts deutschsprachigem Werk, will das lateinische aber wenigstens kurz erwähnen.

Eckharts lateinisches Schrifttum aus seiner Zeit an der Pariser Universität, seine Quaestiones und Bibelkommentare, seine Sermones sind, wie gesagt, erstaunlich schmal überliefert. Zwar müht sich MARKUS VINZENT gerade – mit Recht – darum, Eckharts Wirkung in den gelehrten Diskussionen seiner Zeit nachzuzeichnen, aber die Verbreitung seiner lateinischen Schriften wird dadurch nicht breiter: Eine Handschrift bei den Benediktinern in Trier, eine Spur in England, eine Handschrift in der Gelehrtenbibliothek des Amplonius Ratinck in Erfurt, die Abschrift einer Universitätspredigt, die ein fleißiger Student nach St. Florian in Österreich mitgenommen hat. Alles in allem: Einige wenige Handschriften in Hochburgen der Gelehrsamkeit und eben die vollständige Abschrift der eckhartschen Sermones und anderer Schriften, die sich Cusanus hat anfertigen lassen. Das hat zwei Gründe: Einmal natürlich die generelle Forschungssituation, in der die mittelalterlichen Handschriften – und dabei insbesondere die lateinischen – insgesamt einer besseren Tiefenerschließung bedürfen, zum anderen aber eben doch auch eine begrenzte Reichweite von Eckharts lateinischen Schriften.

Ganz anders ist die Situation bei den deutschsprachigen Texten, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren will. Denn von diesen sind – in der unterschiedlichsten Art – zahlreiche Handschriften vorhanden (mit und ohne Eckharts Namen, größere Sammlungen von Predigten oder nur anonyme Exzerpte). Und gerade die deutschen Texte sind es auch, die eine, wenn man so will, internationale Wirkung generieren. Auch diese ist zweifach: Manche seiner deutschen Predigten dringen, anonym, in die Überlieferung der Predigten Johannes Taulers ein, werden unter dessen Namen gedruckt, ins Lateinische übersetzt und erzielen in Gestalt des sogenannten ‚Kölner Taulerdrucks‘ einen internationalen Erfolg, gerade auch in der gesamten Romania. Das aber sind, wohlgemerkt, Eckhart-Texte ohne den Namen Eckhart. Etliche dieser Predigten haben bedeutsame Folgen, denn sie liest auch Martin Luther, noch in der deutschen Form, kommentiert und benutzt sie aber im sogenannten ‚Augsburger Taulerdruck‘, unter dem Namen Taulers; eine ‚großartige‘ Wirkung auf Rezipienten, die gar nicht wissen, was sie da lesen, oder besser, dass das, was sie da lesen, von Meister Eckhart stammt.

2 Revisionen: Fünf Beispiele

Auf der anderen Seite ist die Reichweite Eckharts in den deutschen Texten eben durch Re-Lektüre, ja geradezu durch Revisionen geprägt. Ich wähle fünf Beispiele aus, die auch die verschiedenen geistlichen Orden repräsentieren:³⁴ einen Dominikaner und einen Zisterzienser aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, einen Franziskaner aus der zweiten, einen Augustiner-Chorherren und einen benediktinischen Laienbruder aus dem 15. Jahrhundert, denn Eckharts Wirkung reicht in viele geistliche Orden hinein, über diese hinaus und bis zu den Laien. Ich behandle die Beispiele in chronologischer Abfolge, soweit sich diese erkennen lässt. Meiner Ansicht nach spiegeln sich die divergierenden Urteile und das Spannungsfeld, in dem Eckhart steht, auch in der Abschrift und Bearbeitung seiner Texte. Der Transfer verändert seine Texte. Eckhart-Schreiber sind Eckhart-Interpreten, nicht erst heute, sondern von allem Anfang an.

2.1 Die dominikanische Redaktion der Sammlung des «Paradisus anime intelligentis»

Die Sammlung des «Paradisus» ist in der Eckhart-Forschung bekannt, um nicht zu sagen berühmt. Neben KURT RUH haben sich u.a. NIGEL PALMER, BURKHARD HASEBRINK, GEORG STEER, LORIS STURLESE und auch ich mehrfach mit ihr befasst.³⁵ Hier kurz das Wesentliche: Die Sammlung, entstanden vor dem Jahr 1341, enthält 64 Predigten; ca. die Hälfte stammt von Meister Eckhart, die andere (mit einer Ausnahme) von dominikanischen Lektoren, deren Herkunft meistens aus Thüringen gesichert ist und die mehrheitlich in Erfurt und anderen Konventen der Saxonia tätig waren; abgeschrieben und gelesen wurde die Sammlung aber auch in Hessen und in Mainz (in der Bibliothek der Laienbrüder der dortigen Kartause).

Im eigens angelegten Inhaltsverzeichnis wird betont: Hier sind Predigten dominikanischer Lektoren (Lesemeister) dokumentiert. Die Sammlung ist am akademischen Lehrbetrieb interessiert, und die Sprache des Redaktors bzw. der Redaktoren spiegelt etwa durch eine Latinisierungstendenz innerhalb des Deutschen diese Leitvorstellung. Der ‚Akademisierung der Sprache‘ entspricht die Tatsache, dass der Redaktor vor allem auch solche Predigten ausgewählt hat, die eine Nähe zum akademischen Lehrbetrieb erkennen lassen. So etwa die bekannte *Quasi-stella-matutina*-Predigt Eckharts, in der ein Beispiel aus der modistischen Grammatik von Eckharts Erfur-

³⁴ Zum Folgenden: FREIMUT LÖSER: Unser Eckhart. Eckhart-Texte als Konstrukte mittelalterlicher Eckhartrezipienten. In: Meister Eckharts Werk und seine Wirkung: Die Anfänge. Hg. von DEMS. u. a.. Stuttgart 2017 (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Band 11), S. 1–29. Dort ausführlicher und mit anderer Zielsetzung, ohne den «Rebdorfer Armutskommentar».

³⁵ Nachweise LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 4f.

ter Zeitgenossen Thomas von Erfurt herangezogen wird und in der vom Adverbium gesprochen wird, das Gegenstand des akademischen Unterrichts ist. Das Zielpublikum der Sammlung ist unter den dominikanischen Predigern selbst zu suchen. Die Redaktion wendet sich aus der volkssprachigen Predigt heraus an einen lateinisch gebildeten Benutzerkreis. Sie stellt Eckhart als den hochgelehrten Pariser Magister in den Mittelpunkt und lässt seine Texte gelehrter als er selbst erscheinen. Überall ist der Lesemeister-Duktus der Sammlung zu greifen.

Einzigste Ausnahme und Kontrastfolie unter all den dominikanischen Lektoren der Sammlung ist ein anonymes „Barfüßer-Lesemeister“, also ein Franziskaner, dessen Aussage, die Liebe sei der Vernunft überlegen, als Kontrastfolie aufgebaut wird. Der zweisprachige Titel «Paradisus anime intelligentis» und «Paradis der fornuftigen sele» hebt den Zweck der Sammlung gleich doppelt hervor: Sie behauptet den Vorrang des *intellectus*, der *vernunft* als oberstem Vermögen übersinnlicher Erkenntnis vor der *caritas*, der geistigen, vom Willen getriebenen Gottesliebe. Das ist in dieser Zeit einer der größten Konfliktpunkte zwischen den beiden Bettelorden; und hier wird eben eine sehr dezidiert dominikanische Sammlung vorgelegt. Die ‚Vernünftigkeit‘ ist zentrales Thema der in der Sammlung aufgenommenen Texte verschiedener Prediger, auch der «Paradisus»-Predigten Eckharts. Dass die dominikanischen Redaktoren der Sammlung sich dabei Eckharts Texte aber geradezu gefügig machten, habe ich schon früher gezeigt. Hier ein inzwischen bekanntes Beispiel (links der kritische Text, rechts derjenige der «Paradisus»-Sammlung):

DW III Nr. 60, S. 22, 3–7

«Paradisus» (Strauch [1919], S. 82,34–83, 1;
zitiert nach der Hs. O)

*Darumbe enwürket got sîniu
götlîchiu werk niht in der
bekantnisse, wan si in der sele
mit mâze begriffen ist;
mêr: er würket sie als got götlich.
Sô tritet diu oberste kraft hervür
- daz ist diu minne -
und brichet in got und leitet
die sêle mit der bekantnisse
und mit allen irn kreften
in got und vereinet sie mit gote*

*Dar umme wirkit got sine
gotlichin werc in deme
bekentnisse ¶ Wan he in der sele
mit mazin begriffin ist,
so tridit di vberste craft her fore
vnd brichit in got vnd wirfit
sich
mit al vrre craft
in got vnd foreinit sich mit gode.⁴⁹⁶*

36 LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 8f. Zitate aus: Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke Bd. III [=DW III]. Hg. von JOSEF QUINT. Stuttgart 1976, S. 22, 3–7 und Paradisus anime intelligentis. Hg. von PHILIPP STRAUCH. Berlin 1919 (2. Aufl. Hg. von NIKLAUS LARGIER und GILBERT FOURNIER. Hildesheim 1998, S. 82, 34 – 83,1).

Zusammengefasst hebt Eckhart in der – zum Glück auch in anderen Handschriften überlieferten – Predigt eben nicht im dominikanischen Sinn *bekanntnisse* hervor, sondern sagt diesmal: Die Liebe ist die oberste Kraft, die zu Gott durchbricht und uns mit Gott vereint. Die Redaktion behauptet das Gegenteil: Die *bekanntnisse* (Erkenntnis) ist die oberste Kraft und vereint sich selbst mit Gott. Die Redaktion verfolgt konsequent das Programm der Sammlung, manipuliert Eckharts Text, greift sinnverändernd ein, so dass *bekanntnisse* als *oberste kraft* erscheint, die allein mit Gott vereint. Es ist nicht Eckhart, der in dieser Predigt die Doktrin vom Vorrang des *intellectus* vertritt, sondern der Redaktor der Sammlung. Anders als Eckhart, der von Fall zu Fall und immer komplex und je nach unterschiedlichen Gesichtspunkten argumentiert, bleibt die Redaktion bei einer eindeutigen und klaren und einfachen Linie – auch wenn sie der Eckharts widerspricht. Man stelle sich vor, für diese Predigt wären weitere Handschriften außerhalb der Sammlung nicht bekannt – wie dies bei manch anderen Eckhart-Predigten der Fall ist – wir würden auch in der kritischen Edition das Gegenteil von dem, was Eckhart sagt, als Eckhart-Text lesen.

Ich fasse zusammen (und könnte viele Beispiele bringen): In der genannten Sammlung werden Eckharts Texte durch eine bewusst hergestellte Redaktion

- aus einem größeren Komplex ausgewählt;
- nach thematischen Gesichtspunkten ausgerichtet und neu geordnet;
- einer inhaltlichen Bearbeitung unterzogen, die (in diesem Punkt dominikanischer als Eckhart selbst) den Vorrang des *intellectus* strikt betont;
- in ‚gelehrtem‘ Sinn redigiert und ‚latinisiert‘;
- oft erheblich gekürzt;
- dogmatisch bereinigt;
- für dominikanische Predigerbrüder bearbeitet und in einen Gegensatz zu den Franziskanern gebracht, den Eckhart selbst keineswegs so scharf formuliert hat.

Für den Sammler stellt Meister Eckhart die gelehrte Autorität seines Ordens dar, die von anderen, kleineren Autoritäten (*lesemeistern*) umrahmt wird. Er stellt Eckharts Predigten ganz bewusst in den Mittelpunkt des Gesamtentwurfs: Es handelt sich mit 32 Predigten um eine der großen Eckhart-Sammlungen. Die Texte werden ihm ausdrücklich namentlich zugeschrieben, sie stammen auch von ihm, in dieser Form aber sind sie stark verändert. Ich nenne das ‚«Paradisus»-Eckhart‘. Die Namen der Redaktoren, die diesen ‚verstandesbetonten‘, dominikanisierten Eckhart hergestellt haben, kennen wir nicht. Aber sie haben nicht nur vor 1341 gewirkt. Ihre Wirkung reicht gewissermaßen bis heute. Wenn man in der kritischen Ausgabe heute ihre ‚Eckhart‘-Predigten liest (immerhin 32), sollte man sich immer dessen bewusst sein, dass die Texte durch die Hände dieser Redaktoren gegangen sind. Besonders dort, wo einzelne Predigten nur in den beiden Handschriften dieser Sammlung bewahrt sind, sollte man sich im Klaren darüber sein, dass diese Texte im beschriebenen Sinn überarbeitet wurden und wir keinesfalls Eckharts Wortlaut vor uns haben. Dennoch: Hier werden immer noch, wenn auch oft gekürzt, Eckharts Predigten als Predig-

ten bewahrt und nicht, in Einzelsätze zerlegt, in andere Texte eingebaut. Auch das geschieht schon relativ kurz nach Eckharts Tod.

2.2 Der Zisterzienser Nikolaus von Landau

Zur gleichen Zeit wie die «Paradisus»-Redaktoren, gerade einmal zwölf Jahre nach Eckharts Tod, exzerpiert der Zisterzienser Nikolaus von Landau Eckharts Predigten, um sie für seine eigenen zu verwenden. Über sein zweibändiges Autograph geben die Handschriften selbst klare Auskunft: Nikolaus von Landau hat den ersten Band im Zisterzienserkloster Otterberg (nördlich von Kaiserslautern) am 1. Mai 1341 abgeschlossen.³⁷

Ich übergehe die Überlieferungsdetails des von Nikolaus selbst sorgfältig ins Reine geschriebenen Autographs und komme gleich auf die Bedeutung seiner von ihm selbst so genannten *Sermones Novi*, auf die ich 2009 aufmerksam zu machen versuchte:³⁸

Die Predigtsammlung des Nikolaus von Landau verdient aus drei Gründen künftig die Beachtung der Forschung sehr viel mehr als bisher: Wegen ihres ausdrücklich definierten Zwecks, wegen ihrer kunstvollen Anlage und wegen ihrer außerordentlichen Quellen. Ein lateinisches Vorwort gibt dabei – erstmals in einer deutschen Predigtsammlung des Mittelalters überhaupt! – über Zweck, Anlagen und Bedeutung dieser deutschen Predigtsammlung Auskunft.

1. Nikolaus hat als Zielpublikum besonders die *iuvenes*, die jungen unerfahrenen Prediger seines Ordens, im Auge. Diesen und anderen Angehörigen seines Ordens will er eigene Predigten als Modell anbieten, weshalb er ein Musterbuch konzipiert, das heißt, dass seine Texte nicht als Aufzeichnungen eigener mündlich

³⁷ Zu Nikolaus von Landau: HANS ZUCHHOLD: Des Nikolaus von Landau Sermonen als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises. Halle/S. 1905 (Hermaea. Band 2); KURT RUH: Nikolaus von Landau, OCist. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. von KURT RUH u. a. Bd. 6. Berlin/New York 1987, Sp. 1113–1116; FREIMUT LÖSER: Abschrift der *Sermones novi* des Nikolaus von Landau. In: Cîteaux 1098–1998. Rheinische Zisterzienser im Spiegel der Buchkunst. Wiesbaden 1998, S. 132f.; DERS.: Nachlese. Unbekannte Texte Meister Eckharts in bekannten Handschriften. In: Die deutsche Predigt im Mittelalter. Hg. von VOLKER MERTENS und HANS-JOCHEN SCHIEWER. Tübingen 1992, S. 125–149; DERS.: Meister Eckhart auf der Spur, Zu Überlieferung und Textverständnis der deutschen Predigten anhand von Predigt 87. In: ИНДООБРОПЕЙСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ – XIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 22–24 июня 2009 г. Санкт Петербург 2009, S. 561–637, hier S. 591–605. Besonders auf den letztgenannten Aufsatz wird hier zurückgegriffen. ZUCHHOLDS Annahme (ZUCHHOLD [s. o.], S. 4), dass es sich bei dem Prediger um den späteren (1370 in einer Urkunde erwähnten) Abt des Klosters Otterberg handelte, ist RUH zufolge (s. o., Sp. 1114) sehr zweifelhaft.

³⁸ LÖSER: Meister Eckhart auf der Spur (wie Anm. 37), hier S. 594; zum Folgenden ebd., S. 594–603 und LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 12–16.

gehaltener Predigten zu verstehen sind. Sie sind von vornherein als verschriftete musterhafte Texte geplant und dienen als Vorbild und zur Unterweisung von Novizen. Dabei schöpft Nikolaus weniger aus eigenem Predigtmaterial, sondern aus dem, was er für bewährt hält: Er greift auf fremde Texte zurück. Nikolaus geht dabei in seiner scholastisch-wissenschaftlichen Arbeitsweise noch deutlich über die «Paradisus»-Redaktion hinaus. Er versucht z.B. aus eigenem Wissen heraus möglichst auch Zitate, die in seinen Vorlagen nicht als solche ausgewiesen sind, zu identifizieren, diese ins Lateinische zurückzuübersetzen, und sogar die Quellen seiner Vorlagen selbst nachzuschlagen und anzugeben; so etwa, wenn Aristoteles in seinen Vorlagen ohne Quellenangabe benutzt wurde, von ihm aber nun nachgewiesen wird.

2. Neu seien, sagt er, seine *Sermones Novi* nicht hinsichtlich ihres Inhaltes oder ihrer Gedanken, sondern hinsichtlich ihrer Darstellungsart und hinsichtlich ihrer erstrebten Wirkung. Die Darstellungsart orientiert sich an markanten, mitgegebenen Bauplänen. Die zweispaltig geschriebenen *Concordantie reales* am Ende des zweiten Bandes verzeichnen die von Nikolaus in seinen Predigten behandelten Begriffe und erschließen diese dem Benutzer. Ein Beispiel dafür ist etwa *sinderisis*, also Eckharts ‚Seelenfünklein‘.
3. Unter den Einzelpunkten seiner Predigten versammelt Nikolaus in großer Zahl Bibelzitate, Väterzitate, Exzerpte aus der Schriftexegese, aus Kommentaren, aus Legenden und Exempla. Von besonderer Bedeutung sind Exzerpte von zeitgenössischen *Lernern* und *meistern* wie etwa des Nikolaus von Lyra oder Meister Eckharts. Nikolaus sagt selbst im Vorwort, er habe seine Texte aus verschiedenen *sermonibus et libris* zusammengeschrieben (*conscripsi*) und er habe auf diese Weise kompilierend mit großer Mühe seine Texte gesammelt (Ms. theol.11, fol. 2^{ra}). Die von ihm benutzten zeitgenössischen ‚Kollegen‘ werden allerdings ohne Nennung ihrer Namen verwendet (was keineswegs unüblich ist).

Nikolaus ist der erste Prediger und Predigtsammler überhaupt, der dabei die deutschen Predigten Meister Eckharts zum eigenen Gebrauch und zu neuen, eigenen Zwecken verwendet. HANS ZUCHHOLD (wie Anm. 37) hat in einer frühen Arbeit eine beeindruckende Reihe von Eckhart-Stellen bei Nikolaus nachgewiesen. Ich habe in mehreren Aufsätzen diese Reihe erweitern können.³⁹ Brisant war dabei die Beobachtung, dass Nikolaus offenbar auch über Predigten Eckharts verfügte, die uns als ganze heute verloren und nur noch eben in den ‚Schnipseln‘ des Nikolaus erhalten sind.

Im Blick darauf und in Blick auf die doch nicht wenigen Fragmente mit Eckhart-Predigten aus dem 14. Jahrhundert zeigt sich, dass die Reichweite der deutschen Eckhart-Texte im 14. Jahrhundert größer war als sie sich uns heute anhand der erhalten gebliebenen vollständigen Textzeugen darstellt. Ordensgrenzen scheinen in dieser Überlieferung des 14. Jahrhunderts keine Rolle zu spielen, der Dominikaner Eckhart

³⁹ Vgl. die in Anm. 37 genannten Arbeiten.

ist dem Zisterzienser Nikolaus bekannt, vertraut und immer die Verwendung wert. Nikolaus' Vorlage muss dabei der dominikanischen «Paradisus»-Sammlung nahegestanden haben, aber umfangreicher als diese gewesen sein (vielleicht eine Vorstufe dazu). Mit den Predigten des Nikolaus besitzen wir im Jahr 1341, nur 13 Jahre nach Eckharts Tod, die früheste datierte Adaptation von Texten Eckharts. Nikolaus zitiert Eckhart, wie übrigens viele seiner Zeitgenossen, wie gesagt nicht namentlich. Allerdings hat er eben über eine sehr umfangreiche und bedeutende Sammlung von Eckharts deutschen Predigten verfügt, die er an Dutzenden von Stellen heranzog, wobei Eckharts Texte als freies Material für eigene Aussagen benutzt werden.

Für den Umgang mit Eckharts Texten gilt, wie ich 2017 darzustellen versuchte,⁴⁰ bei Nikolaus insgesamt:

- Nikolaus nutzt seine Informationen, die er im Umgang mit verschiedenen Quellen gewinnt und blendet diese ineinander.
- Seine Muster und deren gelehrter Apparat (mit Schlagwortverzeichnis) dienen zur Ausbildung der Novizen seines Ordens.
- Er bedient sich aus einer großen Eckhart-Sammlung, die der «Paradisus»-Sammlung vorausging und die mehr und andere Texte enthielt als sie ins Konzept des «Paradisus»-Sammlers passten und als dieser daher in seine Sammlung aufnahm.
- Eckharts Predigten werden durch Nikolaus nicht als ganze tradiert, sondern zerlegt und souverän in ein eigenes System integriert. Nikolaus hat kein eigenes Interesse an Meister Eckhart, an dessen Lehre oder seinen Texten als solchen. Vielmehr benutzt er Eckhart ohne Scheu als Steinbruch für eigene Musterpredigten, gerade so wie er dies mit anderen Quellen tut. Das heißt aber auch, dass Eckharts Texte verwendet werden wie Väterzitate, Zitate aus der Schriftexegese, aus Kommentaren, Legenden und Exempeln. Nikolaus benutzt gerade auch zeitgenössische (*niuwe*) *lerer* und *meister*, wie etwa den franziskanischen Gelehrten Nikolaus von Lyra; und so eben auch Meister Eckhart.

Mir scheinen zwei Schlüsse zwingend: Erstens: Nikolaus von Landau, schon als erster namentlich bekannter Benutzer von Eckhart-Texten, weist den Weg in die Zukunft, den man als Aneignung und produktive Rezeption bezeichnen könnte. Die Zerlegung kompletter Eckhart-Texte erfolgt in ‚mundgerechte Happen‘, die wiederum den Weg in neue und andere Kontexte fördern. Daraus nun wieder Eckharts Texte rekonstruieren zu wollen ist schwierig (Nikolaus' Exzerpte bezeugen etwa fallweise sogar Eckhart-Predigten von denen wir sonst keine Kenntnis haben) und unzureichend.⁴¹ Denn im Blick auf Eckhart-Rezipienten wie Nikolaus von Landau lässt sich – zweitens – ein Forschungsdesiderat formulieren:

⁴⁰ LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 13f.

⁴¹ LÖSER: Nachlese (wie Anm. 37), S. 125–149.

Was uns bisher fehlt, ist ein Blick auf Nikolaus selbst: Wie sieht seine eigene Theologie aus? Auf welche Weise, warum und zu welchem Zweck werden Eckharttexte benutzt? Dabei ließ der bisherige, eingeschränkt ‚textkritische‘ Ansatz, der immer nur einzelne Abschnitte der Nikolaus-Texte von Fall zu Fall als Eckharttextzeugen benutzte, insbesondere die Frage ungestellt, in welchen Kontexten sich die Eckhart-Exzerpte finden, in welchen neuen Konnex sie der Rezipient einband. Etwa: Wird eine Verbindung zisterziensischer (Liebes-) und dominikanischer (Verstandes-), ‚Mystik‘ greifbar? Oder: Wie gestaltet sich die Verbindung von Eckharts angeblich ‚mystischer‘ mit Nikolaus‘ angeblich ‚scholastischer‘ Predigt?⁴²

Was die Forschung bei der Frage nach Eckharts Reichweite künftig ebenso sehr interessieren sollte wie die Herstellung von Eckhart-Texten, ist die Frage, wie diese Texte weitergegeben wurden. Was also geschieht beim Transfer im Prozess der Anverwandlung Eckharts in andere Kontexte?

2.3 Der Franziskaner Marquard von Lindau

Im Fall eines bekannten Franziskaners sind wir bei der Beantwortung solcher Fragen schon weiter. Dies erscheint zunächst überraschend, sind doch zunächst einmal, wie im Fall der Auseinandersetzung um den Vorrang von *intellectus* oder *voluntas* (so ja auch in der eben analysierten «Paradisus»-Sammlung) die Differenzen zwischen den Orden immer wieder betont worden. Dazu kommt das harsche Urteil des Franziskaners William von Ockham der – mit Eckhart gleichzeitig in Avignon unter Anklage – das Verdikt über die Lehren von der Ewigkeit der Welt, von der Kreatur als reinem Nichts, von der eucharistieähnlichen Verwandlung des Menschen in Gott bei Eckhart geprägt hat:

*una est, quod nullus Frater Minor quantumcunque literatus et doctus debet a modo asserere nec approbare, quod mundus non fuit ab aeterno [...] omnes illae absurditates [...] et alia similia absurdissima opinabatur quidam Magister in Theologia de ordine Fratrum Praedicatorum nomine Aycardus Theutonicus, de quibus accusatus fuit.*⁴³

Trotz dieser Spannung und trotz dieses Urteils kommt es bei einem sehr bekannten deutschen Franziskaner zu einer bemerkenswerten Eckhart-Rezeption: Marquard von Lindau, 1392 gestorben, tätig vor allem nach 1350, gilt – und NIGEL PALMER hat das seinerzeit in seinem bahnbrechenden Verfasserlexikonartikel hervorgehoben – als der produktivste Autor des Franziskanerordens in Deutschland in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. GEORG STEER hat ihn als Wegbereiter einer modernen Spiritualität bezeichnet, mit dem „die deutsche Predigt des 14. Jahrhun-

⁴² LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 16.

⁴³ *Dialogus Magistri Guillelmi de Ockam Doctoris Famosissimi. Liber quartus, tertiae partis tractatus secundus: De viribus Romani imperii, Liber secundus.* Hg. von MELCHIOR GOLDAST. Frankfurt 1614 (Monarchia S. Romani Imperii Tom. II), S. 909, cap. VIII.

derts einen letzten Gipfel ersteigt“. Ich habe in einem eigenen Aufsatz („Rezeption als Revision“) Marquards von Lindau Eckhart-Rezeption dargestellt und beziehe mich nur kurz darauf. Bei Marquard fallen mir vor allem eine Reihe von Grenzüberschreitungen auf:⁴⁴

1. Er schreibt wie Eckhart in lateinischer und in deutscher Sprache, wobei noch stärker als bei Eckhart die Trennlinien überschritten werden, indem Marquard ursprünglich eigene in lateinischer Sprache verfasste Werke auch selbst ins Deutsche übersetzt und umgekehrt. Seine Intention scheint dabei breit und doppelgleisig bestimmt. Marquards Adressaten-Kreise umgreifen ähnlich wie bei Eckhart zwei verschiedene Gruppen – die der Gelehrten und auch die der Ungelehrten: Marquard arbeitet als Lektor am Studium Generale der Franziskaner, er ist aber auch Kustos, zuständig für Klarissenklöster und er steht mit den sogenannten ‚Gottesfreunden‘ um den Laien Rulman Merswin in Verbindung, schreibt also auch in Blick auf eigene Wirkung in Laienkreisen.
2. Marquard ist in der formalen Gestaltung „scholastischer Theologe und strenger Systematiker“⁴⁵, andererseits sind seine Werke von mystischem Gedankengut durchzogen. Innerhalb der mystischen Linie kommt es erneut zu Grenzüberschreitungen, und zwar durch die Anknüpfung an die lateinische Mystik und die Offenheit für neue mystische Strömungen in der Volkssprache gleichzeitig.
3. Marquard überschreitet die Ordensgrenzen: Er ist Franziskaner, in der volkssprachlichen Mystik ist er aber vor allem auch Rezipient der Dominikaner Eckhart und Tauler. Taulers Einfluss kann hier beiseite bleiben. Und für Eckhart soll ein Beispiel von vielen möglichen genügen. Marquard greift in seinen Predigten, die – anders als Eckharts Texte – als Lesepredigten konzipiert sind, auf Eckharts Meinung über äußere und innere Werke zurück, schreibt ihn dabei wörtlich aus, ergänzt ihn aber um einen, hier gesperrt gedruckten, Nebensatz:⁴⁶

Dār zû so vindet man öch ettlich menschen, die dār vff gänd, daz si alle ir sinn getötend vnd vastend vnd wachend, vnd händ gröss vsserlich v̄bung, [die gũt ist vnd sã likait bringet.] Aber wer sin sinn ze mäl wil tōten, der mache sich ledig aller vsserlicher werk vnd kere si in den inren menschen vnd bezwing si da, vnd da müssend si recht sterben vnd dem inren menschen gehorsam sin.

⁴⁴ Vgl. FREIMUT LÖSER: Rezeption als Revision. Marquard von Lindau und Meister Eckhart. PBB 119 (1997) S. 425–458, vgl. bes. S. 455–458; vgl. LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 16–22. NIGEL F. PALMER: Marquard von Lindau OFM. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. von KURT RUH u. a. Bd. 6. Berlin/New York 1987, Sp. 81–126, hier Sp. 81; GEORG STEER: Geistliche Prosa. In: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370. Teil 2: Reimpaargedichte, Drama, Prosa. Hg. von INGEBORG GLIER. München 1986, S. 306–370, hier S. 338f.

⁴⁵ STEER, Geistliche Prosa (wie Anm. 44), S. 338.

⁴⁶ Detaillierter, mit den Einzeltextnachweisen und mit mehreren Beispielen LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 18–20.

Marquard fügt, wie man sieht, hier in einen sonst wörtlich übernommenen Gedankengang einen Satz über die äußere Übung ein, die er – anders als Eckhart, der das Heil nicht dort sieht – ausdrücklich preist; und Marquard verändert das Sinngefüge: Eckhart geht es im Kontext um eine scharf vorgebrachte Kritik an denen, die glauben, Gott im äußeren Werk zu finden:

Soliche menschen hand grosse fröde an dem morgen in der kirchen, vnd ilen vnd ilen, wie sú bald komen in die kirchen, reht als ob got nit da heyme syg noch vff der strasse vnd niena funden werd denn in der kirchen. [...] Nvn tünd sú ein gút werk oder sprechen ein gebette got oder einem heiligen, vnd ilen von eyme zú dem andern. [...] Dar vmb so vinden sú niena rúwe noch got.

Ganz anders denkt Marquard. Er zitiert die Stelle zwar. Aber seine Sorge ist, dass die Menschen nicht *vff ainem valschen weg vngeordneter frihait* sind. Deshalb lässt Marquard dem Eckhart-Zitat von eben unmittelbar die Frage eines fiktiven Zuhörers folgen, die er dann in seinem Sinn beantworten kann:

Mich dunket nach diner red, daz der mensch sólti alle zit in gekeret sin vnd aller vsser v̄bung vrlob geben. Die antwurt: Des main ich nit, wan [...] in vierlay sachen sol noch denn der schöwend mensch vss keren vnd sich vsswendig v̄ben. Die erst ist, wenn es der ober gebütet, als so die hailig kilch oder din gaistlich vatter dir gebütet ze bettend, ze kilchen ze gänd vnd ze vastend.

Eckharts Kritik an den äußeren Werken wird also gestrichen. Und gegenüber der Gefahr der ‚ungeordneten Freiheit‘ wird das Gebot der Oberen, der Heiligen Kirche, der Beichtväter und der Ordensoberen vehement hervorgehoben. Das Vertrauen auf Gerechtigkeit durch äußere Werke wird nicht mit Eckharts kritisch gesehen, sondern bestärkt. Man könnte fast sagen: Auf dem Weg zwischen Meister Eckhart und Martin Luther bildet Marquard von Lindau dergestalt ein ‚retardierendes Moment‘!

Marquard ist unter dem Gesichtspunkt der Reichweite ein hochinteressanter Eckhart-Rezipient. Er benutzt Eckhart punktuell, ähnlich wie Nikolaus von Landau, er geht dabei aber deutlich weiter. Man kann von einer produktiven Auseinandersetzung mit Eckharts Gedanken und Lehren sprechen, die Marquard dabei hilft, den eigenen Ansatz klar und scharf zu fassen, eckhartsche Quellen zwar zu benutzen, aber ganz entscheidend im eigenen Sinn umzudeuten.

Zusammenfassend lässt sich sagen (und ich nenne nur einige Ergebnisse):⁴⁷ Marquard ist ein hervorragender Eckhart-Kenner, allein schon was die Quantität seiner Eckhartkenntnis betrifft. Er verfügt über die lateinischen Johannes- und Genesis-Auslegungen, und er verfügt über eine ganze Reihe deutscher Predigten Eckharts. Aus den deutschen Werken Eckharts übernimmt Marquard aber nur kurze Passagen, zerlegt diese in kürzere Sinneinheiten und passt sie dem eigenen Kontext und den eigenen Meinungen an. Eckharts deutsche Werke dienen Marquard gewissermaßen

⁴⁷ Genauer dazu LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 20–22.

als Steinbruch, um ein neues, eigenes, auch gedanklich-inhaltliches, Gebäude zu errichten. Marquards eigene Tendenz ist dabei deutlich die einer Vereinfachung. Das betrifft schon Eckharts komplexe Syntax, die in klar strukturierte, einfach gereimte Sätze zerlegt wird; das betrifft auch die gesamte Ordnung, die Marquard im Text herstellt, wobei er klaren eigenen Mustern folgt, die etwa numerisch gereimte Lesepredigten erzeugen.

Eine Verbindung zwischen franziskanischen und dominikanischen Ansätzen lässt sich in einzelnen Fällen erkennen, etwa im Verhältnis von *vernünfticheit* und *minne*. Marquard folgt aber eindeutig der Linie seines Ordens bei der Beurteilung der als häretisch verurteilten Lehren Eckharts. Dies wird augenfällig bei der Art der Verwendung und bei der Zitation. Dass Marquard Eckhart verwendet, ist nicht immer leicht erkennbar, denn er tut es anonym, ohne auf die Verwendung eckhartscher Sätze hinzuweisen. So war es für RÜDIGER BLUMRICH⁴⁸ und mich⁴⁹ durchaus mühsam, die einzelnen Sätze Eckharts in Marquards Werk zu identifizieren. Es gibt aber eine Ausnahme von dieser anonymisierten Verwendungsweise. Diese Erwähnung Eckharts, die durch Marquard auch namentlich gekennzeichnet ist, ist eine Distanzierung von Eckhart, wenn nämlich Marquard sagt: *Nun rett Ekhardus das die welt allweg wär [...] – das doch alles ain iertung ist vnd wider cristanen glöben.*⁵⁰ Hier schließt sich Marquard klar an das eingangs zitierte Verdikt Ockhams an. Mehr noch: Keine der in den Augen Ockhams und seines Ordens dubiosen Lehren Eckharts übernimmt Marquard – er distanziert sich ausdrücklich von ihnen.

JOSEF KOCH und LORIS STURLESE haben beobachtet, dass Marquard aus Eckharts lateinischen Kommentaren allgemein anwendbare und leichter verständliche moralische Auslegungen bevorzugt. Das habe ich mit Blick auf die deutschen Werke Marquards noch schärfer formulieren können:⁵¹

Es ist besonders deutlich, dass Marquard Eckharts Aussagen, die man als mystisch bezeichnen könnte, umwertet. Wo Eckhart die Einheit betont, zielt Marquard auf den Aufruf, Sünden zu vermeiden. Wo Eckhart allegorisch von der Jungfrau spricht und damit die Ledigkeit des Gemüts meint, betont Marquard wörtlich genommen den Stand der Jungfräulichkeit und das Keuschheitsgelübde. Wo Eckhart das karitative Werk der Nächstenliebe hervorhebt, betont Marquard das Gebot der Oberen. Eckhart liefert Marquard Material. Im Mittelpunkt aber steht Marquards eigene Ansicht. Marquard verfügt über einzelne Aussagen Eckharts und fügt die in sein eigenes System

⁴⁸ Marquard von Lindau, Deutsche Predigten. Untersuchungen und Edition von RÜDIGER BLUMRICH. Tübingen 1994 (TTG, Band 34).

⁴⁹ LÖSER: Rezeption (wie Anm. 44).

⁵⁰ KURT RUH: Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. 2: Texte. München 1985 (MTU, Band 86), S. 199–210, hier S. 203, 49–56.

⁵¹ LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 22. Zur Verwendung lateinischer Eckhart-Quellen bei Marquard zusammenfassend auf der Basis von Koch und Sturlese auch STEER, Die Schriften (wie Anm. 21), S. 279.

ein. Marquard revidiert Eckharts Auffassungen geradezu, bahnt ihnen so aber auch den Weg zur Spiritualität des 15. Jahrhunderts.

Hier zeigt sich, dass ‚der korrigierte Eckhart‘ eine eigene Produktivität gewinnt. Spätestens hier ist die Eckhart-Rezeption zur Eckhart-Diskussion geworden. Wie das geschieht, dafür können Texte für Laienbrüder von Laienbrüdern als Beispiel stehen, eines bei den Benediktinern, ein zweites bei den Augustiner-Chorherren.

2.4 Der benediktinische Laienbruder Lienhart Peuger⁵² im österreichischen Stift Melk

Peuger wurde um 1390 geboren. Die Melker Profess-Liste bezeichnet ihn als *ex armigero conversus*, und in zahlreiche seiner Handschriften, die heute noch im Stift Melk überliefert sind, hat er sein Wappen eingezeichnet; es handelt sich also um einen ritterbürtigen Laienbruder im Kloster, der seine eigene Ritterbürtigkeit nicht vergessen will, sich unter den *Arma Christi*, die er als Wappen seinen Handschriften ebenfalls beigibt, jetzt aber als *miles Christi* definiert und der in seinen eigenen Reimpaarreden die geistliche Ritterschaft preist. Peuger war ein glühender Anhänger und offensiver Verfechter der Reformbewegung, die in Melk 1418 ihren Ausgang genommen hatte. Im Jahre 1420 legte er in Melk Profess ab. Sein ungefähres Sterbedatum ergibt sich aus seiner letzten datierten Handschrift vom Jahr 1455. Peuger verfasste in Melk eine ganze Reihe von eigenen Gedichten, längeren und kürzeren Reimpaarreden, alle im Dienst der Reform. Deutlich ist auch Peugers eigene persönlich geprägte Frömmigkeit, etwa in der besonderen Marienverehrung, die so weit geht, dass er die in Melk übliche Professformel eigenmächtig verändert und erweitert, um sich unter den besonderen Schutz Marias zu stellen.

Die besondere Bedeutung Peugers liegt einmal in seiner Tätigkeit als Schreiber – und Bearbeiter – von mindestens zwei Dutzend zur Hauptsache heute noch im österreichischen Stift Melk aufbewahrten Handschriften. Diese bildeten den Grundstock für die reichhaltige, heute noch erhaltene, deutschsprachige Bibliothek, die den dortigen Laienbrüdern eine beachtliche und repräsentative Auswahl am Ordensleben orientierter, katechetischer, erbaulicher, auch scholastischer, aber eben auch ‚mystischer‘ Texte zugänglich machte. Die Regeln in Melk sahen vor, dass sich die Laienbrüder regelmäßig in einen eigens dafür bestimmten Raum zurückziehen sollten, damit einer unter ihnen, der dies beherrschte, Texte zur Erbauung und geistlichen Bildung vorlas. Die meisten (fast alle) der von Peuger geschriebenen Texte von den Evangelien bis zu den Legenden, von der *ars moriendi* bis Heinrich Seuse, von Gerson bis Eckhart

⁵² Vgl. LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 23–27; vgl. zum Folgenden: FREIMUT LÖSER: Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger. Mit einer Edition des Traktats ›*Von der sel wirdichait vnd aigenschaft*‹. Tübingen 1999 (TTG. Band 48); LÖSER: Meister Eckhart auf der Spur (wie Anm. 37), S. 605–608.

erweisen sich als sehr eigenständige Bearbeitungen für diesen Kreis und zu diesem Zweck. Er selbst dürfte dieser Vorleser (und gewissermaßen der ‚Bibliothekar‘) der Laienbrüderbibliothek gewesen sein.

Erhebliche Bedeutung darf er dabei als Abschreiber, Bearbeiter und Redaktor von Meister Eckharts Predigten beanspruchen. In meiner Dissertation habe ich zu zeigen versucht, dass Peuger über sehr weit ausgreifende und umfangreiche Quellen von Eckharts deutschem Predigtwerk verfügte. Er benutzte diese selbst zur Anlage eines zweibändigen Predigtwerkes, in dem er rund 60 Eckhart-Texte abschrieb. Dass Eckhart gewissermaßen ‚unter Laienbrüder fiel‘, ist mehrfach der Fall (u. a. in der Kartause Mainz, in Tegernsee, bei den schwäbischen Birgittinnen). Am besten greifbar ist dieser Umstand in Melk. Lienhart Peuger ist dabei namentlich an Eckhart interessiert, den er stets explizit zitiert, stets nennt und als *Meister Eckhart von Paris* verehrt. Als solcher gerät der hochgelehrte Pariser Magister eben auch unter die Melker Laienbrüder: Schuhmacher, Buchbinder, Schneider und Kürschner (acht von 16 sind lesefähig, acht sind dies nicht). Vermittelt wird er ihnen vom Gebildetsten unter ihnen.

Bei ihm finden sich – und deshalb kann er als exemplarisch gelten – alle Formen der Eckhart-Überlieferung des Spätmittelalters: Er rezipiert und verändert ein Gebet Eckharts. Er sammelt kurze Dicta Eckharts als Spruchsammlung, er kompiliert selbst große Traktate, z.B. mit allen Äußerungen Eckharts über die Seele oder den Himmel und er schreibt ungefähr 60 Predigten Eckharts ab. Alle diese Predigten Eckharts sind in starker Weise überarbeitet. Sie sind gekürzt, im Wortlaut verändert und insbesondere der Frömmigkeit der Melker Laienbrüder angepasst. Auf Einzelbeispiele sei hier verzichtet.⁵³ Insgesamt wird Eckharts Gedanke der Gottgleichheit des Menschen entschärft, die Erlösung durch Christus wird stärker betont, die Werkgerechtigkeit wird – ähnlich und vielleicht klarer noch als bei Marquard – hervorgehoben, die Einzelpredigt wird stark gekürzt und in der Syntax vereinfacht, der Wortschatz wird dem bairisch-österreichischen Idiom angepasst, die Einzelpredigt wird – in der bearbeiteten Form! – einerseits bewahrt, andererseits mit anderen Predigten zu neuen Mosaik-Traktaten zusammengesetzt. Eckhart, als „Meister von Paris“ hoch geschätzt, wird aber auch als veränderbare Größe zum Ausgangspunkt einer eigenen höchst produktiven Beschäftigung mit seinen Texten.

Lienhart Peuger hat Eckharts Predigten der Frömmigkeit der Melker Laienbrüder angepasst und stark verändert; er hat ca. 60 davon abgeschrieben. Manche Texte Eckharts gibt es, weil andere Überlieferung fehlt, nur in dieser bearbeiteten Form. Aber nicht nur benediktinische Laienbrüder trafen auf so zugeschnittene Eckhart-Texte.

53 Vgl. LÖSER: Unser Eckhart (wie Anm. 34), S. 24–27.

2.5 Devotio Moderna, «Rebdorfer Armutskommentar» und Augustiner

Aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammt eine Handschrift der Laienbrüderbibliothek der Augustinerchorherren in Rebdorf. Diese stehen im Einflussbereich der Devotio Moderna. Und deshalb ist ein Blick dorthin nötig:

In den Niederlanden wird Eckhart zwiefältig beurteilt. Sicher: Auch in der Devotio Moderna gab es Anhänger Eckharts, wenigstens eine produktive Rezeption seiner *Reden der Unterscheidung* und seiner Predigten⁵⁴; geprägt wurde das Urteil aber durch Jan van Leeuwen, den „guten Koch von Groenendaal“, einen Laienbruder, der am selben Ort lebte und schrieb wie der große niederländische Mystiker Jan van Ruusbroec und der vernichtend urteilte, Eckhart sei ein Verführer, ein teuflischer Mensch, einer der Unwahrheiten verbreite. Im Zentrum der Kritik steht Eckharts Armutslehre, über die Jan van Leeuwen so urteilt:

*Ende onder veel ander woerden hebben [selke meesters] dit ghesproken: dat dat si een arm mensche, die niet enwilt, noch niet en weet, noch oec niet en begeert. Dit hebben selke meesters ghesproken, daer niet vele af te houden en es, oft luttel, oft niet, oft min dan niet.*⁵⁵

Für ihn ist Eckhart der Antichrist und Vater der Ketzerei. Und dies vor allem, weil er andere verführte; in den Worten INGEBORG DEGENHARDTS:

Der ‚gute Koch‘ klagt vor allem darüber, dass Eckhart ‚die simpeler herten‘, ‚dat ghemeyn volc‘ ‚verkeerde‘, allerdings erwähnt er, daß auch Adelige, ‚hoeftherren‘, unter seinen Anhängern gewesen seien. Aber stets sind es die Laien, die durch Eckharts ‚Irrelehren‘ und Ketzereien am meisten bedroht sind, und an diese laikalen Kreise wenden sich Leeuwens Streitschriften in erster Linie. Ihre bedrohten Seelen möchte er retten.⁵⁶

⁵⁴ Vgl. etwa WYBREN F. SCHEEPSMA: Meister Eckhart in den Niederlanden. Rezeption und Überlieferung im 14. Jahrhundert. In: exemplar: Festschrift für Kurt Otto Seidel. Hg. von RÜDIGER BRANDT und DIETER LAU. Frankfurt a. M. 2008 (Lateres/Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit 5), S. 9–45; DAGMAR GOTTSCHALL und LORIS STURLESE: Altdeutsche Mystik in niederländischer Überlieferung. Zu anonymer Traktatliteratur im deutsch-niederländischen Kulturraum. In: Überlieferungsgeschichte transdisziplinär (wie Anm. 10), S. 163–183. RIJKERT A. UBBINK: De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen: een studie op basis van middel nederlandse handschriften. Amsterdam 1978.

⁵⁵ Jan van Leeuwen: Wat dat een armen mensche van gheeste toe behoert. Hg. von H. DORRESTEIJN: De fasen van het mystieke leven naar Jan van Leeuwen's tractaat: Wat dat een armen mensche van gheeste toe behoert. Ons Geestelijk Erf 8 (1934) S. 5–38, hier S. 30.

⁵⁶ INGEBORG DEGENHARDT: Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden 1967, S. 43. Vgl. zu Jan van Leeuwen auch die neuesten Ansätze bei YOURI DESPLENTER und EVA VANDEMEULEBROUCKE: Herschreven en herschikt : de redactie van Jan van Leeuwens geschriften in de late middeleeuwen m.b.v. het hs. Pommersfelden, GSS, 280/2881. In: Queeste (2017) S. 52–76; EVA VANDEMEULEBROUCKE: Van charismatische kok tot tekst: het verdedigen en bestendigen van charismatisch gezag in de laatmiddeleeuwse tekstcultuur. In: Tijdschrift voor nederlandse Taal- en Letterkunde. 132,3 (2016) S. 203–226.

Jan van Leeuwen scheint dabei die Verurteilungsbulle gegen Eckhart genau so zu kennen wie der große Anreger und ‚Mentor‘ der Devotio Moderna, Geert Groote. Dieser schließt bei seiner Stiftung in Deventer 1379 jeden aus der Hausgenossenschaft aus, der einen der 28 von der Kirche verurteilten Artikel Eckharts vertritt oder ein Buch mit einer der Schriften Eckharts habe, die einen dieser Artikel lehren würde.⁵⁷ Die Ablehnung, was Eckhart betrifft, kann also deutlich sein.

In Rebdorf allerdings, wo man in engstem Kontakt mit der Bewegung der Devotio Moderna steht, wird Eckhart rezipiert. Den dortigen Laienbrüdern stellte man Texte Taulers, aber auch – nicht sehr zahlreich – solche Eckharts zur Verfügung. Freilich nicht ohne sie zu bearbeiten. BURKHARD HASEBRINK hat von einer „Kommentierung“ der berühmten „Armutspredigt“ Meister Eckharts gesprochen und die dortige Version geradezu als „Rebdorfer Eckhartkommentar“ bezeichnet.⁵⁸ Eckhart geht es um die Einheit des Menschen mit Gott. Das muss jemanden der – beeinflusst von den Vorstellungen der Windesheimer – für die Laienbrüder im Kloster schreibt, erstrebenswert und bedenklich zugleich erscheinen. Ich zitiere HASEBRINK:

Gegen Ende der Predigt spricht der Kommentator seine Ängste offen aus. Die Rede von der Einheit des Menschen mit Gott liegt dicht neben der Grenze zum häretischen Irrtum. Nachdem die Auseinandersetzung mit dem Vorherigen angemahnt worden ist, fährt der Kommentator fort: „Vnd vorstahet dan auch wie kintlich aller der rede ist, die hie von geredet hant; vnd waz doch der rede not, wie vaste man hier in stamelen moßen. Van wen vnd waz recht not sin hier von gesprochen sal werden, daz ludet, al ob man den menschen gotlich wesentheit zu will geben, so eß doch nit gemeynet enwordet by nictes mit. Wan ez were dye hoeste irrunge die gesin mag. Aber solcher rede ist dan noch sere not. [...]“

Der Spielraum des Diskurses über die Einheit ist äußerst begrenzt; er bewegt sich zwischen den Polen des größten Irrtums einer Deifizierung menschlicher Natur und dem Bewußtsein von der Göttlichkeit geistiger Armut. Auf diesem schmalen Grad hatte Eckhart seine Predigt sprachlich inszeniert, indem er sich durch den Gestus der Negation vor einem Fall zu sichern wußte. Dem Kommentar bleibt in der Verkennung dieses Prinzips [...] nur der Weg in die Metapher. Zugleich geht er aber über Eckhart hinaus, indem er nach eigenen Sinndeutungen sucht, um die befürchtete Bedrohung des Diskurses über die Einheit abzuwenden: Spätestens damit ist Eckhartinterpretation eröffnet.⁵⁹

57 JOSEPH KOCH: Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert. In: DERS: Kleine Schriften. Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127 u. 128. Rom 1973, Bd. I, S. 429–455, hier S. 434; ebd. S. 433 zu Jan van Leeuwen und S. 448f. zu Gerhard Zerbolt van Zutphen.

58 BURKHARD HASEBRINK: Der Rebdorfer Eckhartkommentar. Überlieferung und Kommentierung der Armutspredigt Meister Eckharts in der Rebdorfer Handschrift Cgm 455. ZfdPh 113 (1994) Sonderheft, S. 207–223. Zu Rebdorf jüngst: BALÁSZ J. NEMES: Eckhart lesen – mit den Augen seiner Leser. Historisch mögliche Eckhart-Lektüren im Augustinerchorherrenstift Rebdorf. In: Meister Eckharts Werk (wie Anm. 34), S. 165–196.

59 HASEBRINK: Der Rebdorfer Eckhartkommentar (wie Anm. 58), S. 220.

Im Transfer wird Eckhart entscheidend verändert. Und ich spreche hier nicht von einfachen Fehlern beim Abschreiben. Alle genannten Fälle zeigen einen sehr bewussten und benennbaren Umgang mit den Vorlagen, dem Willen, sich Eckharts Texte anzueignen und neu zu prägen.

Ähnlich ist dies auch bei Augustiner-Eremiten zu beobachten. So ist auf die Bedeutung Jordans von Quedlinburg und Johannes Hiltalingens von Basel (Forschungen KARL HEINZ WITTE) hinzuweisen, der Eckharts Doktrin aufgreift und für sein eigenes Verständnis umformt.⁶⁰ Vor einiger Zeit hat WITTE wieder die bedeutsame Rolle der spätmittelalterlichen Augustiner-Eremiten zwischen Meister Eckhart und Martin Luther deutlich gemacht.⁶¹ Dies geschah auf einer Tagung, die ich gemeinsam mit VOLKER LEPPIN veranstaltet habe (vgl. Anm. 6), um Eckhart und Luther in Relation zu setzen und auf der MIKHAIL KHORKOV auch die Eckhart-Rezeption im Spannungsbogen zwischen Erfurter Augustiner-Eremiten und Erfurter Kartäusern erörterte. Er stellte Eckhart dabei in den weiten Bogen der Eckhartrezeption, indem er Ratio und Affekt in der mystischen Theologie des Spätmittelalters analysierte⁶²: Nach der Verurteilung Meister Eckharts im Jahre 1329 seien im Laufe der Zeit auch die rationalistisch-metaphysischen Grundlagen seiner Mystik im 14. und 15. Jh. vollständig revidiert und in die Richtung eines affektiven Mystikverständnisses umgedeutet worden. Im Vergleich mit den relativ moderaten Benediktinern in Tegernsee und dem österreichischen Kartäuser Vinzenz von Aggsbach, mit denen Cusanus in der Mitte der 1450er Jahre über die mystische Theologie diskutierte, erweise sich diese Umdeutungstendenz als besonders radikal „affektiv“ und „irrationalistisch“ „im Vorfeld der Reformation“ in Thüringen in den Werken der Erfurter Kartäuser des 15. Jh. (Jakob de Paradiso, Johannes de Indagine), die im Anschluss an Jean Gerson (1363–1429) eine irrationalistisch-affektive Interpretation der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita vorgeschlagen hätten, mit der Nikolaus von Kues während seiner Visitationsreise im Jahr 1451 (als er Ende Mai und Anfang Juni etwa zwei Wochen in Erfurt war) sich sehr intensiv auseinandersetzen habe müssen.

Eine solche Konzeptualisierung der Natur der Mystik war dem Kardinal Nikolaus von Kues so wie früher dem Dominikaner Meister Eckhart, die von einer spekulativ-albertistischen Interpretation der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita ausgegangen waren, fremd. KHORKOV analysierte die Argumente der Erfur-

60 STEER, Die Schriften (wie Anm. 21), S. 280; vgl. KARL HEINZ WITTE: Der Meister des Lehrgesprächs und sein »In-principio-Dialog«. Untersuchung und Edition. München 1989 (MTU. Band 95); DERS.: Hiltalingen, Johannes, von Basel OESA. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. von BURGHART WACHINGER u. a. Bd. 11. Berlin/New York 2004, Sp. 670–673.

61 Vgl. KARL HEINZ WITTE: Augustinische Theologie bei deutsch schreibenden Autoren des 14. Jahrhunderts – ein Brückenpfeiler zwischen Eckhart und Luther? In: Von Meister Eckhart bis Martin Luther (wie Anm. 6), S. 1–17.

62 Vgl. MIKHAIL KHORKOV: Ratio und Affekt in der mystischen Theologie des Spätmittelalters. In: Von Meister Eckhart bis Martin Luther (wie Anm. 6), S. 69–87.

ter Kartäuser sowie auch die Gegenargumente des Kardinals Nikolaus Cusanus, um zeigen zu können, in welchem Sinne und inwieweit beide Parteien die Mystik Meisters Eckharts (auch durch ihre Umdeutung) weiterentwickelten. Interessanterweise hätten sich die Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jh. dabei auch mit den Positionen der Erfurter Augustiner-Eremiten (z. B. Johannes von Paltz) auseinandergesetzt, die Affektivität sowie auch die Intellektualität bei einer religiösen und insbesondere mystischen Erfahrung insgesamt negativ bewerteten. Weiterentwickelt wurde, so KHORKOV, die Augustiner-Position in den Werken des Johannes Staupitz, der *affectus* als *negligentia voluntatis* beschreibt, und selbstverständlich häufiger bei Martin Luther.

3 Textsorten

Die Reichweite der deutschen Texte Eckharts ist aber noch größer, als sie sich beim Blick auf seine bisher im Zentrum stehenden Texte darstellt. Nach dem heutigen Stand der Forschung beschränken wir unseren Blick immer noch sehr stark, wenn wir auf Eckharts deutsches Werk sehen, auf seine Predigten und die bekannten Traktate. Dabei fällt aber auf, dass nicht alle so genannten ‚Predigten‘ wirklich zu dieser Textsorte gehören. Predigt 105 in der Edition von Deutsche Werke IV beginnt mit dem Satz *Ich hân gesprochen in einer predige, daz ich welle lêren den menschen, der guotiu werk hete getân, die wîle er in tôtsünden was, wie daz diu lebende möhten wider ûfstân mit der zît, in der sie wurden getân*.⁶³ Das heißt, dieser Text beginnt keineswegs als Predigt, sondern mit einem Zitat aus einer Predigt. GEORG STEER hat sogar ausdrücklich festgehalten, es handle sich hier um eine *quaestio disputata*.⁶⁴ In der Tat behandelt diese deutschsprachige *quaestio disputata* die Frage, ob gute Werke, die der Mensch im Zustand der Todsünde gewirkt hat, und auch die Zeit, in der er sie gewirkt hat, für immer verloren seien. Das heißt: Die lateinische Form der *Quaestio* findet bei Eckhart auch ihren Weg in die deutsche Sprache. Unter den als Predigten edierten Texten Eckharts sind etliche solche Texte.

Dazu kommen, wie man jetzt anhand der wieder aufgetauchten Gießener Handschrift (heute in der Wartburgstiftung) bemerkt und hervorgehoben hat, deutschsprachige Übersetzungen aus dem lateinischen Werk, von denen MARKUS VINZENT der Überzeugung ist, dass sie gar durch Eckhart selbst erfolgt sind.⁶⁵ Scholastische Reflexe finden sich auch in kurzen *quaestiones*, die in deutscher Sprache formuliert

⁶³ Vgl. LÖSER, Eckhart im Original? (wie Anm. 18), S. 72.

⁶⁴ Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Bd. IV,1 [=DW IV,1], Hg. von GEORG STEER. Stuttgart 1997–2003, S. 633, Anm. 1.

⁶⁵ MARKUS VINZENT, Eckharts deutsche Übersetzung seiner lateinischen Bibelkommentare. Eckharts lateinisches Werk in deutscher Rezeption. In: Meister Eckharts Werk (wie Anm. 34), S. 219–258.

sind. Solche z. B. finden sich ebenfalls in den Melker Handschriften.⁶⁶ Die ‚Grenzen‘ zwischen Eckharts lateinischem und deutschsprachigem Werk stellen sich so ganz anders dar, als man sie bisher sah.

Aus der Überlieferung bekannt sind uns zudem zahlreiche sogenannte Mosaik- und Kompositrakte, die sich aus Eckharts deutschen Texten bedienen. Paradigmatisch kann dafür stehen der vom Melker Laienbruder Lienhard Peuger zusammengesetzte Traktat «Von der sel wirdichait», der nahezu ausnahmslos aus Eckhart-Materialien besteht. Diese und ähnliche Traktate zeigen, wie weit Eckharts Arm im 15. Jahrhundert reicht. Solche Texte sollten künftig nicht nur als Steinbruch für Eckhart-Editionen berücksichtigt werden, wie dies bei QUINT der Fall war; man sollte sie vielmehr als Gattung *sui generis* betrachten und sich die Frage stellen, wer *Dicta* Eckharts eigentlich zu welchem Zweck zusammengestellt und auf welche Weise verwendet hat. Paradigmatisch für eine derart produktive Auseinandersetzung mit Meister Eckhart stehen zahlreiche Texte, die jüngst DAGMAR GOTTSCHALL und LYDIA WEGENER wieder mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt haben.⁶⁷

Dazu kommen Gebete, die Eckhart zugeschrieben werden und die bisher wenig beachtet wurden, und die von PFEIFFER edierten sogenannten *Sprüche*, die aus Exzerpten aus größeren Kontexten oder zum Teil vielleicht sogar aus mündlichen Äußerungen Meister Eckharts bestehen können.⁶⁸

Von der Forschung falsch eingeschätzt wurden auch die sogenannten Eckhart-Legenden. Wie sich herausgestellt hat,⁶⁹ handelt es sich dabei um inzwischen als Dialog-Traktate bezeichnete und analysierte Texte, die Meister Eckharts Lehre ins Zentrum von Dialogen stellen und an einen weiteren Kreis vermitteln. Dabei wird Eckhart als literarische Figur in der Regel sogenannten „ungebildeten Laien“ gegenübergestellt, deren Auffassung seiner eigenen Lehre er bestätigt.

Das Eckhart-Bild des Mittelalters scheint weitgehend geprägt von zwei miteinander konkurrierenden Vorstellungen:

1. Dem sehr gelehrten Meister der Universität Paris; als solcher wird Eckhart auch von Lienhart Peuger benannt und geradezu gefeiert, wenn er ihn stets *Meister Eckhart von Paris* nennt.
2. Dem wahrhaft weisen ‚Lebemeister‘, der das, was er lehrt, nicht nur theoretisch verstanden wissen will, sondern auch in die Lebenspraxis umgesetzt, einen ‚Lebemeister‘, den man vor allem in diesen Dialogtraktaten auftreten lässt.

⁶⁶ Siehe das Register bei LÖSER, Meister Eckhart in Melk (wie Anm. 52).

⁶⁷ DAGMAR GOTTSCHALL: Anonyme volkssprachliche Traktatliteratur als eine Form des Weiterwirkens von Meister Eckhart im 14. Jahrhundert. In: Meister Eckharts Werk (wie Anm. 34), S. 29–55; Lydia Wegener: Wandlungen – PFEIFFERS Traktat 11,1 (Von der überbart der gotheit, 1) und Meister Eckhart. In: Ebd., S. 55–80.

⁶⁸ MICHAEL HOPF: Mystische Kurzdialoge um Meister Eckhart. Editionen und Untersuchungen. Stuttgart 2019 (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beihefte Band 6 = Diss. Augsburg 2015).

⁶⁹ Meister Eckhart. Hg. von FRANZ PFEIFFER. Leipzig 1857 (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts Bd. 2; Neudruck Aalen 1962), S. 595–684.

Auch die Wirkung dieser sogenannten Eckhart-Legenden war beachtlich. Sie hat, wie sich zeigt, das Bild, das wir heute von Eckhart haben, entscheidend mitgeprägt, so etwa bei all denen, die bei Eckhart Hilfestellung für ihr eigenes heutiges Leben suchen. Das sind nicht wenige, im Gegenteil. Und die strikte Wissenschaft hat wohl kaum das Recht, aus einem solchen ‚Lebemeister‘ Eckhart nur einen ‚Lesemeister‘ zu machen.

Viel zu wenig beachtet ist auch die Tatsache, dass Eckhart, der als Dominikaner durch seine Ordensregel im Grund zum „immerwährenden Gebet“ verpflichtet war, in mehreren Handschriften einige Gebete zugeschrieben werden. Diese Gebete sind womöglich Zeugnisse seiner eigenen Gebetspraxis.⁷⁰ Insgesamt zeigt sich, dass sich Eckharts Reichweite eben nicht nur aus den bekannten lateinischen Schriften und aus seinen deutschen Predigten und bekannten Traktaten ergibt, sondern dass sie noch andere Textsorten, die bisher in der Forschung vernachlässigt wurden, umgreift, und dass sie ganz wesentlich schon durch die Art und Weise geprägt ist, wie er im Mittelalter rezipiert wurde.

70 FREIMUT LÖSER: *Oratio est cum deo confabulatio*. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis. In: *Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Fischen 1998. Hg. von WALTER HAUG und WOLFRAM SCHNEIDER-LASTIN. Tübingen 2000, S. 283–316.

Volker Leppin

Das Taulercorpus

Musterpredigten, Konventslesung und Andacht im späten Mittelalter

Die Beobachtung, dass es sich beim Taulercorpus um eine Art von „Musterpredigt-sammlung“ handelt, hat RUDOLF KILIAN WEIGAND eindrücklich in der Forschung etabliert.¹ Leitend für diese Zuordnung ist der liturgische Zusammenhang des Kirchenjahres: von früh an wurden Predigten Taulers in der Abfolge des Kirchenjahres gesammelt. Dieses Prinzip hat schon Handschriften des 14. Jahrhunderts geprägt, und es hält sich bis in die Drucke des ausgehenden 15. und des 16. Jahrhunderts – Leipzig 1498, Augsburg 1508 und Basel 1521. WEIGAND hat nun dieses Ordnungsprinzip einer genaueren Untersuchung unterzogen. Dabei geht es ihm nicht primär um den sozialen Kommunikationsort der Predigten. Sein Anliegen ist vielmehr, auf dem Weg zu einer möglichen kritischen Edition zu eruieren, in welcher Weise die Predigtüberlieferung noch eine Entstehungssituation widerspiegelt und inwiefern eher die Rezeptionssituation für sie konstitutiv ist – das wäre in diesem Falle eben die einer Musterpredigt, wobei Weigand nicht genauer bestimmt, in welchem liturgischen Zusammenhang eine solche Predigt erfolgte.

Um das Vordringen des Rezeptionsinteresses zu zeigen, wählt er einen methodisch raffinierten Zugang, indem er von der Zuordnung der *De-sanctis*-Predigten zu den *De-tempore*-Predigten ausgeht.² Da erstere auf bestimmte Daten festgelegt sind, letztere hingegen den mit dem Ostertermin und dem Wechsel der Wochentage gesetzten Schwankungen unterliegen, variiert die Reihenfolge der Heiligtage zu dem sonstigen Festzyklus. Insofern kann, wo beide Reihen in einer Handschrift ineinander liegen, die Reihenfolge sogar Auskunft über das Entstehungsjahr – oder eine Gruppe möglicher Entstehungsjahre – geben, in denen diese Reihenfolge beachtet wurde, zumal wir relativ genau über die von Tauler zugrunde gelegte Perikopenordnung Bescheid wissen: Naheliegender Weise war es diejenige, die sich im 14. Jahr-

1 FREIMUT LÖSER: *Oratio est cum deo confabulatio*. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis. In: *Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Fischingen 1998. Hg. von WALTER HAUG und WOLFRAM SCHNEIDER-LASTIN. Tübingen 2000, S. 283–316.

2 RUDOLF KILIAN WEIGAND: *Predigen und Sammeln*. Die Predigtanordnung in frühen Tauler-Handschriften. In: *Studien zur deutschen Sprache und Literatur*. Festschrift für Konrad Kunze zum 65. Geburtstag. Hg. von VÁCLAV BOK u. a. Hamburg 2004 (Studien zur Germanistik. Band 10), S. 114–155, hier S. 141; vgl. zur Gattung der „Musterpredigten“ auch REGINA DOROTHEA SCHIEWER und RUDOLF KILIAN WEIGAND: *Ich glaube vestiglich*, das diese predigen entweder Meister Eckharts oder Taulers sind, dan sich durch auss ire worte gleich lautent. Zur Problematik der Rezeption und Authentizität der Predigten Johannes Taulers und Meister Eckharts. *Ons geestelijck erf* 84 (2013) S. 7–19, hier S. 9.

hundert bei den Dominikanern durchgesetzt hatte.³ Der so bedingte Reihenfolgenwechsel nun prägt noch die älteste Handschriftenüberlieferung Taulers, in welcher, so Weigand, die Kirchenjahresreihenfolge zum Teil dadurch durchbrochen wird, dass mehrere Predigtjahrgänge ineinander montiert wurden und mit ihnen entsprechende Varianzen das entstehende Gesamtbild prägten. Dies änderte sich erst mit einer Gruppe von Straßburger Handschriften in einer Weise, die sich am markantesten in der Handschrift A 88 zeigen lässt: Hier ist nun eine durchgängige Reihenfolge der Festtage des Kirchenjahres erreicht – und diese wird in der Überlieferung von der im Anschluss gebotenen Reihe *De sanctis* getrennt.⁴ Hiermit ist nun also die für die spätere Überlieferung maßgebliche Kirchenjahresordnung und vor allem eine multiple Nutzbarkeit in unterschiedlichen Jahren erreicht. Man wird wohl sagen können, dass Weigand diesen Gebrauchszweck für jene Sammlungen, die seit dem frühen 15. Jahrhundert die entsprechende Ordnung aufweisen, evident gemacht hat.⁵ Für einen gewichtigen, insbesondere den für die Drucküberlieferung prägenden Anteil des Tauler corpus kann man von einem Bestreben nach kirchenjahresorientierter Gliederung ausgehen. Allerdings beansprucht WEIGAND selbst für diesen Gebrauchszweck keine Ausschließlichkeit, sondern erklärt unter Berufung auf Georg Steer, mittelalterliche Predigthandschriften seien „zur Lektüre, zum Vortrag oder als Muster für die Entwicklung eigenständiger Texte bestimmt“ gewesen.⁶

Nach der Klärung des Gebrauchskontextes Musterpredigt sollen die folgenden Überlegungen ergänzend auf solche weiteren Verwendungsformen blicken. Dass es sie gegeben haben muss, liegt schon aus ganz äußerlichen Gründen auf der Hand: Die bislang gründlichste und für alle weiteren Studien maßgebliche Untersuchung von Johannes Gottfried Mayer umfasst neben solchen nach dem Kirchenjahr sortierten Sammlungen auch die Überlieferung von Einzelstücken und auch von kleinen Sammlungen, die sich nicht aus dem Kirchenjahr erklären lassen.⁷ Methodisch leitend sind für die Untersuchung weiterer Kontexte die expliziten Verwendungshinweise, die sich den Handschriften und frühen Drucken entnehmen lassen. Hierbei kann es sich angesichts der immensen Menge des Bestandes nur um eine erste Pilotuntersuchung handeln.⁸ Glücklicherweise gibt es für die Handschriften wie die frühen Drucke

³ WEIGAND: Predigtanordnung (wie Anm. 1), S. 118.

⁴ WEIGAND: Predigtanordnung (wie Anm. 1), S. 119.

⁵ WEIGAND: Predigtanordnung (wie Anm. 1), S. 134–137.

⁶ WEIGAND: Predigtanordnung (wie Anm. 1), S. 149.

⁷ Siehe etwa die Sammlung von Vetter 12, 71 und 47 in einer Nürnberger Handschrift (JOHANNES GOTTFRIED MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung der Predigten Johannes Taulers. Von der handschriftlichen Überlieferung des 14. Jahrhunderts bis zu den ersten Drucken. Würzburg 1999 [Texte und Wissen. Band 1], S. 263 u. ö.).

⁸ Die vorliegende Untersuchung basiert daher derzeit nur auf dem veröffentlicht zugänglichen Material und ist weit von einer erschöpfenden Behandlung des Themas entfernt – eher handelt es sich um einen ersten vorläufigen Werkstattbericht, dem weiter- und vor allem tieferreichende Untersuchungen folgen sollen und müssen.

Grundlagenarbeiten, die einen solchen über die Gliederungsprinzipien hinausgehenden methodischen Zugriff auf die Rezeptionswege erlauben, weil sie die einzelnen Überlieferungsträger aufnehmen und darin enthaltene Notizen aufzeichnen. Neben dem erwähnten umfassenden Handschriftenverzeichnis von MAYER existiert mit der Untersuchung von HENRIK OTTO eine Beschreibung all jener Exemplare der Drucke von 1498 und 1508, die Benutzerspuren in Gestalt von Annotationen enthalten. Im Folgenden werden beide Verzeichnisse zur Grundlage genommen, um die primären Gebrauchskontexte der Predigten zu rekonstruieren. Sich hieran zu orientieren, bietet insofern sicheres Geleit, ist zugleich selbstverständlich nur ein Notbehelf, das eine umfassende Untersuchung der Handschriften und Drucke selbst vorbereitet. Die hier zu leistende Arbeit ist allerdings im Rahmen einer kleinen Studie wie der vorliegenden nicht zu bewältigen: Allein die Handschriften bemessen sich nach der erwähnten Zusammenstellung von MAYER auf insgesamt 178 Überlieferungsträger.⁹ Diese sind wie erwähnt von sehr unterschiedlicher Art. Sie enthalten teilweise umfassende Corpora, teilweise aber nur einzelne Predigten, ja, gelegentlich nur Zitate aus Tauler. Der weitaus größere Teil ist in Kontexte eingebunden, die mit einer Zuordnung zum Kirchenjahr nichts zu tun haben. In den Drucken wiederum finden sich zahlreiche Notizen, die OTTO untersucht hat. Von der Breite der Randbemerkungen gibt dieser einen Eindruck: „Insgesamt haben in den untersuchten Drucken 97 Leser Eintragungen aus dem frühen 16. Jahrhundert hinterlassen. Sieht man von solchen Benutzerspuren ab, bei denen keine Verbindung zum Inhalt der Drucke erkennbar ist, bleiben Notizen von insgesamt 72 Händen“,¹⁰ zu denen auch die Martin Luthers gehörte.¹¹

Die Überlieferung der Handschriften ist dadurch gekennzeichnet, dass die Taulerhandschriften sehr oft auf Frauenklöster¹² oder gelegentlich auch Beginenhäu-

9 MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7). Mayer hat in vielem die wegweisenden Grundlagenstudien von DICK HELANDER: Johann Tauler als Prediger. Studien. Lund 1923, (siehe hier insbesondere den Überblick über die Überlieferungslage, ebd., S. 86–125) differenziert und weitergeführt.

10 HENRIK OTTO: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Gütersloh 2003 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Band 75), S. 268.

11 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 183–215.

12 Aus der o.g. Handschriftenliste bei MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7): Amst 1 (Franziskanerinnen-Kloster ‚Maria op de Hoorne‘ bei Groningen); Au 4 (Zisterzienserinnenkloster Kirchheim); Au 6 (Dominikanerinnenkloster St. Katharina, Nürnberg); Au 8 (evtl. Dominikanerinnenkloster); Au 10 (Dominikanerinnenkloster St. Katharina, Nürnberg); B 7 (Dominikanerinnenkloster Straßburg); B 9 (Dominikanerinnenkloster Straßburg); B 9a (Dominikanerinnenkloster Straßburg); B 11 (Dominikanerinnenkloster Kirchberg); B 13 (Zisterzienserinnenkloster Medingen); B 19 (Dominikanerinnenkloster Straßburg); B 20 (Dominikanerinnenkloster Straßburg); B 21 (Dominikanerinnenkloster Stuttgart); Dev 1 (St. Ursula Deventer); Ei (Benediktinerinnenabtei St. Walburg, Eichstätt); F 1 (Dominikanerinnenkloster Adelhausen, Freiburg/Br.); F 2 (Dominikanerinnenkloster Adelhausen, Freiburg?); Ga 1 (Frauenkloster St. Wiborada bei St. Gallen); Ga 2 (Frauenkloster St. Wiborada bei St. Gallen); Ga 3 (Frauenkloster St. Leonhard, St. Wiborada bei St. Gallen), Ga 6 (Frauenkloster St. Wiborada bei St. Gallen), Ga 7 (ebenso); Ga 8 (Dominikanerinnenkloster St. Katharinen in St. Gallen);

ser¹³ verweisen. In einer für das Straßburger Dominikanerinnenkloster – das als seine Heimstatt in den letzten Lebensjahren besonders mit Tauler verbunden war und daher mit besonders vielen Tauler-Handschriften verbunden ist – gedachten Handschrift heißt es auch ausdrücklich: *Item dis bûch ist der swesteren zû sante nicolaus vnd wort geschriben in dem xxv ior*¹⁴ – die Produktion galt also gezielt einem Frauenkonvent. Nun ist es nicht auszuschließen, dass die Taulerhandschriften in diesem Zusammenhang auch Priestern zur Vorlage für Predigten dienen sollten. In einem Falle scheint sogar eine solche liturgische Verwendung nahezuliegen, da sich in einer Handschrift, welche unter anderem zwei Taulerpredigten enthält, mehrfach Gebetsbitten für einzelne Schwestern finden.¹⁵ Allerdings sind diese Bitten nicht immer mit Predigten und auch sonst nicht mit liturgischen Stücken verbunden,¹⁶ so dass auch hier nicht unbedingt ein gottesdienstlicher Predigtkontext in Frage kommt, sondern die Bitten auch als rein literarische Äußerungen verstanden werden können, zumal die ganze Handschrift aus sehr unterschiedlichen Stücken zusammengesetzt ist.

Neben der liturgischen Verwendung ist daher wohl an zwei andere Verwendungsweisen zu denken: die Lesung im Konvent einerseits, die private, erbauliche Lektüre andererseits.

Die Verwendung für die Lesung im Konvent wird ausdrücklich in einer Handschrift benannt, die neben dem „Meisterbuch“ eine Tauler zugeschriebene Predigt

Ga 9 (Dominikanerinnenkloster St. Katharinen in St. Gallen); Gö (unbekanntes Frauenkloster); Ha 1 (Kloster Maaseik); Ka 1 (Dominikanerinnenkloster Pforzheim); Ka 3 (Zisterzienserinnenkloster Lichtenenthal); Kö 1 (unidentifiziert); Le 2 (Dominikanerinnenkloster Straßburg); M11d (Dominikanerinnenkloster Altenhohenau); M 16 (elsässisches Frauenkloster, nicht näher identifiziert).M 21 (Augustinerinnenkloster Mariastein); N 2 (evtl. Dominikanerinnenkloster St. Katharina, Nürnberg); N 3–10 (alle Dominikanerinnenkloster St. Katharina, Nürnberg); Pa 1 (Dominikanerinnenkloster Straßburg); Sa 1–2 u. 4 (alle Benediktinerinnen von St. Peter in Salzburg); St 4 (Augustinerchorfrauen Inzigkofen); U 2 (Regularissenkloster St. Agnes in Maaseik); W 1 (Beginenklausen Camp und St. Martin bei Boppard); Wo 1 (Klarakloster Nürnberg); Wü 1 (Frauenkloster St. Ulrich Würzburg). Das Ordensmitglied Brigitta Schenkin (zu ihr als Konventsmitglied siehe Beschreibung der übrigen Kirchen, Klöster und Kapellen in Nürnberg, o. O. ca. 1762, S. 107) hat wohl ein solches Exemplar (Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. IV, 29) beim Eintritt in das Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina mitgebracht (siehe KARIN SCHNEIDER: Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg. Bd. 1: Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Wiesbaden 1965, S. 23); ähnlich verhält es sich wohl mit Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VI, 57, einer Handschrift, die Katharina Tucherin in das Kloster einbrachte (ebd., S. 189–193).

13 Ge 2 (Beginenhof Löwen).

14 MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 207 (Hs. B 8).

15 Gö (MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung [wie Anm. 7], S. 232).

16 Siehe die genauere Beschreibung der Handschrift in: Verzeichniss der Handschriften im preussischen Staate. Bd. 1: Hannover. 2: Die Handschriften in Göttingen. 2. Universitätsbibliothek. Geschichte, Karten, Naturwissenschaften, Theologie, Handschriften aus Lüneburg. Berlin 1893, S. 472–474.

enthält. In ihr heißt es, sie sei „St. Clara dem lessampt gehörig“¹⁷. Die hier angesprochene lectio hat besonders gründlich ANTJE WILLING anhand des Katharinenklosters in Nürnberg aufgearbeitet: Sie hat die dortige Tischlesung im 15. Jahrhundert rekonstruiert und hier gezeigt, dass den Schwestern durch die Lesungen bei Tische einerseits liturgisches Wissen vermittelt wurde – etwa durch die volkssprachliche Übersetzung von Teilen des „Rationale divinatorum officiorum“ des Wilhelm Durandus –, andererseits auch Predigten zu Gehör kamen, und zwar, wie WILLING anhand der Lectio-Kataloge belegen kann, auch Predigten Johannes Taulers.¹⁸ Der Rahmen für die Tauler-Rezeption wäre hiernach nicht die Predigt in einem irgendwie gearteten liturgischen Zusammenhang, sondern sie hätten ihre primäre Verwendung in einem klösterlichen Kontext gefunden, zur Erbauung wie zur Belehrung.¹⁹ Dieses Phänomen wäre eigens im Blick auf die Folgen für eine Einschätzung der mittelalterlichen Gattung „Predigt“ auszuwerten, die mithin eine deutlich außergottesdienstliche Verwendung aufweist. Dass dies für Tauler in Frauenklöstern erfolgt, passt durchaus zu dem anzunehmenden ursprünglichen Adressatenkreis der Predigten, die ja überwiegend an Frauenkonvente gerichtet waren. Zugleich würde deutlich, dass die soziale Streuung der Taulerpredigten trotz der immensen handschriftlichen Verbreitung enger gewesen ist, als dies im Falle von generellen „Musterpredigten“ anzunehmen wäre, sofern man diese auch auf gemeindlichen Gebrauch bezöge.

Allerdings lässt sich sogar wahrnehmen, dass aus dieser Verwendung im Konvent Rückwirkungen auf Prediger erfolgten. So notiert der Besitzer einer nach 1490 entstandenen Handschrift:

*In der vasten des XIX jars nach fünfzehn hundert do predigt ich des vastag in sant vlrichs kloster, die jünckfrauen do selbst lihen mir dißn Tauler.*²⁰

Mit dieser Verwendung für den gesamten Konvent konnte eine andere in Konkurrenz treten, von der die Notiz in einem Exemplar des Leipziger Drucks von 1498 lebendigen Ausdruck gibt:

*das pûch gehort jn kor allen schwestern in die gemayn. Welche schweste[r] das pûch hintregt die nem jr ain gross gewise[n] darvmb, wan sie thût wider den schaffer des pûchs vn[d] wider schwestliche lieb.*²¹

17 Ka 4 (MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung [wie Anm. 7], S. 239). Es handelt sich um eine 1425 entstandene alemannische Handschrift, die hauptsächlich das „Meisterbuch“ enthält sowie eine Tauler zugeschriebene Maria-Martha-Predigt.

18 Die Bibliothek des Klosters St. Katharina zu Nürnberg. Synoptische Darstellung der Bücherverzeichnisse. Hg. von ANTJE WILLING. Bd. 1. Berlin 2012, S. LXV.

19 Auf diesen primären Rezeptionskontext als Lesepredigten in Schwesterkonventen weist bereits OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 267, hin.

20 Würzburg, Universitätsbibliothek, Cod. M. ch. f. 66; zit. nach MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 276.

21 Zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 274 (Nr. 6).

Zum einen handelt es sich hier offenkundig um einen der wenigen expliziten Hinweise auf liturgische Verwendung im Chorgebet, möglicherweise im Zusammenhang der Lesungen der Komplet. Zum anderen aber wird deutlich, dass eben diese nicht unhinterfragt die einzige Nutzungsform darstellte: Die Schwester, die das dem Chor gehörige Buch nehmen könnte, täte dies gewiss um der eigenen individuellen Lektüre willen. Die starke Mahnung, mit welcher diese Möglichkeit vorgetragen wird, lässt erahnen, dass ein solches Verhalten durchaus häufiger vorkam, also die individuelle Aneignung der Taulerpredigten zum Zeitpunkt dieser Notiz Anfang des 16. Jahrhunderts schon durchaus gängig war. Auf die individuelle Verwendung von Handschriften im Besitz von Konventen verweist auch eine der Handschriften, die eine echte Taulerpredigt und eine Pseudo-Taulerpredigt enthielt, der aber auch zwei gleichfalls pseudotaulerische Briefe an eine Nonne beigegeben waren.²²

Tatsächlich lässt sich individuelle Andacht als Verwendungsform auch in anderen Kontexten erahnen, so gab es offenbar auch innerhalb von Schwesterkonventen die Zuordnung eines Buches zu einer Schwester und wurde dann innerhalb des Konventes weitergegeben. So trägt eine mittelniederländische Handschrift aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in welcher sich neben zwei Taulerpredigten auch etwa Seuses «Horologium» findet, Besitzverweise zu Marij Josten, Schwester van Wynbarghen und, durchgestrichen, zu Schwester Marta;²³ bei Marij ist dieser Verweis noch dadurch betont, dass Finder oder Finderinnen ermahnt werden, das Buch ihr zurückzubringen oder, sollte sie verstorben sein, in das Schwesternhaus (*maechd huijs*) von Amsterdam.²⁴ Hier verbindet sich also individueller und kollektiver Besitz. In anderen Fällen ist nicht entscheidbar, ob es sich um eine solche Mischform oder tatsächlichen Eigenbesitz handelt, etwa in einer heute in Gent befindlichen Handschrift, in der es heißt: *desen Boeck hooert toe enken van houn*, und später: *desen bock ghoert toe anna bec (oder ber) van der hoven*,²⁵ und für ein Exemplar des Druckes von 1498 findet sich ein Hinweis darauf, dass die Tertiärin Anna Seitenböck (*Sitenpöckin*) dieses Buch von einer anderen Schwester erhalten hat.²⁶ Dass es solchen Privatbesitz von Taulerpredigten auch in Laienkreisen gab, zeigt eine Augsburger Handschrift aus dem 15. Jahrhundert mit folgendem Vermerk:

22 MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 213; vgl. die Aufnahme der hier zur Rede stehenden Berliner Handschrift mgo 64 im Projekt „Predigt im Kontext“ der Universität Eichstätt: <http://pik.ku-eichstaett.de/10253/> (Zugriff 16.11.2016).

23 KARL MENNE: Deutsche und niederländische Handschriften. Köln 1931 (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln . Sonderreihe X/1,1), S. 51; vgl. MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 240.

24 MENNE: Handschriften (wie Anm. 23), S. 51.

25 So die Handschrift Ge 5; zit. nach MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 231; vgl. zu ähnlichen Besitzverhältnissen bei einem Druck von 1498 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 280, Nr. 19 mit dem Eintrag: *Das puech gehert der Swester eufrosina gartnerin in der pytrych regelhaus* [der Tertiärinnen in München] *pyt got für mych* ; sowie ebd., S. 292, Nr. 44 (aus dem gleichen Konvent), mit dem Eintrag: *der daler gehert der S. eifrasijna ableiterin zue in der piterich roegelhaus pit got vir mich*; vgl. auch den Besitzeintrag *fr[ater] francz Naimbergk*“ in einem Druck von 1508 (OTTO: Tauler-Rezeption [wie Anm. 10], S. 308, Nr. 80).

26 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 276.

Eß ist zû weissen das Barbera Ringlerein mir das bûch gelichen hat vor irem tott Also han ich ire geschwistergott gebetten das sy mir das bûch voll mein lebtag vól lassend (...) Uff das vóg ich Madelen Endorfferin zû wissen meinen brüder und erben das sy das bûch den Rigeler und iren erben nach meinem tott wider geben seillend an verczehen. Im 83 jar.²⁷

Dass eine individuelle Verwendung stattgefunden hat, ist nun für die Druckausgaben der Taulerpredigten eindeutig nachweisbar und auch gut rekonstruierbar: HENRIK OTTO hat sämtliche aus individueller Verwendung entstandenen Marginalnotizen zu den frühen Taulerdrucken eingehend untersucht.²⁸ Zum einen bestätigt OTTO anhand der Drucke das auch für die Handschriften Anzunehmende: Die Predigten waren in Orden verbreitet, und zwar, wie Otto schreibt, solchen, die „zu einer ausgesprochenen Reformkongregation“ gehörten.²⁹ Gegenüber den Handschriften sieht OTTO dabei eine Ausweitung auch auf männliche und insbesondere klerikale Leser.³⁰ Als Rezipienten bilden sie dabei im strengen Sinne nicht eine Hörer- sondern eine „Leserschaft“,³¹ wie sich allein schon im Umstand der vielfältig greifbaren individuellen Nutzerspuren in Gestalt von Annotationen zeigt, aber auch eine Anweisung, wie sie sich in einem Exemplar des Druckes von 1508 findet, die ausdrücklich Lektüre als Ziel des Umgangs mit den Predigten anempfahl:

Höre aüff lieber mûnich. ich bitte dich vorlasse dich nicht zuo hart, aüff deyn eyg[e]n vffsätzen o mûnich, liss dyssen p[re]ddiger.³²

27 München, Cgm 410, 356^v; zit. nach KARIN SCHNEIDER: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 351–500. Wiesbaden 1973, S. 191; vgl. MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 247. Auf solchen Privatbesitz könnte auch die Herkunft von München, Cgm 605 aus dem Besitz von Georg Werder verweisen (siehe MAYER, ebd., S. 253), der als Schreiber wie auch als Weinschenk belegt ist (siehe KARIN SCHNEIDER: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 501–690. Wiesbaden 1978, S. 39). OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 294, Nr. 46, erschließt solchen Privatbesitz in Laienhand wohl zu Recht aus einem Besitzvermerk ohne ergänzende geistliche Bezeichnung wie *frater* o. ä.; ähnliches müsste dann für das Wolfenbüttele Exemplar gelten, das nach einem Besitzeintrag einem *peter goltbecke* gehörte (ebd., S. 299, Nr. 56). **28** OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10).

29 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 267.

30 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 267; vgl. ebd., S. 63–68.

31 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 267. Selbstverständlich ist auch der literarische Gebrauch, der gelegentlich von Tauler gemacht wurde und in seiner Breite noch zu untersuchen ist, ein Beleg für Lektüre; vgl. die instruktive Fallstudie von ANNA DLABAČOVÁ: Tauler, Herp and the Changing Layers of Mobility and Reception in the Low Countries (c. 1460–1560). *Ons geestelij erf 84* (2013) S. 120–152. Die örtlichen Anklänge (siehe z. B. ebd., S. 124) lassen sich nur durch schriftliche Verwendung, nicht durch das Hören von Predigten erklären; vgl. ähnlich auch die Hinweise auf Rezeption in geistlicher Lyrik bei ALMUT SUERBAUM: Tauler Reception in Religious Lyric. The (pseudo-)Tauler cantilena. *Ons geestelij erf 84* (2013) S. 41–54.

32 Zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 305, Nr. 74. Allerdings macht die Deutung von OTTO, ebd., deutlich, dass es sich bei dieser Mahnung auch um eine von einem Laien an Mönche gerichtete Äußerung handeln kann. Freilich scheinen mir seine Argumente nicht zwingend: Dass der Leser zu einer Wendung Taulers gegen *die, die in gaistlichem schein seind. die doch gott dartzu er-*

Der wohl bekannteste Tauler-Rezipient, von dem Notizen in OTTOS Untersuchung eingegangen sind, war der Wittenberger Augustinereremit Martin Luther.³³ Ja, Luthers Umfeld in Erfurt und Wittenberg erweist sich nach den Untersuchungen HENRIK OTTOS als eines der Zentren früher Taulerrezeption.³⁴ Tatsächlich erfahren wir hier auch einiges über die Weise des Austauschs der Tauler-Predigten. Neben der geistlichen Zentralfigur Johann von Staupitz nahm hier Christian Döring eine bedeutende Rolle ein, der gelegentlich als Verleger von Drucken begegnet³⁵ und wohl aufgrund dieser Beziehungen zum Buchdruck mit besonderer Leichtigkeit Taulerdrucke herbeschaffen konnte³⁶. Diese Drucke zirkulierten offenkundig: Der Augustinereremit und spätere Reformator Johannes Lang hat offenbar noch in seiner Klosterzeit von einer Bürgerin namens Ursula Schreiber ein Exemplar des Augsburger Druckes von 1508 geschenkt bekommen.³⁷ Nach einer nachvollziehbaren Rekonstruktion von HENRIK OTTO hat dieser den Band dann Luther ausgeliehen und wohl spätestens 1518, wahrscheinlich aber schon bei seinem Wechsel nach Erfurt 1516 von diesem zurückerhalten.³⁸ In eben diesem Jahr 1516 hat am 25. April seinerseits Christian Döring einem unbekanntem Empfänger, wahrscheinlich einem Kleriker,³⁹ ein Exemplar des Augsburger Drucks von 1498 geschenkt.⁴⁰ Luther selbst wiederum, der wohl 1515/1516

welut hat, hinzusetzt: *widder die religiosen*, muss keineswegs bedeuten, dass er selbst kein Religiöser war: Eben der Predigtautor, den er so durchaus zutreffend zusammenfasste, war ja selbst auch ein Dominikaner – dies gilt erst recht, als OTTO selbst, ebd., S. 306, feststellt, dass sich die kritischen „Äußerungen, die mehrfach zu finden sind [...], also auf schlechte Ordensleute und nicht auf das monastische Leben insgesamt“ beziehen. In der Summe reichen also die Bedenken nicht, um den monastischen Hintergrund des Autors der Eintragungen zu bestreiten, erst recht, wenn damit eine so weitreichende Deutung der Leseanweisung verbunden ist, die ja der Äußerung einen hohen Grad an Fiktionalität unterstelle; vgl. als Beleg für die Orientierung am Lesen auch den handschriftlichen Eintrag in einem Annaberger Exemplar, der ein *opusculum legendum* im Blick hat, siehe OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 321.

33 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 183–215.

34 Siehe die ausführlichen Analysen bei OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 175–254.

35 Zu ihm CHRISTOPH RESKE: Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing. Wiesbaden 2007 (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen. Band 51), S. 995; FRITZ HAUBOLD: Untersuchung über das Verhältnis der Originaldrucke der Wittenberger Hauptdrucker Lutherscher Schriften: Grunenberg, Lother, Döring-Cranach und Lufft zu Luthers Druckmanuskripten, Diss. Jena. Borna/Leipzig 1914, S. 45.

36 Siehe OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 176.

37 Hierfür spricht der Vermerk auf dem Titelblatt: *Hunc nobilem librum bona matrona Ursula Schreiberin Uittenburgi Joannj Lango donauit cuius anima requiescat in pace*; zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 317.

38 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 317f, gegen Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe: WA). Bd. 9, S. 95, wo angenommen wird, Lang habe das Buch erst nach Luthers Tod erhalten.

39 OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 284.

40 Das Buch trägt den Vermerk: *Dono datus A Christianio During aurifige Anno 1516 Ipso Die Marcj Euangeliste in Wittenberck*; zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 283f. (dort auch Ablichtung des Eintrags).

sein Tauler-Exemplar durchgearbeitet hat, legte am 6. Mai des folgenden Jahres, also 1517, Georg Spalatin nahe, sich für den Kauf eines Tauler-Predigtbandes an Christian Döring zu wenden.⁴¹ Schon einige Monate zuvor hatte er dem Hofkaplan Spalatin gegenüber Taulers Predigten gepriesen und ihm zugleich ein Druckexemplar der *Theologia Deutsch* mit warmen Worten anempfahlen, die er als „Epitome“ Taulers verstand:

*Addo tamen et meum consilium: si te delectat puram, solidam, antique simillimam theologiam legere in germanica lingua effusam, Sermones Taulerii Iohannis praedicatorie professionis tibi comparare potes. Cuius totius velut Epitomen Ecce hic tibi mitto. Neque enim ego vel in latina vel nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Euangelio consonantiorum. Gusta ergo et vide, quam suavis est dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarum est, quicquid nos sumus.*⁴²

Auch für den Druck dieser Epitome, der «*Theologia Deutsch*» bzw. damals noch: des «Geistlichen Büchleins»⁴³ war Döring eine entscheidende Schlüsselfigur gewesen, denn Luther hatte ihm den Text über Staupitz offenbar zur verlegerischen Unterstützung des Druckes zukommen lassen.⁴⁴ Die Vermittlung Taulers beziehungsweise solcher Werke, die wie die «*Theologia deutsch*» in seine Nähe gerückt wurden, nutzte also offenbar die klassischen Wege sozialer Netzwerke sowohl in Gestalt jener Spende durch eine Bürgerin als auch in Form eines auf einen Buchdrucker bezogenen lesefreudigen Kreises.

⁴¹ Luther an Spalatin, 6. Mai 1517 (Weimarer Ausgabe [wie Anm. 38].Briefe 96 [Nr. 39,21–23]).

⁴² Luther an Spalatin, 14. Dezember 1516 (Weimarer Ausgabe [wie Anm. 38].Briefe 79 [Nr. 30,58–64]).

⁴³ Eyn geystlich edles Buchleyynn. | von rechter vnderscheyd | vnd vorstand. was der | alt vnd new mensche sey. Was Adams | vnd was gottis kind sey. vnd wie Adam | ynn vns sterben vnnnd Christus | ersteen sall, Wittenberg: Johannes Grunenberg 1516. VD16 T 890.

⁴⁴ Siehe Luther an Staupitz, 31. März 1517 (Weimarer Ausgabe [wie Anm. 38].Briefe 1,160,8f.): *Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano*. Allerdings ist die heute gängige Deutung der Textpassage auf die «*Theologia deutsch*» nicht ganz gesichert (siehe ebd 1,161, Anm. 5; dem folgend auch VOLKER LEPPIN: „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese. In: Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. Hg. von DEMS. Tübingen 2015 [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Band 86], S. 261–277, hier S. 261; vgl. Weimarer Ausgabe [wie Anm. 38].Briefe 1, 161, Anm. 5.). Knaake hatte in: *Iohannis Staupitii Opera quae reperiri potuerunt omnia*. Hg. von JOACHIM KARL FRIEDRICH KNAAKE. Bd. 1. Potsdam 1867, S. 90 die Vermutung geäußert, mit der Textpassage sei Staupitz' zum Neuen Jahr bei Melchior Lotter dem Älteren in Leipzig erschienene Schrift «Von der Liebe Gottes» gemeint (Ein seligs neues Jar | von der lieb gottes: Gegeben von dem | hochgelarten wirdigen hern Doctori Johanni von | Staupitz, Leipzig: Melchior Lotter 1518. VD16 S 8708; vgl. KNAAKE, ebd., S. 88–119). Hiergegen spricht jedenfalls, dass in der Folgezeit, mit der „Eröffnung einer Filiale unter Leitung Melchior Lotters d. J. in Wittenberg“ (RESKE: Buchdrucker [wie Anm. 35], S. 993) eine Zusammenarbeit Christian Dörings (und Lukas Cranachs) mit ihnen nachweisbar ist (JOACHIM KARL FRIEDRICH KNAAKE: Über Cranach's Presse. Zentralblatt für Bibliothekswesen 7 [1890] S. 196–207, hier S. 198; RESKE: Buchdrucker [wie Anm. 35], S. 993).

Wittenberg war allerdings nicht der einzige Ort, an dem in dieser Weise die Taulerpredigten werbend verbreitet wurden. Ähnliches lässt sich schon etwa eineinhalb Jahrzehnte vorher in Nürnberg beobachten. Hier hat Georg Pirckheimer, der Onkel des bekannten Humanisten Willibald Pirckheimer und von dessen Schwester Caritas, der selbst 1455 Kartäuserbruder geworden war und nach dem Priorat 1477 im Jahre 1490 zum Visitator der deutschen Provinz aufgestiegen war,⁴⁵ sowohl dem Augustinerchorherrenstift in Schamhaupten⁴⁶ als auch dem Münchener Klarissenkloster ein Exemplar der Taulerpredigten geschenkt, letzteres mit der Widmung:

*Dits puch hat bruder Georgius pirckamer unwirdig prior Cartheußer ordens zu Nurmberg geschenckt seiner lieben muter in cristo katherina adelmennyn abbtissin S. Claren orden zu Munchen. das sie auch got dester getreulicher fur in bite. Amen 1499.*⁴⁷

So wie hier ein Austausch zwischen Religiösen zu beobachten ist, kann vereinzelt auch die Schenkung eines Buches an einen Konvent durch eine bürgerliche Person angenommen werden wie im Falle der Ulmerin Katharina Schütz, die dem Franziskanerinnenkloster in Oggelsbeuren einen Taulerdruck schenkte.⁴⁸ In all diesen Fällen ging es um Leseerfahrungen, nicht Hörerfahrungen, also den individuellen Gebrauch, wie er sich schon im 15. Jahrhundert in den Klöstern abzeichnete. Diese private Erbauung war dabei nicht nur ein Weg in die Individualisierung, sondern konnte auch in das Kommunikationsnetz eines Konventes eingebunden werden, wie ein Vermerk in einer um 1470 in Nürnberg erstellten Handschrift zeigt.⁴⁹ Hier findet sich auf dem ersten Blatt folgende Notiz:

*diß puch kost zu schrift vnd für papir v flo. iiij pf. vnd ist geschriben worden den lajen brüdern zu trost vnd vnterweisung vnd die brüder solen diß puchß mer geprauchten dan die vetter vnd daß gepewt der . der dan diß puuch schreiben hat lasen, anderst sol man daß puch wider schicken. Amen.*⁵⁰

Der Gebrauch, der hier im Blick ist, ist mit Trost und Unterweisung klar umschrieben, ebenso deutlich ist die Adressatenperspektive: nicht die gegebenenfalls zur Predigt bestimmten Patres, sondern eben allein oder doch primär die Laienbrüder sind im Blick. Damit ist ganz offenkundig nicht an die Verwendung zur Predigt, sondern zur

⁴⁵ Zum Biographischen siehe OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 287.

⁴⁶ OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 290, Nr. 39.

⁴⁷ Zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 286, Nr. 34; ähnlich ist der Vorgang bei einem Band, den der Eichstätter Domherr Gabriel von Schaumburg dem Benediktinerinnenkloster St. Walburg in Eichstätt geschenkt hat (ebd., S. 289, Nr. 38).

⁴⁸ OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 293, Nr. 45.

⁴⁹ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, mgf 1257; Beschreibung siehe MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wieAnm.7), S. 205f.

⁵⁰ Zit. nach MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung (wie Anm. 7), S. 32.

eigenen Lektüre in spiritueller Absicht gedacht. Auf ähnliches verweist eine Bemerkung in einem Exemplar des Taulerdrucks von 1498:

*ich bit üch lieben kind das ir ücher leben frist richten nach disem büch vnd die es nicht ferstanden die fragen die ellterm schwestern.*⁵¹

Der Durchgang durch die nachweislichen Benutzerspuren und -lenkungen macht deutlich, dass neben der aufgrund der Gliederung naheliegenden Vorstellung vom Gebrauch als „Musterpredigten“ auch andere Verwendungskontexte zu berücksichtigen sind. Bedeutend ist die Verwendung in Konventen, und dies in zwei Weisen. Offenbar haben wir es einerseits mit einer auf den gesamten Konvent bezogenen Lesung zu tun. In gewisser Weise gewinnen die Predigten hierdurch zwar auch einen dem liturgischen vergleichbaren Kontext. Allerdings zeigen die erhaltenen Leseanweisungen, dass die Predigten mit Schriften ganz anderer Genres wechseln – etwa, wie erwähnt, mit dem «Rationale» des Durandus. Dann aber wird man die Predigten trotz des vergleichbaren Zusammenhangs einem anderen Oberbegriff als dem der Predigt, nämlich dem der Belehrung und Erbauung für den Konvent, zuzuordnen haben.

Andererseits setzt sich schon seit dem 15. Jahrhundert immer stärker eine individuelle private Lektüre durch, für die auch wiederum der primäre Kontext der Konvent ist, innerhalb dessen die Schwestern entweder Gebrauch von der Predigtsammlung aus gemeinsamem Besitz machen oder auf unterschiedliche Weise selbst in den privaten Besitz eines entsprechenden Bandes gekommen sind. Beide beschriebenen Verwendungsmöglichkeiten gelten selbstverständlich nicht nur für Frauenkonvente, sondern grundsätzlich auch dort, wo eine Handschrift einem Klerikerkonvent zugeordnet werden kann, wie die umfängliche Taulersammlung in einer Handschrift, die den *prestern vnd clercken in dem luchtoue onser lieuen vrouwen to Hildesheim* zugehörte.⁵² Diese Lektüre diente der individuellen Erbauung, welche dann wiederum in den Konventszusammenhang eingebettet sein konnte, oder auch eigene Netzwerke initiierte. Die Taulerpredigten geben so Einblick in die interiorisierte und zu Teilen auch individualisierte Frömmigkeit innerhalb von Frauen- und Männerorden. Über gemeindliche Wirklichkeit erfahren wir aus ihnen wenig.

Die Ordnung nach dem Kirchenjahr wäre, legt man die beiden beschriebenen Verwendungsweisen zugrunde, im ersten Falle wohl auf eine entsprechende kirchenjahresorientierte Verwendung in der Lesung im Konvent bezogen. Im zweiten Falle

⁵¹ Zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 295, Nr. 48. Eben dieses Buch allerdings erfüllte noch einen weiteren Zweck: Es handelte sich nach einem Eintrag auf der letzten Seite wohl um eine Stiftung der Herrschaften von *Wallpurg* und *Zolr* an eine Schwesternschaft, die hierdurch zum Gebet für die Stifter ermahnt wurde (ebd., S. 295f., Nr. 48; ähnlich dürfte die Motivation bei jenem Exemplar sein, das ein Ritter von Stein den Franziskanertertiarinnen in Besselich geschenkt hat (siehe ebd., S. 298, Nr. 54).

⁵² Hi (MAYER: Die ‚Vulgata‘-Fassung [wie Anm. 7], S. 236).

wird man eher von einer Lösung der individuellen Lektüre vom Kirchenjahreszyklus auszugehen haben. Die Ordnung nach dem Kirchenjahr wäre in diesem Falle für den Gebrauchskontext irrelevant.

Grundsätzlich lässt sich, insbesondere in der Verwendung als *lectio*, ein ausgesprochen positives Verhältnis zu Tauler in den Konventen nachvollziehen: Er galt als geistlicher Ratgeber für diejenigen, die sich innerlichen Formen von Frömmigkeit zuwenden sollten. Allerdings wurde er gelegentlich auch als Gefahr wahrgenommen: In einem Druck des Jahres 1498 findet sich der offenbar gegen eine spezifische Form individueller Lektüre gerichtete Eintrag:

*Liebe swöster Jnnge klar lass den taler [Tauler] taler sein. Im evangilio vindstu den Rechten schau da sich mit vleyß ain.*⁵³

HENRIK OTTO, der diese Bemerkung bekannt gemacht hat, hat leider keine klare Datierung angeben können. Die Anrede als Schwester lässt aber – anders als bei einer Warnung vor den *Lutherani* in einem Druck von 1508⁵⁴ – einen noch mittelalterlichen, beziehungsweise altgläubigen Kontext annehmen. Das würde bedeuten, dass hier ohne reformatorische Orientierung das Evangelium selbst in Kontrast zu Tauler gesetzt würde – ja, andere Einträge zeigen, dass man sich im reformatorischen Kontext ausdrücklich positiv auf Luthers Wertschätzung Taulers berufen konnte.⁵⁵ Damit trat der beliebte Autor Tauler in den Dunstkreis eines anderen, nun noch beliebteren Autors ein – zugleich aber stand diese Weise der Nutzung in einer deutlichen Kontinuität zum Leseverhalten des späten Mittelalters.

⁵³ Zit. nach OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 279.

⁵⁴ So deutet OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 304, Nr. 71, wohl zu Recht die Notiz *Lutheranos not[a]* zu dem Satz *Aber die freyen seynd küne vnd mütwillig. vnd streitig vnd vngelassen* (beides zitiert nach OTTO ebd.).

⁵⁵ Siehe OTTO: Tauler-Rezeption (wie Anm. 10), S. 278: *De Taulero Lutherus: Extat vox Tauleri qu[?] anq[uam] non loquitur in terminis scipturae sanctae. Sed alieno & peregrino sermone utitur.*

Heike Sahn

Lesen, vorlesen und aussprechen

Sterbevorbereitung für Laien in niederdeutschen *artes moriendi*

1 Die Popularisierung der *artes moriendi*

Sterbelehren gehören zu den am meisten verbreiteten Texten des späten Mittelalters.¹ Die Popularisierung der *artes moriendi* nimmt ihren Ausgang bei Johannes (Jean) Gerson, der unter dem Eindruck der Pestwellen gefordert hatte,² das Sterben auch ohne geistlichen Beistand abzusichern, indem er im dritten Teil seines auf 1404 datierten «Opus tripartitum» die für ein gutes Sterben notwendigen Handlungen zusammenfasste und die allgemeine Verbreitung seiner Lehre auch an die Laien forderte.³

Dieser Forderung kamen die kirchlichen Institutionen, mit der Erfindung des Buchdrucks aber auch zahlreiche Drucker nach: Gersons «Opus tripartitum» wurde in Handschrift und Druck, auf Latein und in den europäischen Volkssprachen verbreitet,⁴ und Anweisungen für einen guten Tod wurden zum stereotypen Bestandteil von katechetischen Handbüchern.⁵ Im wohl in den 1430er Jahren entstandenen «Speculum artis bene moriendi» werden Gersons Hinweise aufgegriffen und erheblich erweitert, indem die in der Todesstunde befürchteten Anfechtungen beispiel-

1 BERNDT HAMM: Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *Ars moriendi*. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 19 (2004), S. 311–362; INGO REIFFENSTEIN und FRANZ VIKTOR SPECHTLER: Deutschsprachige Sterbebüchlein des 15. Jahrhunderts in Salzburger Handschriften. In: Germanistische Studien. Hg. von JOHANNES ERBEN und EUGEN THURNER. Innsbruck 1969 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd. 15), S. 107–125; CATHERINE O'CONNOR: The Art of Dying Well. New York 1942 [Nachdr. New York 1966]; RAINER RUDOLF: *Ars moriendi*. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens. Köln/Graz 1957 (Forschungen zur Volkskunde. Bd. 39).

2 KLAUS BERGDOLT: Die Große Pest und das Ende des Mittelalters. München 2000; SVEN GROSSE: Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit. Tübingen 1994 (Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 85); PHILIPPE ARIÈS: Geschichte des Todes. München 1982.

3 FIDEL RÄDLE: Johannes Gerson, *De arte moriendi* lateinisch ediert, kommentiert und deutsch übersetzt. In: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift Volker Honemann. Hg. von NINE MIEDEMA und RUDOLF SUNTRUP. Frankfurt a. M. u. a. 2003, S. 721–738. Im Folgenden wird ferner herangezogen das Darmstädter Digitalisat des Heidelberger Drucks der deutschen Übertragung von Gersons «Opus tripartitum» (GW10786): <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-ii-575> (zuletzt aufgerufen am 10.12.2018).

4 Vgl. die Angaben bei Rädle: Gerson (wie Anm. 3).

5 Vgl. NIGEL PALMER: *Ars moriendi* und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter. Mit einer Bibliographie zur ‚Ars moriendi‘. In: Tod im Mittelalter. Hg. von ARNO BORST u. a. Konstanz 1995 (Konstanzer Bibliothek. Bd. 20), S. 313–334, hier S. 316.

haft ausgeführt werden und die Anzahl der dem Sterbenden und seinem Beistand empfohlenen Gebete deutlich zunimmt. Auch das «Speculum» findet massenhafte Verbreitung, ebenso wie die in die 1460er Jahren entstandene «Bilder-ars moriendi», die zwar das «Speculum» voraussetzt, den Fokus nun aber in erster Linie auf die Ausgestaltung möglicher Anfechtungen in der Sterbestunde legt.⁶

⁶ Zu Entstehung und Überlieferung der *artes moriendi* des späten Mittelalters vgl. MARK CHINCA: Innenraum des Selbst, Innenraum des anderen. Zur *Ars moriendi* im 15. Jahrhundert. In: Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium. Hg. von BURKHARD HASEBRINK. Tübingen 2007, S. 355–381; DICK AKERBOOM: ‚Only the image of Christ in us‘ – Continuity and Discontinuity between the Late Medieval *ars moriendi* and Luther’s <Sermon von der Bereitung zum Sterben>. In: Spirituality Renewed. Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion. Hg. von HEIN BLOMMESTIJN u. a. Leuven u. a. 2003 (Studies in Spirituality. Supplement. Bd. 10), S. 209–272; *Ars vivendi – ars moriendi*. 34 der schönsten Andachtsbücher des Mittelalters aus der wohl bedeutendsten Sammlung in deutschem Privatbesitz. Hg. und bearb. von JOACHIM M. PLOTZEK u. a. München 2002; FLORENCE BAYARD: *L’art du bien mourir au XV^e siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas moyen age à la lumière d’un ars moriendi allemand du XVe siècle*. Paris 1999; KARIN SCHNEIDER: *Speculum artis bene moriendi*. In: Verfasserlexikon Bd. 9 (1995), Sp. 40–49; PALMER: *Ars moriendi und Totentanz* (wie Anm. 5); MARTA O. RENGER: *The Cologne Ars moriendi. Text and Illustration*. In: *Boeken in de late Middeleeuwen. Verslag van den Groningse Codicologendagen*. Hg. von J. M. M. HERMANS und KL. VAN DEN KOEK. Groningen 1994, S. 125–140; *Blockbücher des Mittelalters. Bilderfolgen als Lektüre*. Hg. von der Gutenberg-Gesellschaft und dem Gutenberg-Museum. Mainz 1991; HENRY ZERNER: *L’art au mourir*. In: *La Revue de l’Art* 11 (1971), S. 7–30, hier S. 8 mit Diskussion der Forschungslage; INGO REIFFENSTEIN und FRANZ VIKTOR SPECHTLER: *Deutschsprachige Sterbebüchlein des 15. Jahrhunderts in Salzburger Handschriften*. In: *Germanistische Studien*. Hg. von JOHANNES ERBEN und EUGEN THURNER. Innsbruck 1969 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd. 15), S. 107–125; CATHERINE O’CONNOR: *Art of Dying Well* (wie Anm. 1); RAINER RUDOLF: *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*. Köln/Graz 1957 (Forschungen zur Volkskunde. Bd. 39), S. 77–82. Vgl. zur Diskussion der Chronologie von *Speculum*, Blockbuch und Kupferstichfolgen CHINCA: *Innenraum*, S. 360 mit Anm. 17, wonach die seit O’CONNOR anerkannte Datierung der Wellcome-Handschrift um 1450–1455 auf die Zeit ab 1465 zu korrigieren wäre. Die Datierung der Handschrift Wellcome Historical Medical Library MS 49, London, ist auch für PALMER: *Ars Moriendi* (wie Anm. 5), S. 324, ein Grund, von folgender Entstehungsgeschichte auszugehen: „Es spricht alles dafür, [...] dass die <Bilder-ars moriendi>, die in den sechziger Jahren als Prototyp für den ersten xylographischen Druck dienen sollte, um die Mitte des 15. Jahrhunderts als Bildertext entstand und dass diese Bilder, von ihrem Text losgelöst, von mehreren verschiedenen Künstlern aufgegriffen und in neue Überlieferungszusammenhänge gestellt wurden.“ Anders ZERNER: *L’art*, S. 8; RENGER: *The Cologne Ars* (wie Anm. 6), S. 125: „[...]the evidence suggests that the booklets with engraving were completed before the text was added.“ AKERBOOM: ‚Only the Image‘, S. 219: „An important question is that of the relationship between the illustrations and text. Did the illustrations arise independently from the short form of the text [=QS] (or, if one will, were the illustrations originally conceived in the framework of manuscripts of the long text [=CP], out of which they were later taken to be published together with the shorter text?), or are the plates illustrations with the shorter text and designed to be a cohesive whole with it?“ ZERNER, RENGER und AKERBOOM favorisieren vor allem wegen der von ihnen angenommenen gegenüber dem Blockbuch früheren Überlieferung der Bilder in der Wellcome-Handschrift eine vom Medium Blockbuch unabhängige Entstehung. Vgl. dagegen HEIKE SAHM: *Mediale Formatierung. Die ars moriendi des 15. Jahrhunderts im Übergang von der Handschrift zum Druck*. In: *Daphnis* 42 (2013), S. 29–91. Vgl. zur Überlieferung der Blockbücher: NIGEL F. PALMER: *Latein und Deutsch in*

Die *artes moriendi* forcieren die für das späte Mittelalter charakteristische Interi-orisierung der Frömmigkeit, indem sie empfehlen, den Tod rechtzeitig zu bedenken, ja in der «Bilder-ars moriendi» wird diese Empfehlung zugespitzt auf die lebenslange Meditation der Sterbestunde, um dadurch ‚gute‘ bzw. ‚schlechte‘ Gedanken bereits vorab unterscheiden und evozieren bzw. abweisen zu können. Damit haben die *artes moriendi* entscheidenden Anteil an der für das späte Mittelalter vielfach beobachteten Dramatisierung des Todes.⁷ Denn wenn sich das Sterben auch durch Meditation und Kontemplation vorbereiten lässt, kann nach Ausweis der Sterbelehren dann in der Todesstunde der eine falsche Gedanke doch noch zum Verlust des Seelenheils führen. Das heilswirksame Sterben wird zum „Nadelöhr“,⁸ wenn der Teufel dem Sterbenden gegen seinen Willen Gedanken in sein Herz werfen kann⁹ oder wenn die Todesstunde als Situation imaginiert wird, in der das Schwert über dem Sterbenden, die Verdammnis unter ihm, die Sünden vor und die bösen Geister hinter ihm warten.¹⁰ Mit dem Entwurf solcher Szenarien tragen die *artes moriendi* zur Verschärfung der Jenseitsangst bei, die man als Epochensignum des späten Mittelalters vielfach herausgestellt hat.

Die massenhafte Verbreitung der Sterbelehren lässt ein inhärentes Problem erkennen: Wenn im Tod alle gleich sind, gelten die im Zuge des 15. Jahrhunderts kontinuierlich und zunächst vor allem im monastischen Bereich erhöhten Anforde-

den Blockbüchern. In: Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100–1500. Regensburger Colloquium. Hg. von NIKOLAUS HENKEL und NIGEL F. PALMER. Tübingen 1998, S. 310–331; BERNDT HAMM: Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: Ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse. In: DERS.: Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen. Hg. von REINHOLD FRIEDRICH und WOLFGANG SIMON. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Bd. 54), S. 474–509.

⁷ Vgl. CHRISTIAN KIENING: Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit. München/Paderborn 2003; PETER DINZELBACHER: Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn u. a. 1996; DANIEL SCHÄFER: Texte vom Tod. Zur Darstellung und Sinnggebung des Todes im Mittelalter. Göppingen 1995 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik. Bd. 620); UTE MONIKA SCHWOB: Sorge um den ‚guten Tod‘ – Angst vor dem ‚jähem Tod‘. Religiös-moralische Ermahnungen und Reaktionen von seiten der Gläubigen. In: *du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach ‚Stadt und Kultur im Mittelalter‘*. Hg. von MARKUS J. WENNINGER. Friesach 1994 (Schriftenreihe der Akademie Friesach. Bd. 3), S. 11–30.

⁸ HAMM: Nähe (wie Anm. 6), S. 479.

⁹ Vgl. die Angaben in der Sterbelehre «Wo sik ein cristen minsche», S. 351. Der Text wird zitiert nach: Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster. Kritisch hg. von CLEMENS DREES, Werl i. Westf. 1954, S. 351–366, hier S. 351f.: *Id is toweten dat de boze geest sunderliken hatet de lef hebber der hoch gelaueden moder gades vnde mysse horer vnde hilgenn erer; darumme wen he en sus nicht mach schaden so angest he se mit gedanken de me heth de gedanken der mißbedinge. De kan he dem minschen ane sinen dank in sin herte werpen, welker gedanken seer schentlik sint vnde vnerlik wedder de moder gades efte wedder dat hilge sacrament efte wedder etlike hilgen. Darumme is yd noet tho weten wo men den danken schal wedderstaen.*

¹⁰ Vgl. die Angaben in der «Vrokost», fol. cclxxxii.

rungen an ein gutes Sterben prinzipiell für alle Christen, also auch für Laien.¹¹ Diese aber haben in der Regel weder die Zeit noch die Bildung, über den Tod lebenslang zu meditieren und sich gedanklich darauf vorzubereiten. Mit der Popularisierung der *artes moriendi* zum Ende des 15. Jahrhunderts stellt sich für die Seelsorge eine prekäre Frage: Wenn das ‚Nadelöhr‘ zum Seelenheil selbst für die Geistlichen kaum noch zu passieren ist, um wieviel höher ist die Gefahr, das Seelenheil in der letzten Stunde noch zu verlieren, dann für Laien?

Im Folgenden soll danach gefragt werden, wie die asymmetrischen Chancen von Laien und Geistlichen in den pragmatischen Anleitungen der niederdeutschen *artes moriendi* zu Gebet und Introspektion reflektiert und so modifiziert werden, dass sie – bei aller Zuspitzung der Anforderungen – die Erlösungsmöglichkeit prinzipiell für alle Christen, Geistliche und Laien, offen halten.

2 Forschungslage

Die Erforschung der *artes moriendi* des späten Mittelalters hat sich in den letzten Jahren auf die am meisten verbreiteten Werke konzentriert. Die Wissensbestände von Gersons «Opus tripartitum»¹² fließen in das daneben ab den 1430er Jahren handschriftlich nachweisbare «Speculum artis bene moriendi» ein.¹³ Das «Speculum» wiederum erfährt in der «Folio-Bilder-ars moriendi» in den 1460er Jahren eine spezifische Umarbeitung zum Blockbuch, in dem die fünf Anfechtungen zentral abgehandelt und die anderen Teile des «Speculum» nur knapp angesprochen werden. Das Folio-Blockbuch wird einerseits zum Octav-Blockbuch mit Gebetstexten aus dem «Speculum» weiter entwickelt¹⁴ und ist andererseits seit 1475 auch im Inkunabeldruck nachweis-

11 Vgl. zu den Folgen der Etablierung der Sterbekünste für Laien auch KLAUS SCHREINER: Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens. Sterbekunst im Spiegel spätmittelalterlicher Legendenbildung. In: Tod im Mittelalter. Hg. von ARNO BORST u.a. Konstanz 1993 (Konstanzer Bibliothek. Bd. 20), S. 261–312, hier S. 288; vgl. auch PALMER: *Ars moriendi* (wie Anm. 5), S. 319, über den Adressatenkreis des «Speculum artis bene moriendi», in dem verlangt werde, „daß die Laien sich angesichts des Todes wie Priester verhalten sollen.“ Zum Begriff des Laien vgl. GEORG STEER: Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert. In: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981. Hg. von WALTER HAUG u.a. Heidelberg 1983, S. 354–367.

12 Die Datierung nach Rädle: Gerson (wie Anm. 3).

13 SCHNEIDER: *Speculum* (wie Anm. 6).

14 PALMER: *Ars moriendi* (wie Anm. 5); SAHM: *Mediale Formatierung* (wie Anm. 6); RAINER RUDOLF: *Bilder-Ars moriendi (Ars moriendi cum figuris)*. In: *Verfasserlexikon*, Bd. 1 (1978), Sp. 862–864, hier Sp. 863f. Zum Vergleich wurde im Folgenden das von der Bayerischen Staatsbibliothek München zur Verfügung gestellte Digitalisat des Leipziger Drucks von 1493 (GW 02582) herangezogen: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00025107/images/index.html> (zuletzt aufgerufen am 1.1.2019).

bar.¹⁵ Die genannten drei Texte werden in die Volkssprachen übertragen, und auch Gersons «Opus tripartitum» und das «Speculum» gelangen in den Druck;¹⁶ diese *artes moriendi* werden auch im 16. Jahrhundert zunächst noch weiter verbreitet, ehe sie von den reformatorischen Sterbelehren weitgehend abgelöst werden.¹⁷

Die breite Wirkungsgeschichte der *ars moriendi* ist nicht nur an diesen wenigen, als zentral verstandenen Werken abzulesen. Doch finden weitere Sterbebüchlein wie das «Büchlein vom sterbenden Menschen» (GW M25594–25598) oder das «Tractetlein von dem sterbenden Menschen» (GW M4401)¹⁸ selten Beachtung, auch weil es zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum möglich erscheint, die Relation dieser *artes moriendi* zu den eben genannten, im Einzelfall als Vorlagen verwendeten Texten genau zu bestimmen.¹⁹ Elementare Bausteine wie die Anselmischen Fragen, die fünf Anfechtungen oder die Bernhardsverse sind in fast allen *artes moriendi* nachweisbar, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung, Anordnung und Ergänzung von Instruktionen.²⁰ Aufgrund des in weiten Teilen immer wieder identischen Fundus an

15 RUDOLF: Bilder-Ars moriendi (wie Anm. 14), hier Sp. 862. Ebd., Sp. 863 die Einschätzung Rudolfs, dass der Text der «Bilder-ars moriendi» „wesentlich älter“ sei als das Blockbuch; diese Auffassung vertritt Rudolf auch in seiner Monographie. RUDOLF: Ars moriendi (wie Anm. 6); vgl. die Diskussion zur Datierung von «Speculum» und «Bilder-Ars moriendi» in Anm. 6.

16 Zur Überlieferung in Druck und Blockbuch vgl. die Angaben des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke (www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de) zu den Nummern 2571–2635; zur handschriftlichen Überlieferung vgl. die Angaben bei RUDOLF: Ars moriendi (wie Anm. 6) und REIFFENSTEIN und SPECHTLER: Sterbebüchlein (wie Anm. 6), sowie die einzelnen Beiträge im «Verfasserlexikon».

17 VOLKER LEPPIN: Preparing for Death. From the Late Medieval *ars moriendi* to the Lutheran Funeral Sermon. In: Preparing for Death, Remembering the Dead. Hg. von TARALD RASMUSSEN und JON ØYGARDEN FLÆTEN, Göttingen 2015 (Refo 500 Academic Studies. Bd. 22), S. 9–23; CLAUDIA RESCH: Reforming Late Medieval *ars moriendi*: Changes and Compromises in Early Reformation Manuals for Use at the Deathbed. In: ebd., S. 153–172; LUISE SCHOTTROFF: Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. Göttingen u. a. 2012, ebd., S. 107–135 eine Bibliographie der *artes moriendi* des 16. Jahrhunderts; vgl. auch AUSTRA REINIS: Reforming the Art of Dying. The *ars moriendi* in the German Reformation (1519–1528). Aldershot 2007 (St. Andrews Studies in Reformation History).

18 Vgl. KARIN SCHNEIDER: Tractetlein von dem sterbenden Menschen. In: Verfasserlexikon, Bd. 9 (1995), Sp. 996. Eine Ausgabe fehlt. Im «Verfasserlexikon» werden zwei Druckausgaben genannt: 1. Memmingen [A. Kunne um 1505?], 4° 28 Bll. und 2. eine erweiterte Fassung Nürnberg, J. Weißenburger 1509, 4° 30 Bll. Der Druck GW 4401 (Memmingen, Kunne 1497) wird in diesem Artikel nicht angeführt.

19 Freilich werden viele dieser weniger bekannten Texte in den etablierten Zusammenstellungen von *artes moriendi* durchaus angeführt, so bei O'CONNOR: Art of Dying Well (wie Anm. 1); RUDOLF: Ars moriendi (wie Anm. 6) und FRANZ FALK: Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520. Köln 1890 [Nachdr. in 800 Exemplaren Heidelberg 1969] (Beiträge zur Geschichte des Buch- und Kunstantiquariats. Bd. 4).

20 Zu den Anselmischen Fragen, die deutlich früher zu datieren sind als die *artes moriendi*, vgl. die Edition: BALTHASAR FISCHER: Ars moriendi. Der Anselm von Canterbury zugeschriebene Dialog mit einem Sterbenden. Ein untergegangenes Element der Sterbeliturgie und der Sterbebücher des Mittelalters. In: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hg. von HANSJAKOB BECKER u. a. Bd. 2. St. Ottilien 1987 (Pietas liturgica. Bd. 4), S. 1363–1370.

„Formstücken“²¹ ist es nicht leicht, die Texte nach einem verlässlichen Prinzip als Redaktion, Fassung, Bearbeitung oder neuen Text zu klassifizieren. Die Frage, wie mit der Varianz vor allem des «Speculum», aber auch nachfolgender *ars moriendi*-Texte umzugehen sei, wird in der Forschung ganz unterschiedlich beantwortet.²² Rainer Rudolf unterscheidet die Texte nach den Incipits.²³ Dies ist aber gerade bei den deutschen Übersetzungen ein fehleranfälliges Verfahren, wie Karin Schneider in Hinblick auf die deutschen «Speculum»-Übertragungen festhält:

Manche der von Rudolf unterschiedenen Übersetzungen sind eher als vorläufige Gruppen zu bezeichnen, innerhalb derer die handschriftlichen Texte oft beträchtlich variieren. Eine vollständige Sichtung der Überlieferung und eine detaillierte Untersuchung der diversen Verdeutschungen, die sich z. T. als Bearbeitungen und Kontaminationen erweisen, steht bisher noch aus.²⁴

Schneider trifft in ihren Artikeln zu den *artes moriendi* im «Verfasserlexikon» Unterscheidungen nach dem Grad der Bearbeitung des «Speculum» (in den Artikeln werden Wortlaut, Zusätze und abweichende Anordnung genannt), die im Einzelfall naturgemäß anfechtbar sind. So ordnet sie den «Spiegel des kranken und sterbenden Menschen» den Bearbeitungen des «Speculum» zu, auch wenn dessen Umfang seine mutmaßliche Vorlage offensichtlich deutlich übertroffen hat.²⁵ Dagegen werden «Des Sterbenden Anfechtungen» und das «Tractetlein von dem sterbenden Menschen» als eigene Werke ausgewiesen, obwohl auch hier die weitgehende Orientierung am «Speculum» nicht zur Diskussion steht.²⁶ Der die Vorlage kürzende Esslinger Druck des

21 Der Begriff nach RUDOLF: *Ars moriendi* (wie Anm. 6).

22 Zur Problematik fehlender Textstabilität in der sog. Gebrauchsliteratur vgl. WERNER WILLIAMS-KRAPP: Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000), S. 1–21; vgl. allgemein zu Fragen der Varianz KARL STACKMANN: Die Edition – Königsweg der Philologie? In: Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte. Hg. von KURT GÄRTNER und ROLF BERGMANN. Tübingen 1993 (Beihefte zu Editio. Bd. 4), S. 1–18; DERS.: Neue Philologie? In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hg. von JOACHIM HEINZLE, Frankfurt a. M. 1993, S. 398–427; DERS.: Autor – Überlieferung – Editor. In: Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie. Freiburger Colloquium 1997. Hg. von ECKART C. LUTZ, Freiburg/Schweiz 1998 (Scrinium Friburgense. Bd. 11), S. 11–32.

23 RUDOLF: *Ars moriendi* (wie Anm. 6), S. 119–127.

24 SCHNEIDER: *Speculum* (wie Anm. 6), Sp. 41f.

25 SCHNEIDER: *Speculum* (wie Anm. 6), Sp. 46; der Druck GW 5690 im Octavformat, in dem sich der «Spiegel» an Peuntners «Büchlein von der Liebhabung Gottes» anschließt, gibt dem «Spiegel» mehr als 50 Bll. Raum, während der Umfang des (verschollenen?) volkssprachigen «Speculum»-Drucks GW 0261410 im selben Format mit 42 Bll. angegeben wird.

26 KARIN SCHNEIDER: Des Sterbenden Anfechtung durch den Teufel. In: Verfasserlexikon, Bd. 9 (1995), Sp. 301f., hier Sp. 301: Dieser Text gehe auf das «Speculum» zurück, „doch ist die Ausführung dieser Punkte eigenständig, durch eingeschobene Exempel erweitert und stimmt nicht mit dem Wortlaut des «Speculum» überein.“ SCHNEIDER: *Tractetlein* (wie Anm. 18), Sp. 996: dieser Text sei eine „eigene Kompilation“, weil Anfechtungen und Fragen an den Sterbenden „größtenteils in abweichender

«Speculum» (O261420N, ehemals O2580) wird bei den Bearbeitungen hingegen nicht aufgeführt.²⁷ Die im «Verfasserlexikon» vorgeschlagenen Zuordnungen sind also je nach Fragestellung auf ihre Belastbarkeit hin zu prüfen. Denn die Feststellung Fidel Rädles, dass Gersons «Opus tripartitum» in der Drucküberlieferung „ganz ungewöhnlich stabil geblieben ist“,²⁸ lässt sich zwar auf die klassische «Bilder-ars moriendi», nicht aber auf das «Speculum» und weitere Folgetexte ausdehnen.

Auch die mit den *artes moriendi* verknüpften Autornamen haben einen geringen Beweiswert. Weder Nikolaus von Dinkelsbühl noch Hans Münzinger oder Dietrich Kolde gelten heute unumstritten als Autoren der mit ihrem Namen in der Überlieferung immer wieder verknüpften Texte.²⁹ Johannes Gerson wird auch in Texten als zentrale Referenz genannt, die allenfalls mittelbar auf ihn zurückgehen.³⁰ Die Unsicherheit in Autorschafts-Fragen wird dadurch verstärkt, dass *artes moriendi* mitunter als Bestandteile von Kompilationen gedruckt werden. Soll man nun annehmen, das im Anhang der Lübecker Gruppe des «Kerstenen spiegel» enthaltene «Testament» sei von Kolde verfasst, auch wenn es wiederholt separat und ohne dessen Autornamen gedruckt wird?

Ohnehin ist der Umgang mit Kompilationen schwierig und medienabhängig verschieden: Die handschriftlich überlieferten *artes moriendi* werden im «Verfasserlexikon» mit eigenen Artikeln ausgewiesen, auch wenn sie planvoll in einen umfassenden Überlieferungszusammenhang integriert sind.³¹ Bei den Drucken hingegen erhalten etwa «Vorsmack unde vrokost» und «Testament» keine eigenen Einträge, obwohl diese im Rahmen von Kompilationen und als separate Druckwerke überliefert sind. Im «Gesamtkatalog der Wiegendrucke» werden konsequent die jeweiligen Druckwerke unter ihrem Titel angeführt; das «Testament» wird also nur dann eigens angeführt, wenn es als Separatum gedruckt wird.³² Das bringt mit sich, dass die in

Ausführung“ enthalten seien; von diesen beiden neuen, auf das «Speculum» zurückgeführten Textzeugnissen unterscheidet SCHNEIDER: Speculum (wie Anm. 6), dann zunächst (in aller eingeräumten Vorläufigkeit) die deutschen Fassungen nach Rudolf (Sp. 41–45) und die Bearbeitungen (Sp. 46–48).

27 SCHNEIDER: Speculum (wie Anm. 6), Sp. 45f. Im Folgenden ist das Stuttgarter Digitalisat dieser gekürzten Fassung des «Speculum» verwendet worden: http://digital.wlb-stuttgart.de/sammlungen/sammlungliste/werksansicht/?no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=452&tx_dlf%5Bpage%5D=1 (zuletzt aufgerufen am 1.1.2019).

28 RÄDLE: Gerson (wie Anm. 3), S. 725.

29 Vgl. zur Autorschafts-Diskussion SCHNEIDER: Speculum (wie Anm. 6), Sp. 41; zu Fragen der Verfasserschaft vgl. auch PALMER: Ars moriendi (wie Anm. 5), S. 318.

30 Vgl. «Wo sik ein cristen minsche», S. 359: *vnde na der lere parisiensi*, ebd. S. 364: *De werdige doctor Johannes gersonis de dar ein canzeler was to pariß vnde vornemlik lerer der hilgen schrift leret vns*.

31 Eine Handschrift und deren Programm diskutiert CHRISTIAN SCHMIDT: Gefahrensinn um 1500. Das Ars moriendi-Programm der Handschrift Hamburg, SUB, cod. Conv. 12. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 140 (2018), S. 74–106; vgl. auch die Angaben zur handschriftlichen Überlieferung der jeweiligen *artes moriendi* in den Artikeln von SCHNEIDER (wie Anm. 6 und 18).

32 Die Einzeldrucke des Testaments: GW M43995 und GW M43996; die Angaben zum Anhang zu Kolde des «Kerstenen spiegel» bei Drees (wie Anm. 9), S. 69*.

Textkompilationen enthaltenen *artes moriendi* im GW nicht eigens erfasst sind, so zum Beispiel der in den Drucken an das «Büchlein von der Liebhabung Gottes» angehängte «Spiegel des kranken und sterbenden Menschen» (GW 05688, GW 05689, GW 05690, GW 05691).³³ Diese und weitere in Stundenbücher, Laien- oder Tugendspiegel integrierten Abschnitte zur Sterbekunst sind bislang nicht systematisch erfasst oder ediert und (nur im Ausnahmefall) auf die durch die Integration in einen größeren Werk- bzw. Gattungszusammenhang jeweils spezifische Funktion hin befragt worden.

Hinzu kommt, dass Ordnungsversuche der *artes moriendi* auch dort noch variantenreich unterlegt sind, wo die konventionelle Identifikation als ‚Werk‘ vorgenommen werden kann, also etwa bei der frühen Drucküberlieferung der «Bilder-ars moriendi». Denn nicht alle Drucke, die in den Nachschlagewerken unter diesem Titel geführt werden, lassen sich als identisches Werk verstehen. So führt der «Gesamtkatalog der Wiegendrucke» unter den „Ausgaben mit dem ursprünglichen Text“³⁴ einige niederländische Drucke an.³⁵ Diese Drucke erreichen aber ein Vielfaches des ursprünglichen Umfangs.³⁶ In diesen Fällen wird der Werktitel der «Bilder-ars moriendi» beibehalten, obwohl dieser Titel nur einen Bruchteil des damit benannten Druckwerks abbildet.

Vor diesem Hintergrund einer unzureichenden Texterschließung stehen die folgenden Überlegungen unter dem Vorbehalt, dass ihnen ein Teilcorpus zugrunde liegt, dessen Verortung im Rahmen der Gesamtüberlieferung zum gegenwärtigen Zeitpunkt unklar ist.

3 Niederdeutsche Sterbelehren im Inkunabeldruck

Die hier zugrundegelegte Textauswahl beinhaltet die im Druck erschienenen niederdeutschen *artes moriendi* und damit ein Corpus weithin unbeachteter Texte.³⁷ Auch

³³ Dass der «Spiegel der kranken und sterbenden Menschen» auch in der Lübecker Ausgabe (Arn-des 1497) enthalten sei, nach SCHNEIDER: Speculum (wie Anm. 6), Sp. 46.

³⁴ Zum Beispiel die deutschen Drucke aus Leipzig GW 2581–2583, 261420N.

³⁵ Zum Beispiel die niederländischen Drucke GW 2631 und 2632; die niederländischen Drucke GW 02594, GW 02595, GW 02596 werden als Ausgaben mit dem ‚ursprünglichen Text‘ geführt.

³⁶ Der Umfang der Leipziger Drucke der «Bilder-ars moriendi» (wie Anm. 34) wird im «Gesamtkatalog der Wiegendrucke» mit 16 Bll. angegeben, während die ebenfalls im Quartformat gedruckten niederländischen Inkunabeln einen erheblich größeren Umfang haben GW 02594 (168 Bll.), GW 02595 (90 Bll.), GW 02596 (84 Bll.). Alle Angaben unter den entsprechenden GW-Nummern von www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de.

³⁷ Zwar sind auch die hochdeutschen Texte nicht ediert, doch ist der Forschungsstand zu den mittelniederdeutschen *artes moriendi* insgesamt noch weniger befriedigend, was bei der Forschungslage der mittelniederdeutschen Literatur nicht überraschen kann, vgl. die Angaben bei JÖRN BOCKMANN: Zur Situation des Niederdeutschen an (nord-)deutschen Universitäten. Eine mediävistische Stellungnahme. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 64,3: Mittelniederdeutsche Literatur (2017), S. 302–306; DERS.: Das Repertorium mittelniederdeutscher Literatur (RMNL). Eine Projektskizze. In: Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 122,2 (2015), S. 116–122;

hier markiert Gerson den Anfang: Der erste nachgewiesene niederdeutsche Druck einer *ars moriendi* ist der nur fragmentarisch erhaltene Kölner Druck von Gersons «Opus tripartitum» aus dem Jahr 1478.³⁸ Dieser Druck erscheint rund zehn Jahre nach den ersten hochdeutschen und lateinischen Drucken.³⁹

Von der «Bilder-ars moriendi» ist keine niederdeutsche Fassung bekannt, doch wird sie auf Deutsch und auf Latein wiederholt in Köln, Leipzig und den Niederlanden gedruckt und von hier aus vermutlich auch über den Buchhandel in den norddeutschen Raum vermittelt, wie dies für andere Druckwerke nachgewiesen ist.⁴⁰ Als erste niederdeutsche Übertragung des «Speculum» im Druck erscheint der «Spiegel des kranken und sterbenden Menschen». Diese hochdeutsche Fassung des «Speculum» ist zuerst in Augsburg 1483 zusammen mit Thomas Peuntners «Büchlein von der Liebhabung Gottes» in den Druck gelangt und wird in Lübeck im Jahr 1497 auf Niederdeutsch (GW 05691) nachgedruckt.

Dass dieser Druck durch die bekannte niederdeutsche Übertragung des Dietrich Engelhus beeinflusst ist, ist unwahrscheinlich, weil der Lübecker Drucker die Kombination beider Texte aus der hochdeutschen Vorlage beibehält. Demnach würde es neben der niederdeutschen Übertragung des «Speculum» durch Dietrich Engelhus mindestens eine weitere geben.⁴¹ Die handschriftliche Überlieferung der mit dem Namen Engelhus in der Forschung verknüpften Sterbelehren ist ungeklärt,⁴² aber es zeichnet sich ab, dass diese *artes moriendi* auf Niederdeutsch zumindest teilweise auf Abschriften der im Folgenden zu besprechenden Drucke zurückgehen.⁴³ Es ist zu

CORDELIA HESS: *Social Imagery in Middle Low German: Didactical Literature and Metaphorical Representation 1470–1517*. Leiden/Boston 2013; JAN GOOSSENS: Über das Niederdeutsche und seine Erforschung. In: *Zur Wissenschaft vom Niederdeutschen. Beiträge zu einem Fachjubiläum und Dokumentation eines Kapitels germanistischer Fachgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen*. Hg. von DIETER STELLMACHER. Neumünster 2005 (Name und Wort. Bd. 16), S. 31–42; FRIEDERIKE VOSS: Das mittelniederdeutsche Narrenschiff (Lübeck 1497) und seine hochdeutschen Vorlagen. Köln u. a. 1994 (Niederdeutsche Studien. Bd. 41); BRIGITTE DERENDORF: Über den Stellenwert der Frühdrucke in der niederdeutschen Literaturgeschichtsschreibung. In: *Niederdeutsches Wort* 28 (1988), S. 11–23.

38 GW 10795; laut GW ist derzeit kein Digitalisat verfügbar. Vgl. die Angaben bei HESS: *Imagery* (wie Anm. 37), S. 384, wonach „29 small fragments“ erhalten sind.

39 Die Gerson-Rezeption im Norden ist bislang nicht erforscht. HERBERT KRAUME: *Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption*, München 1980, konzentriert sich auf die hochdeutschen Übertragungen.

40 HESS: *Imagery* (wie Anm. 37), S. 31–78, zum Einfluss der niederländischen auf die niederdeutsche Druckproduktion; vgl. zum Nachweis, dass die niederdeutsche *ars moriendi* «Von dem steruenden mynsschen» die Kenntnis der «Bilder-ars moriendi» voraussetzt, wiederum SCHMIDT: *Gefahrensinn* (wie Anm. 31), S. 88.

41 Anders DIETER BERG und FRANZ JOSEF WORSTBROCK: Engelhus, Dietrich. In: *Verfasserlexikon*, Bd. 2 (1980), Sp. 556–561, hier Sp. 559.

42 Vgl. SCHMIDT: *Gefahrensinn* (wie Anm. 31), S. 84 mit Anm. 43 zum Stand der Forschung.

43 Die Handschrift HAB Wolfenbüttel, Helmst. 1308 enthält das «Testament»; HAB Wolfenbüttel, Aug. 19.26 enthält eine Abschrift der «Vrokost»; die Handschrift Cod. Conv. XII aus der UB Hamburg

hoffen, dass die von Hiram Kümper im Jahr 2006 angekündigte Ausgabe der Übertragung des «Speculum» durch Engelhus die Überlieferungslage neu vermessen wird.⁴⁴

Das im «Speculum» vermittelte Wissen fließt auch in die übrigen niederdeutschen Texte ein. Berücksichtigung finden hier:

3.1 Dietrich Kolde: «Kerstenen spiegel»

Unter dem Namen des berühmten Geistlichen Dietrich Kolde von Osnabrück sind verschiedene Ausführungen zum guten Sterben überliefert. Als sein Beitrag anerkannt werden im Folgenden lediglich die Passagen zum Sterben, die in Koldes «Kerstenen spiegel» enthalten sind, also die Kapitel 41 bis 46. Diese Kapitel bieten keine systematische oder in sich geschlossene Sterbelehre, aber sie teilen eine Reihe von Anweisungen und Motiven mit den anderen hier zu besprechenden *artes moriendi*. Clemens Drees geht davon aus, dass die ersten 46 Kapitel des Textes tatsächlich auf Kolde zurückgehen, dagegen bezweifelt de Troeyer im «Verfasserlexikon», ob die auf das 40. Kapitel folgenden Kapitel (41–46) noch zu Koldes Text gehören: „Die anschließenden Kapitel wirken wie Einschübe: Marias Mantel, der uns bedecken soll in der Not des Todes (gehört eigentlich bereits zur *Ars moriendi*), über die Salvator-Bruderschaft und die Bruderschaft unserer lieben Frau (Rosenkranzbruderschaft) mit langen Gebetsreihen. 3. Die Lehre vom christlichen Sterben.“⁴⁵ Da die Frage der Urhebererschaft hier sekundär ist und die Drucke in den Niederlanden und Norddeutschland diese Kapitel unter dem Namen Koldes verbreiten,⁴⁶ werden diese Abschnitte im Folgenden als Sterbelehre des «Kerstenen spiegels» mit behandelt. Zu Grunde gelegt wird der von Drees hergestellte Text,⁴⁷ der in den hier interessierenden Passagen mit dem Lübecker Druck von 1498–1499 (GW 07418) abgeglichen wurde.⁴⁸

Diese *ars moriendi* in nur drei Kapiteln greift einzelne Aspekte aus der *ars moriendi*-Tradition auf: Auf die Überschrift (*Dat xliiij. Ca. wo men steruen schal de vruchtbarreste lere de vp der erden wesen mag*) folgt zunächst die Forderung, das Glaubens-

enthält eine (Teil-) Abschrift des Traktats «Van dem steruende mynsschen». Der Zusammenhang mit den weiteren Überlieferungen wird bei SCHMIDT: Gefahrensinn (wie Anm. 31) nicht hergestellt.

44 HIRAM KÜPER: *Dat Sterfboec*. Werkstattskizzen zur Edition der niederdeutschen *Ars moriendi*-Bearbeitung des Dietrich Engelhus. In: *Archiv-Nachrichten Niedersachsen* 10 (2006), S. 128–132.

45 BENJAMIN DE TROEYER: Kolde (Colde; Kolde), Dietrich, von Osnabrück, von Münster. In: *Verfasserlexikon*, Bd. 5 (1985), Sp. 19–26, hier Sp. 20–22.

46 Zur Drucküberlieferung vgl. DREES: *Christenspiegel* (wie Anm. 9), S. 15*–90*.

47 Der Text des «Kerstenen spiegels» nach DREES: *Christenspiegel* (wie Anm. 9), S. 29–321. Keine Berücksichtigung findet der sog. ‚Vorläufer‘, dessen Druckort und -jahr unklar sind. Der Text ist ebenfalls abgedruckt in der Ausgabe von DREES: *Christenspiegel* (wie Anm. 9), S. 1–27.

48 Verfügbar über das Digitalisat der Staatsbibliothek Berlin: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN789433451&PHYSID=PHYS_0001&DMDID= (zuletzt aufgerufen am 1.1.2019).

bekenntnis zu sprechen *in düdesch myt andacht* (48^v), dann weitere Gebete, die aus der *artes moriendi*-Tradition bekannt sind. Das 45. Kapitel enthält den (ebenfalls weit verbreiteten) Abschnitt über die Verwunderung des Teufels (Bernhard zugeschrieben). Im 46. Kapitel werden Anzeichen aufgeführt, an denen man einen guten Christen erkennen soll; in diesem Abschnitt wird empfohlen, die Passion Christi oft zu erinnern. Dieses Kapitel wird abgeschlossen durch den in anderen niederdeutschen *artes moriendi* ebenfalls enthaltenen Spruch ‚Mich wundert...‘.

Der «Kerstenen spiegel» ist ein typisches katechetisches Handbuch, das neben anderen Wissensbeständen zur christlichen Lebensführung Hinweise zum christlichen Sterben aufnimmt.

3.2 «Wo sik ein cristen minsche»

Unter die aus ‚stilistischen Gründen‘ nicht von Kolde verantworteten Anhänge rechnet Drees eine weitere *ars moriendi* mit dem Incipit *Wo sik ein cristen minsche holden scal tegen de boszen lasterlike gedanken der blasphemie effte mißbedinge*.⁴⁹ Dieser Text, der in den Lübecker Drucken an den «Kerstenen spiegel» angeschlossen ist, wird im Folgenden ebenfalls nach Drees zitiert.⁵⁰ Als Koldes Text kann er nicht nur aus stilistischen Gründen ausgeschlossen werden. Es handelt sich bei diesem Passus um einen Ausschnitt aus der niederdeutschen Übertragung der «Himmlichen Fundgrube» des Johannes von Paltz, die 1491–1492 ein erstes Mal auf Niederdeutsch bei Simon Koch in Magdeburg im Druck erscheint und zwei weitere Auflagen in Leipzig (1503) und in Köln (1512) erlebt.⁵¹

Dieser Abschnitt folgt in den Lübecker Drucken des «Kerstenen spiegels» auf ein Register (S. 351), dessen erste vier Kapitel die Inhalte der zweiten, dritten und vierten Predigt der «Himmlichen Fundgrube» wiedergeben, wenn auch die jeweiligen Überschriften der Abschnitte nicht völlig zur Deckung kommen: Auf die Behandlung der Anfechtungen folgt der Hinweis auf die Zusage der Vergebung, der dritte Abschnitt lehrt, wie man *kunstliken vnde fruchtbarliken* sterben kann, der vierte Abschnitt behandelt die acht Nutzen der Letzten Ölung. Darauf folgen im «Kerstenen Spiegel» noch die ‚wahrhaftigen Worte‘ nach Gerson, die im Folgenden mitsamt ihrem Pro- und Epilog als Bestandteil der Sterbelehre «Wo sik ein cristen minsche» aufgefasst werden.

⁴⁹ DREES: Christenspiegel (wie Anm. 9), S. 69*.

⁵⁰ Der Text bei DREES: Christenspiegel (wie Anm. 9), S. 351–366.

⁵¹ Vgl. die Angaben zur niederdeutschen Drucküberlieferung nach: JOHANNES VON PALTZ: Werke. Bd. 3: Opuscula. Hg. und bearb. von CHRISTOPH BURGER u. a. Berlin/New York 1993 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen. Bd. 4), S. 181–183. Ein Hinweis auf die im Druck des «Kerstenen spiegels» enthaltene Parallelüberlieferung von Textteilen fehlt. Der niederdeutsche Text der «Hemmelschen funtgrove» ebd., S. 254–284, die hier interessierende Passage umfasst den Text der zweiten bis vierten Predigt, S. 274–284.

3.3 «Van dem steruende mynsschen unde dem gulden selen troste»

Der «Gesamtkatalog der Wiegendrucke» weist für diesen Text zwei Ausgaben nach, nämlich den Lübecker Druck von 1489 (GW M 4399710) und den Magdeburger Druck von 1491 (GW M 43998).⁵² Der Traktat gliedert die Sterbelehre in 15 Kapitel und setzt «Speculum» und «Bilder-ars moriendi» voraus. Das Predigtmärlein des «Speculum» ist, wenn auch modifiziert, enthalten. „Das Schlußkapitel bringt unter anderen Fürbitten ein als *Der gulden selentroest* bezeichnetes siebenteiliges Seelengebet zur Passion Christi, das unter diesem Titel auch einzeln in niederdeutschen Handschriften überliefert ist.“⁵³

3.4 «Vorsmack unde vrokost des hemmelschen paradises»

Der Traktat «Vorsmack unde vrokost» enthält neben einem Passus zur Passion und einem Abschnitt zur Beichte in seinem mittleren Teil eine *ars moriendi*. Im «Verfasserlexikon» wird die «Vrokost» nicht mit eigenem Eintrag geführt, sondern als Bestandteil eines umfassenderen Werkes, nämlich des «Spiegel der Tugenden», einer 1485 in der Lübecker Offizin von Gothan gedruckten Kompilation von katechetischen Texten behandelt.⁵⁴ Die «Vrokost» ist jedoch genauso wie die anderen Teile dieses Tugendspiegels auch isoliert bzw. in anderen Kompilationen handschriftlich und im Druck überliefert.⁵⁵ Sie enthält drei Teile, nämlich im ersten Anleitungen zur Passionsmedi-

52 Anders gibt KARIN SCHNEIDER: Van dem stervende mynsschen unde dem gulden selen troste. In: Verfasserlexikon, Bd. 9 (1995), Sp. 313f., hier Sp. 313, an, dass der Text nur in einer Inkunabel, dem Magdeburger Druck von Simon Koch, überliefert sei, der hier in das Jahr 1486 datiert wird (18 Bil. 4^o, nach BC 347); der GW datiert den Druck auf das Jahr 1491. Nach dem Digitalisat der Berliner Staatsbibliothek des Magdeburger Drucks wird der Text im Folgenden zitiert: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN6542235X&PHYSID=PHYS_0001&DMDID= (zuletzt aufgerufen am 1.1.2019; hier die Datierung des Magdeburger Drucks auf das Jahr 1489). Vgl. zum Text auch RUDOLF: Ars moriendi (wie Anm. 6), S. 90.

53 SCHNEIDER: Van dem stervende mynsschen (wie Anm. 52), Sp. 313.

54 GUNHILD ROTH: Spiegel der Tugenden. In: Verfasserlexikon, Bd. 9 (1995), Sp. 130–133, hier Sp. 132. Eine Inhaltsangabe des Textes bei RUDOLF: Ars moriendi (wie Anm. 6), S. X–XII.

55 Der Text ist laut GW nicht vor 1481 in Lübeck isoliert gedruckt (GW M29642) unter dem Titel «Vorsmack unde vrokost des hemmelschen paradises, van deme lidende Cristi unde wo de mynsche wol sterven moghe», er ist ferner enthalten im Lübecker Druck der «Horen» von 1485 (GW 13003) und im in Anm. 54 genannten «Spiegel der Tugenden» (GW M43114) von 1485. Hier zitiert nach dem Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek München: <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00034777/images/index.html> (zuletzt aufgerufen am 1.1.2019). Die «Vrokost» ist handschriftlich in der Wolfenbütteler Hs. Helmst. 1067 überliefert. Zeitgleich mit den Fahnen dieses Beitrags erschien der Sammelband: Schriften und Bilder des Nordens. Niederdeutsche Medienkultur im späten Mittelalter. Hg. von MONIKA UNZEITIG, CHRISTINE MAGIN und FALK EISERMANN, Stuttgart 2019 (ZfdA. Beihefte 28)

tation, im zweiten die eigentliche Sterbekunst und im dritten Hinweise zur Beichte. Im Folgenden wird allein der mittlere Teil berücksichtigt. Die «Vrokost» ordnet die Anfechtungen gegenüber der mit dem «Speculum» etablierten Reihenfolge um: Die besonders die Geistlichen gefährdende Anfechtung geistlichen Hochmuts wird als letzte abgehandelt. Diese besondere Akzentsetzung mag vielleicht damit zusammenhängen, dass diese Sterbelehre einen monastischen Gebrauchskontext nahelegt. Als einzige unter den hier behandelten Sterbelehren wendet sich die «Vrokost» in einer dialogischen Lehrsituation an einen ‚lieben Bruder‘⁵⁶ und zeigt damit die funktionelle Ausdifferenzierung der Textsorte auch im niederdeutschen Sprachgebiet an.

3.5 «Testament»

Dieser Text bietet ein auf das Notwendige verkürztes Exzerpt aus den *artes moriendi*, mit dem der Sterbende sich in der Todesstunde absichern können soll. Im «Verfasserslexikon» wird das «Testament» nicht als anonymes Werk, sondern unter den ‚kleinen Schriften‘ Koldes geführt, weil es unter anderem auch im Anhang der Lübecker Gruppe des «Kerstenen Spiegels» gedruckt worden ist.⁵⁷ Der Text ist jedoch auch separat handschriftlich überliefert und 1488 und 1491 wiederholt in Lübeck gedruckt worden.⁵⁸

Die Übersicht über die niederdeutschen Drucke ergibt, dass die niederdeutschen *artes moriendi* zeitlich etwas später anzusetzen sind als die einleitend angeführten hochdeutschen oder lateinischen Textausgaben. Sieht man von der auf 1478 datierten Gerson-Inkunabel ab, sind die übrigen niederdeutschen Beiträge zum Thema frühestens ab 1485 greifbar. Will man nicht davon ausgehen, dass alle diese Texte in früheren Fassungen verloren sind, setzt die niederdeutsche Textproduktion für den Druck rund zehn Jahre später ein als im hoch- und niederländischen Sprachgebiet. Auch in den niederdeutschen *artes moriendi* finden sich Bausteine aus Gersons Text (wie die drei Wahrheiten) oder aus dem «Speculum» (wie die Anfechtungen), und sie beziehen sich wiederholt auf den ‚Meister‘ oder direkt auf Gerson. Doch wie genau diese unterschiedlichen Fassungen der niederdeutschen Sterbekünste von möglichen hochdeut-

mit dem Beitrag von MAI-BRITT WIECHMANN: Der ‚Vorsmak unde vrokost des hemmelschen paradises‘, S. 101–130, der hier nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

56 Diese Anrede wird nicht konsequent verwendet, aber wiederholt, zum Beispiel fol cclxvi: *Su, min leue broder, du bist des nicht seeker*; fol. cclxvii: *Myn leue broder, betrachte*.

57 Der Text als Anhang zum «Kerstenen spiegel» bei DREES: Christenspiegel (wie Anm.9), S. 367–372.

58 Zwei Lübecker Drucke (GW M43995) von 1488 und (GW 43996) von 1491. Der Druck von 1491 ist als Digitalisat der Berliner Staatsbibliothek verfügbar: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkan-sicht?PPN=PPN802506534&PHYSID=PHYS_0001&DMDID= (zuletzt aufgerufen 1.1.2019). Der Text ist auch handschriftlich überliefert, u.a. in der Wolfenbütteler Handschrift HAB 1420 (Helmst. 1308), fol. 1^r–10^v. Die Inkunabel von 1491 (Berlin Inc. 1473) enthält nicht die in der Drees-Ausgabe des «Kerstenenspiegels» enthaltene ‚Beichte‘, d. h. es fehlen dem Druck fast 20% des Textbestandes.

schen oder niederländischen Vorlagen abhängig sind, lässt sich gegenwärtig nicht beantworten.⁵⁹ Jedenfalls vermitteln sich die Impulse aus dem Norden offensichtlich nicht in gleicher Weise in den Süden. Mit Köln ist der südlichste Druckort für Koldes «Kerstenen spiegel» benannt, und auch die anderen niederdeutschen *artes* scheinen nicht in den Süden gewirkt zu haben. Dies hat zur Folge, dass die niederdeutschen *artes* einzelne Textbausteine oder Motive teilen, die bei Gerson, im «Speclum» oder der «Bilder-ars moriendi» nicht zu finden sind. Dazu gehört zum Beispiel das Motiv, dass man sich zu wappnen habe wie ein Stecher mit geistlichem Harnisch,⁶⁰ oder eine Fassung des Spruchs «Mich wundert...», die im «Kerstenen spiegel», in der «Vrokost» und im Traktat «Van dem steruende mynsschen» enthalten ist:

*Dre dynck weeth ick vor waer
De vaken maken myn herte swaer
Dat erste beswaret my minen moeth
Wente ick iummer steruen moth
Dat ander beswaret myn herte seer
Wente ick nicht enweet wanne er
Dat derde beswaret my bouen al
Ick enweet nicht wûr ick hen varen schal.* («Van dem steruende mynsschen», fol. 14^r)⁶¹

Doch welchen Beweiswert haben solche gemeinsamen Fertigteile der Literatur (nach Renate Lachmann)?⁶² Nicht einmal Koldes «Kerstenen Spiegel» ist auf die Frage hin untersucht worden, welche Textteile sich franziskanischem Traditionsgut verdanken und welche als verfassereigene Zutaten gelten könnten; viel weniger gilt dies für die von ihm beeinflussten Lübecker oder Magdeburger Kompilationen, die unter Titeln wie «Bedeboek», «Spiegel der Tugenden», «Spiegel der Laien» usw. manche seiner Textbausteine aufnehmen und in neue Kontexte stellen. – Von einem „großen Durcheinander“ spricht Gunhild Roth in Hinblick auf die hilflosen Versuche der Forschung,

59 Vgl. diese Einschätzung der Forschungslage auch bei HESS: Imagery (wie Anm. 37), S. 58–61; zum Einfluss niederländischer Bücher auf den norddeutschen Literaturbetrieb vgl. JOS M. M. HERMANS: Humanistische Buchkultur. Deutsch-niederländische Kontakte im Spätmittelalter (1450–1520). Münster/Hamburg 1957.

60 Dieses Motiv teilen «Vrokost» und «Van dem steruende mynsschen», vgl. ebd., fol. 10^{r/v}: *Eyn steker schycket sick vppe gud harnesch vnde gude bywesere, de one vorbynden. Beschermet alsus eyn vrunt den anderen in dem leuende, noch mer noed is yd in der lesten noed de seele helpen wapenen mit geistlikem harnesche, wente se moed denne kempen vnde vechten yegen den bosen geyst. Vallet se denne vnde verlust den strijd, se steyt nummer vp to der salicheyt.* Vgl. dieses Bild auch in der «Vrokost», fol. cclxxxvi^{r/v}.

61 Vgl. zum Spruch GERD DICKE: *Mich wundert, das ich so frölich pin.* Ein Spruch im Gebrauch. In: Kleinstformen der Literatur. Hg. von WALTER HAUG und BURGHART WACHINGER. Tübingen 1994 (Fortuna vitrea. Bd. 14), S. 56–90. Der Spruch im «Kerstenen spiegel» bei DREES: Christenspiegel (wie Anm. 9), S. 311.

62 Der Ausdruck nach RENATE LACHMANN: Intertextualität als Sinnkonstitution. Andrej Belyjs «Petersburg» und die ‚fremden‘ Texte. In: Poetica 15 (1983), S. 66–107.

Ordnung in die Textbausteine des «Laienspiegels» zu bringen.⁶³ Diese Schwierigkeiten stellen sich auch bei den *artes moriendi*, denn selbst die unter dem gleichen Werkstitel gedruckten Texte weisen keine Textstabilität auf. So unterscheiden sich die als «Vrokost» identifizierten Texte in GW 13003 und GW M43114 darin, dass in GW 13003 der Abschnitt zum Meineid fast vollständig fehlt, dieser Passus in GW M43114 dagegen einen Umfang von mehreren Seiten hat. Oder das «Testament» ist als Separatum in einer Fassung überliefert (GW 43996), die auf den Abschnitt zur Beichte, der sich nun aber in der Kompilation des «Spiegel der Tugenden» (GW M43114) findet, verzichtet.

Angesichts dieser schwer überschaubaren Ausgangslage kann die Frage nach der spezifischen Textgeschichte der niederdeutschen *artes moriendi* und nach ihrer Relation zu den niederländischen, hochdeutschen und lateinischen *artes moriendi* hier nicht beantwortet werden.⁶⁴ Wenn im Folgenden von den hochdeutschen Vergleichstexten die Rede ist, beziehen sich diese Vergleiche auf die oben vorgestellten, wichtigsten Traktate, nämlich Gersons Sterbelehre, das «Speculum» (in einer im Inkunabeldruck gekürzten Bearbeitung) und den Leipziger Druck der «Bilder-ars moriendi».⁶⁵ Ziel der folgenden Überlegungen ist es nicht, eine niederdeutsche gegen eine hochdeutsche Konzeption von Sterbelehren auszuspielen, sondern am Beispiel der hier ausgewählten niederdeutschen Texte die Frage zu stellen, inwiefern sich in den Anleitungen der Sterbelehren des späten 15. Jahrhunderts Rücksichtnahmen auf die spezifische Situation von Laien finden lassen.

4 Die doppelte Adressierung an Laien und Geistliche

Die niederdeutschen *artes moriendi* entwerfen den Tod wie ihre lateinischen oder hochdeutschen Vorläufer als Stunde der Entscheidung: Der Tod sei *dat alder greselikeste bouen allen greselikesten dingen* («Van dem steruenden mynsschen», fol. 2^v), die Kunst zu sterben schwer (die *alder eddelsten durbaresten kunst, de dar is geheeten eyne kunst aller kunste* «Van dem steruende mynschen», fol. 10^v) und daher lebenslang vorzubereiten (*wurumme is not eynem yewelken minschen, dat he lere wol steruen alse he noch sund is* «Vrokost», fol. cclxiv^v). Deshalb solle man sich die vorliegende Lehre *dupeliken* zu Herzen nehmen («Vrokost», fol. cclxxviⁱ), sie fest ins Gedächtnis einprägen (*sette dat gantz in syne memorien* «Vrokost», fol. cclxxxviⁱ), sich merken (*vakenn lesen by wolmacht, vp dat du id in dinem lastenn deste bet wetest* «Testa-

⁶³ GUNHILD ROTH: Spiegel der Laien. In: Verfasserlexikon, Bd. 9 (1995), Sp. 111–117, hier Sp. 111; vgl. auch HESS: Imagery (wie Anm. 37), S. 52: „All these texts seem to be reprints, abridgments, compilations and combinations of the same materials and topics over and over again.“

⁶⁴ Vgl. eine ähnliche Einschätzung bei SCHMIDT: Gefahrensinn (wie Anm. 31), hier S. 74–78.

⁶⁵ Die *ars moriendi* Gersons wird nach der Edition von RÄDLE (wie Anm. 3) zitiert, das «Opus tripartitum» nach dem in Anm. 3 genannten Digitalisat, das «Speculum» nach dem in Anm. 27 genannten Digitalisat und die «Bilder-ars moriendi» nach dem in Anm. 14 genannten Digitalisat.

ment», S. 367), täglich die Inhalte bedenken («Kerstenen spiegel», S. 317) und in der Todesstunde mit Andacht und Demut vom Grunde des Herzens Gott anrufen (vgl. «Testament», S. 368; vgl. auch ebd., S. 371 *ropen to gade dem heren mit dem herten*). Dabei wird erwartungsgemäß betont, dass es keine letzte Sicherheit geben kann, sondern die endgültige Entscheidung, ob der Teufel die Seele doch noch gewinnen kann, erst in der Todesstunde fällt. Mit der inneren, möglichst lebenslangen Einübung der Todesstunde als der immer noch aussichtsreichsten Vorbereitung auf die Gefahr stehen auch die hier untersuchten niederdeutschen *artes moriendi* in engem Zusammenhang zur oben angesprochenen, interiorisierenden Frömmigkeitstheologie.⁶⁶

Dass allen Christen der Zugang zu den basalen Kenntnissen des christlichen Glaubens und damit auch der Sterbelehre ermöglicht werden müsse, spricht Gerson bereits zu Beginn des Jahrhunderts in seinem «Opus tripartitum» an. Er empfiehlt darin, diesen Text auch in seinen einzelnen Teilen möglichst vielen zugänglich zu machen:

*Her vmb sollen dye vorenanten [die für die Unterweisung im Glauben Verantwortlichen] schaffen das disse lere den buchern ingeschrieben werde, an tafelen werde gehefft gantz oder myt deylen in offenberlichen stetten als in parkyren, in den schülen, in spitalen, in geistlichen steten.*⁶⁷

Schon Gerson wendet sich also unter dem Eindruck der Pestwellen und der vielen Toten nicht allein an Geistliche, sondern er schreibt das «Opus tripartitum» als „zumal für Laien gedachte Handreichung zur elementaren religiösen Unterweisung und allgemeinen Seelsorge“.⁶⁸ Diese prinzipiell doppelte Adressierung an Gelehrte

⁶⁶ Zum Terminus der Frömmigkeitstheologie vgl. BERNDT HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tübingen 1982 (Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 65); vgl. auch GROSSE: Heilungswißheit (wie Anm. 2), S. 219; LEPPIN: Preparing for Death (wie Anm. 17), S. 11; CHINCA: Innenraum (wie Anm. 6); HAMM: Nähe (wie Anm. 6), S. 477, nennt die „permanente Aktualisierung der Todesstunde“ als Ziel der in den artes empfohlenen Kontemplation. Vgl. auch THOMAS LENTES: Inneres Auge, äusserer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters. In: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. Hg. von KLAUS SCHREINER und MARC MÜNTZ. München 2002, S. 179–219.

⁶⁷ Gerson: Opus tripartitum, fol. 2^r. Auch der «Spiegel» fordert, man solle ein *memento mori* an die Wand schreiben, damit man sich rechtzeitig auf den Tod vorbereitet (10^r GW 5690); zu Gersons Konzeption potentieller Adressaten vgl. CHRISTOPH BURGER: Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter. In: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983–1987. Hg. von HARTMUT BOOCKMANN u. a. Göttingen 1989, S. 400–420.

⁶⁸ RÄDLE: Gerson (wie Anm. 3), S. 723; ebd. Angaben zur Verbreitung des Textes; vgl. auch PALMER: Ars moriendi (wie Anm. 5), S. 318.

und Ungelehrte zugleich behalten die nachfolgenden Sterbelehren bei,⁶⁹ denn im Tod sind alle gleich, und deshalb müssen alle Christen unterrichtet werden,⁷⁰ ja sind die Sterbelehren für beide Stände gültig und wirksam.⁷¹ Die Geistlichen dienen mit ihrer Gebetspraxis den Laien als Vorbild,⁷² wenn gefordert wird, dass alle Christen das Glaubensbekenntnis möglichst täglich lesen sollten,⁷³ ‚wie dies die Geistlichen tun‘ («Testament», S. 369), oder wenn die Sterbelehre «Wo sick ein crysten minsche» die Erwartung ausdrückt, dass neben den Heiligen die reformierten Klöster die beste Aussicht auf das ewige Leben hätten.⁷⁴ Im Traktat «Van dem steruende mynsschen» wird empfohlen, sich zur Sterbebegleitung möglichst ‚fromme Personen‘ zu suchen, denen weltlicher Besitz nichts bedeutet (ebd., fol. 3').⁷⁵ Auch dies kann man als Hinweis darauf verstehen, dass Geistliche besonders geeignete Sterbehelfer sind.

Der strukturelle Bildungsnachteil für Laien wird in den Sterbelehren durch verschiedene Modifikationen abgemildert. Etwa bieten die *artes moriendi* seit Gerson neben der Fragenreihe für Geistliche eine spezifische Fragenreihe für Laien an.⁷⁶ Auch werden den Laien gekürzte Textfassungen angeboten. Zwar sind reduzierte Forderungen zunächst einmal der Versuch, auf die Gefahr des plötzlichen Todes zu reagieren; wenn die Zeit drängt, reicht im Regelfall auch eine ‚kleine Lösung‘ mit weniger und kürzeren Gebeten aus. Aber die Notlösungen sind nicht durchgängig mit der Angst vor dem plötzlichen Tod, sondern auch mit dem Bildungsgrad begründet. Dass auch in der Kürze bereits ein Zugeständnis an einen illiteraten Adressatenkreis liegen kann, wird im Traktat «Van dem steruende mynsschen» einleitend erklärt:

69 Zu den Adressaten des *Speculum* vgl. PALMER: *Ars moriendi* (wie Anm. 5), S. 318f. Auch die «Bilder-ars moriendi», deren Entstehungskontext wohl eher in monastischen Kreisen zu suchen ist, spricht in der Einleitung Geistliche und Laien als Adressaten der Lehre an: *Aber dz dise lere fruchtbar sy vnd nieman von ir betrachtung werd vssgeschlossen, sunder häimlich lerne sterben, so han ich dise lere nit allain in geschriff, den geschriff gelerten gegeben, sunder och in bildung gefigurieret dem layen vnd dem gelerten glich dienende für die augen geworfen* (QS 2').

70 Vgl. «Van dem steruende mynsschen», fol. 2v; «Wo sick ein cristen minsche», S. 361.

71 Im «Kerstenen spiegel», S. 319, wird erklärt, dass alle, die sich an die gebotene Lehre halten, selig werden können, egal ob sie geistlichen oder weltlichen Standes sind.

72 Vgl. auch PALMER: *Ars moriendi* (wie Anm. 5), S. 319, zum Adressatenkreis des «*Speculum*»: „Darin liegt ein besonderer Akzent dieses *Ars moriendi*-Traktats, daß die Laien sich angesichts des Todes wie die Priester verhalten sollen.“

73 Vgl. «Van dem steruende mynsschen», fol. 14^v [D]yt *schaltu nehmen vor eyne ghude woenheyt, dattu alle dage des morgens, wan du vp steyst, vnde des auendes, wen du slapen geyst, so schaltu spreken den hylgen crysten louen vnde seghen dy dar mede vnde myt dem Pater noster vnde Aue maria. [...] Vorder so les gerne alle dage effte io to dem mynsten der weken eyns desse vorschreue x vrage.*

74 Vgl. den Traktat «Wo sik ein cristen minsche», S. 354: Den ersten Weg zum ewigen Leben *hebben ghewandert alle hülghen vnde den wanderen noch de mynschen de dar gade denen in den ghereformerdenn klosteren vnde ock etlike in der werlt.*

75 «Van dem steruende mynsschen», fol. 3': *Vnde vmme des willen schalmen alle tijt by den krancken bryngen dogetsame gude ynnige lude/ dede leeft hebben de sele vnde nicht dat tijtlike gud.*

76 PALMER: *Ars moriendi* (wie Anm. 5), S. 317.

Ock sint vele minschen, den vordrūt lange tyde vnde vele to lesende. Hir vmme is desse korte lere, de hir na volghet gethogen vth deme boke, dat de meyster hefft gemaket van der kunst wol to steruende. («Van dem steruende mynsschen», fol. 2').

Die Kürze des Textes wird damit begründet, dass er sich an alle Christen wendet, also auch an solche, die weder Zeit noch Übung im Lesen langer Texte hätten. Auch für die Seelengebete, also die Fürsorge nach dem Tod, wird neben der ausführlichen eine kürzere Fassung angeboten: *Item hestu der tijd nicht, dattu desse vorgeschreuen bede lesen kanst vor de selen, so les dyt vnde alsus bydde alle dage vor alle cristen selen* («Van dem steruende mynschen», fol. 17'). Wenn der Alltag langes Beten nicht zulässt, sind also auch kürzere Aufwendungen in der *cura pro mortuis* zulässig.

Eine am Bildungsgrad orientierte Abstufung der Forderungen lässt auch der Traktat «Van dem steruende mynsschen» erkennen, wenn er verlangt, dass *sympel mynsche*, die das Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis nicht verstünden, stattdessen die zwölf Artikel des gemeinen Glaubens, also des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, sprechen sollten:

Item des is nycht van noden dessen vorscreuen psalmen des louen den kranken voer to lesende, wente dar is mannych eyfoldich sympel minsche, de alle artikele van der hylligen dreualdicheyt alsus nicht begrypen kan, vnde dar vmme schal men den sulfften desse vor screuene artikele nicht vorlesen, wente se sik dar ynne vorerren mochten, vnde schal se laten in orer sympelheyt. Men des is grot noet, dat men nicht vergetten schal, men schal dem kranken vaken vorlesen de xij. artikele des gemeenen crysten louen, den eyn iewelck vernufftich mynsche plychtich is to wettende. («Van dem steruende mynsschen», fol. 6').

Während der Text des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses abgedruckt wird, damit die Sterbehelfer ihn vorlesen können, wird die Kenntnis des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als Minimalanforderung bei der Begleitung vorausgesetzt. Entsprechend wird dessen Text nicht noch einmal abgedruckt, sondern nur der Einstieg zitiert: *Welker loue alsus an gheyt: Ick geloue in god vader almechtich etc. vnde so vort an* («Van dem steruende mynsschen», fol. 6'). Als Rücksichtnahme auf Laien lässt sich auch verstehen, dass der Traktat «Van dem steruende mysschen» und Koldes «Kerstenen Spiegel» die Aufforderung enthalten, das Glaubensbekenntnis auf Deutsch zu sprechen: *[T]o dem ersten schal de mynsche vaken sinen louen spreken to dude mit groter andacht* («Van dem steruende mynsschen», fol. 6')⁷⁷. In den *artes moriendi* wird also nicht vorausgesetzt, dass man das Glaubensbekenntnis auf Latein fehlerfrei sprechen oder verstehen kann. Als Normalfall wird daher ein deutsches, aber richtig gesprochenes und verstandenes Glaubensbekenntnis angesetzt.⁷⁸

77 «Kerstenen spiegel», S. 295, Kap 44: *Ten eersten so sal die mensche sijn gheloue vake spreken in duytsche mit andachte, ende en kan he dat niet soe doet hem voerspreken.*

78 Johanna THALI: Strategien der Heilsmittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur. In: Medialität des Heils im späten Mittelalter. Hg. von CARLA DAUVEN-VAN KNIPPENBERG u. a. Zürich 2009

5 Gebete lesen, Gebete sprechen

Die *artes moriendi*, insbesondere Gersons Sterbelehre und das «Speculum artis bene moriendi», sind zwar in erster Linie Handreichungen für Sterbehelfer,⁷⁹ dabei aber grundsätzlich für den zweifachen Gebrauch konzipiert: Zum einen sprechen sie jeden Gläubigen an, der sich auf sein künftiges Sterben vorbereiten will. Entsprechend wird gefordert: ‚Du sollst das Buch bei dir haben und betrachten‘ («Van dem steruende mynsschen», fol. 14^v), ‚du sollst dich mit dem Buch auf den Tod vorbereiten‘ («Vrokost», fol. cclxiv^r). Zum anderen vermitteln die *artes moriendi* Wissen an diejenigen, die Sterbende in der Todesstunde begleiten, die also bestimmte Gebete, Weihrauch und Kruzifix beim Kranken haben sollen. Die Texte wechseln die Anrede an den Sterbenden oder an den Sterbehelfer in der Regel mehrfach, sind also prinzipiell für die eigene Vorbereitung und zugleich für die Begleitung anderer gedacht,⁸⁰ ja die Begleitung anderer kann grundsätzlich als frühzeitige Einübung in das eigene Sterberitual verstanden werden.

Um dieses vorzubereiten, raten die *artes moriendi* in erster Linie zur Lektüre. So fordert die «Vrokost», dass man das angebotene Gebet oft lesen und sich zu Herzen nehmen solle (fol. cclxix^v), dass man *dit bok* oft zu lesen habe, solange man gesund ist (fol. cclxxxv^v), ja dass man Sterbekunst und Passion lesen, kennen und sich darin bespiegeln, kurz: den vorgelegten Text fest einprägen solle (fol. cclxxvi^r). Die Lektüre der angebotenen Gebete soll also zur heilsverdienstlichen Vergegenwärtigung dienen.⁸¹ Dabei sind die Gebete mitunter so lang, dass sie mnemotechnisch eine Herausforderung darstellen; die im Anhang zum «Kerstenen spiegel» enthaltene «Dornenkronen» etwa hat in der Ausgabe von Drees einen Umfang von sieben Druckseiten.⁸² Die Lektüre soll die Chance auf die Evokation der besonders verdienstlichen Affekte erhöhen, aber zugleich die Gedanken des Sterbenden an wirksame und bewährte Muster anschließen, die offensichtlich nicht memorierend eingeübt, sondern in der wiederholten Lektüre repetitiv abgerufen werden können: Man soll wieder und wieder lesen, so betonen die *artes moriendi* (vgl. «Vrokost», fol. cclxviii^r; «Testament», S. 368; «Van dem steruende mynsschen», fol. 4^r und fol. 6^r), und man soll erst recht lesen, wenn der Tod nahe ist. So fordert die «Vrokost», täglich ein Gebet zu lesen und oft in

(Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Bd. 10), S. 241–278, hier S. 243 zum Verstehen des Gebets als Bedingung für dessen Heilswirksamkeit.

79 PALMER: *Ars moriendi* (wie Anm. 5), S. 315f.

80 Von daher würde ich anders als SCHMIDT: *Gefahrensinn* (wie Anm. 31), S. 77, die Gebrauchsmöglichkeiten der Hamburger Handschrift Conv. 12: für die Meditation oder für den Dienst am Nächsten nicht als einander ausschließende Alternativen verstehen.

81 Vgl. THALI: *Strategien* (wie Anm. 78), S. 268, zur Wirksamkeit von Gebeten; vgl. auch MIREILLE SCHNYDER: *Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten*. In: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*. Hg. von PETER STROHSCHNEIDER. Berlin/New York 2009, S. 427–452.

82 Der Text bei DREES: *Christenspiegel* (wie Anm. 9), S. 337–344.

der letzten Stunde (fol. cclxviii^r), verlangt der «Kerstenen Spiegel», dass man täglich und oft am Ende lesen solle (vgl. die Anweisungen auf S. 297 und 299), und der Traktat «Van dem steruende mynsschen» verknüpft die Gebetslektüre mit der Erwartung von Gottes Gegenwart in der Todesstunde (fol. 14^v ‚du sollst lesen und merken, dass Gott dir in der allerletzten Stunde beisteht‘).

In den hier ausgewählten Textbeispielen niederdeutscher Sterbelehren vertraut man offensichtlich nicht in erster Linie auf das Resultat einer lebenslangen, meditativen Einübung; daneben werden mit hohem Nachdruck Mustergebete für den linearen Nachvollzug in der Todesstunde empfohlen. Selbstverständlich wird reflektiert, dass solche Gebete nur bei entsprechender Haltung wirken können, die Lektüre allein noch keine Garantie für das Gelingen ist. Auch ist die vorherige Einübung in Techniken der Selbstaffektation bei der Lektüre von Gebeten hilfreich. Bemerkenswert aber ist, dass die hier genauer betrachteten *artes moriendi* für die Todesstunde selbst die Tätigkeit einer freien Imagination und Meditation nachrangig behandeln und den Sterbevorgang wohl wegen der Erwartung größerer Sicherheit in einen durch die Lektüre etablierter Texte kontrollierten und reproduzierbaren Ablauf überführen.

Auffallend oft wird der Sterbende in den niederdeutschen *artes* dazu aufgefordert, die Gebete zu sprechen. Möglichst lange solle er die vorformulierten Gebete noch selber sprechen: *Item is de kranke so redelick dat he suluen kan lesen den hilgen louen, so derffmen eme den nicht vorlesen, men allene oene vlytich to herden, dat he den louen yo vaken lese* («Van dem steruende mynsschen», fol. 6^r),⁸³ nach Möglichkeit mehrfach (*segge ok nu vaken...* «Testament», S. 370). Zur Vorbereitung der Todesstunde solle der Sterbende das Gebet *openbar muntliken* bekennen vor Gott und allen Menschen («Testament», S. 367), er solle in der Todesstunde oft sprechen («Testament», S. 371), und er solle, wenn sich die Anfechtungen einstellen, oft Gebete sprechen («Van dem steruende mynsschen», fol. 8^v).

Das gesprochene Gebet soll selbstverständlich den Gedanken entsprechen. So fordert der «Kerstenen spiegel», dass man den Glaubenspsalm „mit dem Mund sprechen und täglich mit dem Herzen bedenken“ solle (ebd., S. 49), oder der Traktat «Wo sick ein cristen minsche» macht die Aufrichtigkeit des Sündenbekenntnisses zur Voraussetzung der Gnade: *wen wy de bekennen vnde waraftigenn seggenn de warheit mit dem munde efte an deme herten* (ebd., S. 364). Die mündliche Aussprache soll die Entschlossenheit des Gläubigen und die Intensität seines Gebets erhöhen: die «Vrokost» empfiehlt, den Glauben so „festzuhalten“, als ob man all seine Artikel *muntliken vthspreke* («Vrokost», fol. cclxix^v; vgl. auch ebd., fol. cclxx^r *vnde dencke van grund synes herten, gerade efte he desse word suluen muntliken lese*); der Traktat «Wo sick ein cristen minsche» empfiehlt wiederholt das Sprechen von verschiedenen Gebeten, um böse Gedanken abzuwehren: Wer das Richtige spricht, wird nicht so leicht etwas Falsches denken (ebd., S. 352f.). Diese spezifische Wirkung des gesprochenen Wortes

⁸³ Vgl. auch «Testament», S. 371: Der Kranke solle das nachfolgende Gebet lesen, so lange er *redelik* ist.

teilt sich auch den Anwesenden mit: Ein Psalmvers spende besondere Kraft all jenen, die ihn sprechen oder hören (ebd., S. 353), so dass dieser den Tag begleiten sollte, denn *vth dem verß kumpt gnade vnde kraft alle den de en othmodichliken spreken edder horen vnde is gut tegen alle boze ghedanken*.⁸⁴

Die Forderung des Sprechens gilt nicht nur für die Todesstunde, sondern wird auf die Vorbereitung ausgedehnt: Man soll möglichst täglich, mindestens aber wöchentlich beten, und zwar nicht nur lesen und bedenken, sondern auch sprechen.⁸⁵ Auch ohne Zusammenhang mit der Sterbestunde, sondern im Vorgriff darauf solle man immer wieder mündlich „bekennen“ (nicht beten), dass man gerne sterben will. Wenn man tagsüber schlechte Gedanken nicht abwehren kann, so soll man sprechen: *Ik appelere vp den besluet, den ik huden vp den morgen hebbe ghedan* («Wo sick ein cristen minsche», S. 353). Denn die Verinnerlichung der Glaubensinhalte soll ihren Ausdruck in *openbarer sprake* finden: *Darumme nym duplyken tho herten myne word, wente vele swarer werstu dat vyndende, wen ick dy nw ghescreuen hebbe nicht in simplen behenden vorborghenen worden, men in openbarer sprake, wente alle behendicheyt helpet dy denne nicht, westu nicht wol de kunst seker tho steruende* («Vrokost», fol. cclxxxvi^v). Auch soll man sich immer wieder prüfen: wer die drei wahrhaftigen Worte sprechen kann, ohne zu lügen, der kann sich zur Seligkeit bestimmt sehen; wer aber diese Sätze ohne schlechte Gedanken nicht *vth spreken* kann («Wo sick ein cristen minsche», S. 365), für dessen Heil kann die Lehre nicht garantieren. Zur Vorbereitung auf den Tod gehört auch, wie im «Kerstenen Spiegel» gefordert, bereits bei Gesundheit alles festzulegen. Für den Fall aber, dass man in der Todesstunde aus Schmerz oder wegen der Anfechtungen von dem zuvor bestimmten Kurs abweiche, solle man vorsorglich schon vorab um himmlischen Beistand bitten, ja die niederdeutschen Sterbelehren gehen in diesem Punkt noch deutlich weiter. In einem in den hochdeutschen Vergleichstexten nicht enthaltenen Passus bieten sie eine Widerrufs-Klausel an. Ich zitiere aus dem «Testament»:

Vnde eft id queme dar god vor sy dat ik van anuechtinge der bozengeste edder vth krankheit ichteswar hyr tegen dechte efte spreke efte dede alze dat ik vulbordede ienigem vnlouen, dwelinge, vortwiuelinge edder vorheuinge mines herten edder mißtrost, de alle wedderspreke vnde wederrope ik nu iegenwardich vnde make se kraftlos alze ik to der tijd doen scole vnde wolde wen ik miner sinnen vnde suntheyt wol mechtich were. («Testament», S. 367)

⁸⁴ Zur Wirkmacht des Psalters vgl. auch SCHREINER: Tod Marias (wie Anm. 11), S. 292f.

⁸⁵ «Van dem steruende mynschen», fol. 14^v [D]yt schaltu nemen vor eyne ghude woenheyte, dattu alle dage des morgens, wan du vp steyst, vnde des auendes, wen du slapen geyst, so schaltu spreken den hylgen crysten louen vnde seghen dy dar mede vnde myt dem Pater noster vnde Aue maria. [...] Vorder so les gerne alle dage effte ok to dem mynsten der weken eyns desse vorschreueene x vrage. Vgl. auch «Wo sick ein cristen minsche», S. 353, zur Abwehr von schlechten Gedanken: *so scaltu spreken*.

Dieser Passus ist etwas anders formuliert in der «Vrokost»,⁸⁶ ähnlich im sog. ‚Vorläufer‘ zum «Kerstenen spiegel»,⁸⁷ im eigentlichen «Kerstenen spiegel»⁸⁸ und im Traktat «Van dem steruende mynsschen». Auch diese Passage möchte ich zitieren:

To dem ersten, so schal de mynsche vaken sinen louen spreken to dude mit groter andacht/ vnde kan he suluen den louen nicht, so schal he sick den eynen anderen voer laten spreken vnd dat he alle mael spreke: O leue here Ik loue allent dat eyn gud crysten mynsche schuldich is to louende, vnde in dem louen wil ick steruen, efft god wyl, vnde effte my anders wat invelt, dat yegen dessen louen ys, dat wedder rope ick nw vordan. («Van dem steruende mynsschen», fol. 6^v)

In diesen Textpassagen der niederdeutschen *artes moriendi* lässt sich eine spezifische Bewältigungsstrategie erkennen. Die Gefahr der Todesstunde soll dadurch entschärft werden, dass man die Gültigkeit der in der Vorbereitung gesprochenen Bekenntnisse einfordert. Statt sich am Stand des Glaubens im Moment der äußersten Gefährdung messen zu lassen, kann der Gläubige notfalls den vorherigen, noch unangefochtenen Zustand geltend machen. Was er in der Todesstunde denkt, soll ‚überstimmt‘ werden durch die vorab gesprochenen Worte. Diese Sätze, die nach der Forderung des «Testaments» und des «Kerstenen Spiegel» (S. 295) *vaken* gelesen und dann in der Todesstunde *apenbar muntliken* («Testament», S. 367) gesprochen werden sollen, tragen dazu bei, die Todesstunde als Entscheidungsmoment wieder zu entdramatisieren.⁸⁹

6 Gebete vorlesen

Die Hilfestellung der Sterbebegleiter geht in den niederdeutschen *artes moriendi* über die zur Sterbebereitschaft mahnende und die richtige Vorbereitung abfragende

⁸⁶ So auch in der «Vrokost», fol. cclxix' *Almechtige ewige god, hijr to loue ik alle des, des ik plichtich byn to louende in dem hilgen cristen louen na der bestedinge der hilligen romeschen kerken vnde holde dat so vast effte ik dat alle muntliken vthspreke. O almechtige ewige god, gyff my dorch dyne grundelosen barmherticheit dessen hilligen louen vnbesmyttet vnde vnuorbroken stede vnde vast to holdende wente in minen lesten ende, dat my nene bekoringe des bosen geystes van dy scheyde to ewygen tijden. Efte ok de bose geyst ichteswes dorch dyne tolatighe erdomes in my seghen mochte yegen den hillighen louen van myner groten kranckheit wegen in mynen lesten effte van woesticheit mynes krancken houedes, ik begere almechtige ewige god, dat dine gotlike gnade my dat wille to dem besten keren, wente mit sunden synnen wil ik nummer mer mit hulpe dyner gotlyken gnade treden van desseme hilligen cristen louen.*

⁸⁷ Vgl. den Text des sog. Vorläufers bei DREES: Christenspiegel (wie Anm. 9), S. 5–27, hier S. 21f.

⁸⁸ Der Widerruf auch im «Kerstenen spiegel», S. 59; der Widerruf wird in Kap. 44 (ebd., S. 295), dessen Autorschaft nach TROEYER: Kolde (wie Anm. 46), unklar ist, noch einmal wiederholt: *O lieue here ick geloue alle dat een kersten mensche schuldich is to ghelouen ende in den ghelouen wil ick steruen als got wil; ende of mi wat inuult teghen desen ghelouen dat wederroep ick nu voer dan ende dan voer nu.*

⁸⁹ Wer gut vorbereitet ist, kann den Tod dann sogar als Chance wahrnehmen, wie es in dem Traktat „Wo sick ein cristen minsche“ heißt: *Wilhelmus sprekt dat de doet si ein grot schat de dar nochsam is tobetalen alle schult vnde tokopenn de hemelsche gudere den minschen de dar weten vnde willen wisliken kopslagen dorch den doet* (S. 357).

Funktion hinaus, auf die Gerson den Schwerpunkt legt. Zwar wird die Forderung, sich rechtzeitig einen ‚besonderen Freund‘ zu suchen,⁹⁰ der mit Fragen und Ermahnungen die Heilsaussichten verbessert, beibehalten; die Hauptaufgaben dieses Begleiters aber sind im hier betrachteten Corpus nicht Fragen und Ermahnungen, sondern das Vorlesen von Gebetstexten. Dabei achten die niederdeutschen Texte besonders auf Verständlichkeit, indem sie beim Vorlesen zur Wiederholung raten,⁹¹ zu frommer Stimme (man solle *deuotelichen* vorlesen, vgl. «Kerstenen spiegel», S. 303), zu langsamem Tempo (*Ok scal me den kranken, de nicht lesen konen, dit merkliken vorlesenn mit vlite vnde sachtmodigen worden* «Testament», S. 367).⁹² Diese Rücksichtnahmen sollen es dem Sterbenden ermöglichen, das Gesprochene zu verinnerlichen, und gleichzeitig kann die Andacht, die vom Helfer durch die entsprechende Aussprache zum Ausdruck gebracht wird, dem Sterbenden die emotionale Teilhabe am Gesprochenen erleichtern.⁹³ Denn auch hier gilt: Wirksam sind die Gebete vor Gott nur bei entsprechender innerer Haltung, was in den Texten wiederholt erklärt wird: *ein iewelk minsche de dese dre waraftige worde lutterliken vnde nicht dichtliken efte loegenaftigen vt sinem herten sprekt* («Wo sick ein cristen minsche», S. 365), der kann auf Erlösung hoffen.⁹⁴ Diese Erwartungen werden auch auf die Sterbehelfer ausgedehnt, deren Gebete nur helfen, wenn diese mit dem Herzen bei der Sache sind.⁹⁵ Wirksam sind also die genannten Absicherungen nur, wenn der Sterbende und seine Begleiter diese Inhalte aufrichtig meinen.⁹⁶ Auffallend ist, dass die Texte in der Regel mehr als nur einen Sterbehelfer voraussetzen: Alle, die *yeghenwardich synt* («Vrokost», fol. cclxxix^r), sollen beten (vgl. auch «Van dem steruende mynschen», fol. 10^r), und diese betende Fürsorge gilt zunächst dem Sterbenden, dann dem Toten. Das aus dem

90 So im «Speculum», fol. 1r mit der Aufforderung, sich einen treuen Freund zu suchen, der ermahnen und das notwendige Wissen lehren kann; vgl. auch «Van dem steruende mynschen», fol. 10^r: *eynen sundergen truwen frunde*.

91 «Van dem steruende mynsschen», fol. 6^r: *dem kranken vaken vorlesen*; ebd., fol. 12^v: *vaken vor spreken*; «Kerstenen spiegel», S. 297: *Desse nauolgende gebedekens sal men vake eenen sieken menschen voer spreken*.

92 Vgl. auch «Vrokost», fol. cclxx^r: *Unde de dyt bed vnde desse anderen bede den krancken voer lest, de schal sedigen lesen vnde ene to herden, dat he alle word wol merke*.

93 In der «Vrokost» wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass das Vorlesen einen Effekt haben solle, als ob man den Text selber lese: fol. cclxxvii^r: *Dyt voerschreue beth schal men deme krancken vakene voerlesen vnde harden vnde holden ene yo to vulherdicheit vnde dat he sik nicht late vordreten alle swaerheit syner vmacht vnde dat he yo desse worde beleue vnde to herten neme, gerade eft he se suluen lese vnde ok also dyt na volgende beth*.

94 Vgl. auch «Van dem steruende mynsschen», fol. 9^v: *So schal men dem krancken vlytigen toherden, dat he wake vnde segge: Ja van grunt sines herten*. Vgl. auch «Wo sick ein cristen minsche», S. 364: man solle die nachfolgenden Gebete *van ganzem herten waraftigen offeren*.

95 «Vrokost», fol. cclxxv^r: *Leue broder, dar na vorsocht dy de boese gheyst mit vndult vnde mit wedder krassinghe yeghen got, wente dyne vrunde de komen vaken vnde beclaghen, beschryghen vnde beweynen dyne groten kranckheit mit den oghen, dat se doch vaken vnde vele nicht enmenen mit deme herten*.

96 Wie bei Hamm: Nähe (wie Anm. 6), S. 483; THALI: Strategien (wie Anm. 77), S. 241f.

«Speculum» bekannte Exempel von Papst und Kaplan liefert den Nachweis für die Nützlichkeit von Seelen-Gebeten und bietet entsprechende Texte (mit NN) für diesen Zweck an. Die niederdeutschen *artes* legen auch auf diesen Punkt einen stärkeren Akzent:

Hijr vmme were id gancz gud, dat de yenen, de by den krancken minschen sint, wen se arbeyden na deme dode in orem lesten ende vnde ok vele ander mynschen, de dar by sint, effte weme se dat beden wolden siner selen to hulpe, scholen se alle bydden vnde tho herden, dat se spreken alsodane gebet der sele to hulpe vnde to troste. Dat sick got ouer de armen sele vnde alle louige selen vorbar-men wolde Amen. («Van dem steruende mynsschen», fol. 12^v)

Die Sterbehelfer können die geforderten Gebetstexte aber nicht erst nach dem Tod, sondern bereits in der Vorbereitung stellvertretend sprechen: *kan [a]uer de kranke dyt nicht begrypen effte spreken, so scholen dat spreeken, de by em sint* («Van dem steruende mynsschen», fol. 10^v).⁹⁷ Diese Stellvertretung soll den Fall absichern, dass der Sterbende aufgrund seiner körperlichen Verfassung nicht mehr dazu in der Lage ist, den Text selbst zu sprechen; die Stellvertretung der Sterbehelfer soll aber auch dann wirksam sein, wenn der Sterbende das geforderte Gebet *nicht begrypen* kann, ein Laie also nicht über die entsprechende Bildung zum Verständnis des Textes verfügt.

Eine Annäherung des Sterbenden an die von den Anwesenden gesprochenen Gebete soll dadurch erleichtert werden, dass die Helfer sie in der Ich-Rede vortragen. Indem die Rolle des persönlichen Ichs adaptiert wird, wird dem Sterbenden die Assimilation an das Vorgelesene ermöglicht, auch wenn er die Inhalte nicht selbst wiedergeben kann.⁹⁸ Der selbst gesprochene Beitrag des Sterbenden kann in solchen Fällen auf Vater unser und Ave Maria reduziert werden, womit die Chance auf einen guten Tod auch für Analphabeten grundsätzlich gewahrt bleiben soll.

Doch neben dieser Funktion als stellvertretend Betende wird in den Sterbelehren eine andere Aufgabe der Sterbebegleitung besonders akzentuiert. Sie dient nämlich auch als Zeugenschaft dafür, dass die heilsrelevanten Texte während des Sterbevorgangs gesprochen werden. Auf diese Zeugenschaft soll sich der Sterbende im «Testament» berufen: *Dar auer vnde dar to bidde vnde esche ik to tuge iuw alle de hir nu iegenwardich sint vnde minen hilgen engel, dat gi van desser bekannisse vor dem almechtigen gade willen, scolen vnde mogen tuchnisse geuen* («Testament», S. 367). Die Sterbebegleiter sollen von dem Bekenntnis des Glaubens Zeugnis ablegen können. Die Aussprache des Glaubenspsalms durch den Sterbenden ist also nicht nur ein möglichst aufrichtig gesprochenes Gebet, sondern zugleich ein performatives

⁹⁷ Vgl. auch «Kerstenen spiegel», S. 295: Wenn der Sterbende den Glaubenspsalm nicht sprechen kann, sollen ihm den alle Anwesenden vorsprechen; «Van dem steruende mynsschen», fol. 12^v: alle sollen die Gebete vorsprechen.

⁹⁸ NIKOLAUS LARGIER: Die Phänomenologie rhetorischer Effekte und die Kontrolle religiöser Kommunikation. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit. Hg. von PETER STROHSCHNEIDER. Berlin/New York 2009, S. 953–968, hier S. S. 957.

Zeichen für die Anwesenden, damit diese als Zeugen, und das heißt: als Fürsprecher vor Gott, fungieren können. Indem der Text laut gesprochen wird, konstituiert sich eine Hörgemeinschaft, die zugleich als Zeugengemeinschaft aufgefasst wird. Das Sterben wird nicht nur über die meditative Intensivierung, sondern zugleich über die Stimme abgesichert, und diese Absicherung scheint nach einer quantitativen Logik zu funktionieren: Je mehr Begleiter als Zeugen anwesend sind, desto besser.⁹⁹

Neben den Sterbehelfern werden gemäß der von Berndt Hamm herausgearbeiteten „Extra nos-Dimension“ der Heiligkeit Gott, Maria und die Engel als Zuhörer und Zuschauer anwesend erhofft.¹⁰⁰ So heißt es etwa, dass der Sterbende sich auf die Anwesenden und seinen Schutzengel als Zeugen für den guten Tod berufen soll («Testament», S. 367), oder es wird empfohlen, Maria und ihr ‚liebes Kind‘, die Apostel, den Schutzengel und *alle innige herten* um Hilfestellung zu bitten («Testament», S. 368).¹⁰¹ Die Zuspitzung der Gefährdung wird in den *artes moriendi* dadurch moderiert, dass im selben Zuge mit der Ankündigung der Schrecken auch Hilfsmittel zur Bewältigung angeboten werden. So lässt sich die in den *artes* forcierte Vorstellung von der Nähe Gottes und seiner Heiligen als Schutzmacht gegen den Teufel verstehen,¹⁰² in diesem Sinne wird in den niederdeutschen *artes* konsequent der Einsatz von gegebenenfalls vorhandenen Ablassbriefen in der Todesstunde empfohlen.

Weiterhin weisen die Sterbehelfer nach dem Tod dann alle Anwesenden an, denn wenn man *altohant*, „sofort“ alle Anwesenden das Paternoster und Ave Maria beten lässt («Vrokost», fol. cclxxix‘), komme auch dies der Seele unmittelbar zugute. Und schließlich sollen auch alle Anwesenden das Glaubensbekenntnis oft sprechen, weil der Teufel es nicht erträgt, den Glaubenspsalm zu hören und so in die Flucht geschlagen werden kann: *Unde de by oem sint, de scholen vaken lesen dessen psalmen des louen, so vlucht de duuel, wente he des nicht horen mach* («Van dem steruende mynschen», fol. 4‘). Die Sterbehelfer sind also an der Entscheidung in der Todesstunde aktiv beteiligt.

99 Vgl. Thali: Strategien (wie Anm. 78), S. 242 mit der Beobachtung, dass man Gott durch Gebete zu einer Gegengabe geradezu zwingen könne.

100 HAMM: Nähe (wie Anm. 6), S. 479–484.

101 Vgl. die entsprechenden Abbildungen in der «Bilder-ars moriendi», die die Anwesenheit Gottes am Sterbebett fast durchgängig ins Bild setzen.

102 HAMM: Nähe (wie Anm. 6), S. 479, stellt heraus, dass parallel zur zunehmenden Verinnerlichung gerade in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit eine „Dimension äußerer Heiligkeit“ darin erkennbar werde, dass Gott und die Heiligen am Sterbebett präsent gedacht werden und eine ‚äußere Gnade‘ „dem Sterbenden in seinen letzten Anfechtungsnotén, wenn er von Angst und teuflischen Anfechtungen gequält wird, hilfreich und schützend nahe kommt.“ Natürlich stellt sich diese Hilfe nicht von selbst ein: Das „Funktionieren dieser sakralen Außendimension [ist] immer an das Innere der Andacht, besonders an das andächtige Gebet, gekoppelt“ (ebd., S. 483). Hamm bewertet diese „Extras-Dimension“ als wesentliche Neuerung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit: „Die wichtigsten religiösen Innovationen im 14. bis 16. Jahrhundert liegen in der Verstärkung dieser Dimension“ (ebd., S. 483).

7 Buchbesitz

Dass sich Sterbehelfer durch die Begleitung anderer nicht nur frühzeitig in Abläufe und performative Texte einüben, sondern obendrein ein verdienstliches Werk tun, machen die Texte wiederholt deutlich. Denn Sterbebegleitung wird unter die von Gott besonders anerkannten Werke gerechnet:

wente dat todonde kan gade neen werk edder offer annamer wesen vnde vordenstliker to der delginge der sunde vnde is ein werk der ruwen vnde eyne bote vor de suluen sunde vnde is ok eyne werk der barmherticheit dat gade annamer is wen de lifliken almisen, alze desse vorbenomede mester betuget in dem boke dar he scrift: De vele ander lude leren to der rechtuerdicheyt de werden schinende to ewigen tijden alze de sternen in dem firmamente des hemmels («Wo sick ein cristen minsche», S. 366).

Doch den Sterbehelfern wird nicht nur die Anerkennung durch Gott versprochen, sondern obendrein ein reziproker Handel mit dem Sterbenden: Je mehr man anderen in der Todesstunde hilft, desto mehr aktiven Beistand sichert man sich für den eigenen Tod. Denn die armen Seelen, für die ein Sterbehelfer gebetet hat oder immer noch betet, werden sich ihrerseits erkenntlich zeigen, ja sie werden *sunder twyfel wedder vlytich vor dy bidden den almechtigen god, dat he dy wylle helpen in der stunde des dodes* («Van dem steruende mynsschen», fol. 15^r).

Die von ihnen beschworene Gefahr der Todesstunde wird in den hier vorgestellten *artes moriendi* für alle diejenigen entscheidend abgemildert, die sich an die gebotene Anleitung halten, und es kann vor diesem Hintergrund nicht erstaunen, dass ihr großer Nutzen in Vorreden oder Epilogen stereotyp beworben wird. *Hijr vmme schaltu vaken vnd vele ouerlesen dyt klene nutte bæck myt dessen na gheschreuen vij beden des gulden selen troestes* («Van dem steruende mynsschen», fol. 15^r). Auch der «Kerstenen spiegel» hebt die Nützlichkeit von *dit hantboexken* hervor (ebd., S. 317), ja man soll, so der Traktat «Van dem steruende mynsschen», das Buch immer bei sich haben, um dessen Inhalte stets reflektieren zu können: *Dat ein iewelick minsche van rechter ordeninge by sik hebben vnde mit groten vlyte betrachten* schal (ebd., fol. 1^v); und auch für andere ist es nützlich, wenn man als potentieller Sterbehelfer das Buch stets bei sich trägt («Wo sick ein cristen minsche», S. 366; «Kerstenen Spiegel», S. 33; «Van dem steruende mynsschen», fol. 2^r). In der Sterbelehre «Wo sick ein cristen minsche» wird die Verfügbarkeit der *ars moriendi* noch stärker akzentuiert:

Desse heilsame korte lere scolde gerne by sik hebben ein iewelck cristen minsche vor sik suluen vnde to nutticheit sines negesten, besunderen den iennen de dar sriuen vnde lesenn konen vnde van sik toschriuen vnde tolesennende den vnweten (S. 366).

Das heißt, dass die Fürsorge sich insbesondere an denen ausrichten soll, die nicht lesen oder schreiben können: Man soll vorlesen, wenn man die Sterbenden begleitet, und die Lehre abschreiben, um sie zu multiplizieren. Dabei gehen die Texte offen-

sichtlich nicht davon aus, dass alle Sterbehelfer bereits ein Vorwissen mitbringen, ja die «Vrokost» empfiehlt allen Helfern, den Text erst einmal selbst durchzulesen, bevor man mit der Unterweisung des Sterbenden beginnt (ebd., fol. CCLXXIX^r).¹⁰³ Verdienstlich für die Sterbehelfer ist es also nicht nur, die Begleitung nach den Vorgaben des Textes zu gestalten, sondern auch für dessen Verbreitung zu sorgen oder es ganz einfach „bei sich zu haben“.¹⁰⁴ Im sog. «Vorläufer» und im «Kerstenen spiegel» wird demjenigen, der das Buch bei sich trägt, die Fürbitte des Verfassers zugesagt: *Item oeck so begheert he datmen voer hem bidden wil, want he verbindet hem alle sine daghe voer denghenen to bidden die dit boexken hebben sullen ende hem daer nae deuotelick ende hertelick regieren* (S. 35).

Auffallend ist, dass die Sterbelehren nicht voraussetzen, dass man die gebotene Lehre vollständig erlernt; angesichts der zum Ende des 15. Jahrhunderts immer weiter erhöhten Gefahr, durch einen kleinen Fehler alles zu verderben, scheint es nach Ausweis der niederdeutschen *artes moriendi* zumindest sicherer, die Lehre in einem Buch für sich und andere immer verfügbar zu haben, also bei sich zu tragen. Auch wenn man ihn selbst nicht lesen kann, bleibt die Hoffnung darauf, dass man Lesefähige findet, die den Text dann für den Beistand ihres Besitzers nutzen können.

Und über diesen praktischen Nutzen als Anleitung hinaus kann das Büchlein mit der Sterbelehre offensichtlich selbst zum weiteren äußeren Zeichen des Bemühens werden: Im «Testament» heißt es: [ik] *vrouwe [...] mi tosteruende. holdende vnde offerende desse scrift in miner hant also einen vasten vnde vnvorwinliken schilt yegen alle an[k]lage vnde anuechtinge der bozen geiste.* («Testament», S. 367) – „Ich freue mich zu sterben, diese Schrift in meiner Hand festhaltend und anbietend wie einen stabilen und unüberwindbaren Schild gegen alle Anklagen und Anfechtungen der bösen Geister.“ Der gedruckte oder geschriebene Text, den man ohnehin nach Möglichkeit bei sich tragen soll, steht als Dokumentation des geistlichen ‚Testaments‘ für den Sterbenden ein: Das Heft oder Buch mit dem Bekenntnis zum bereitwilligen Tod wird zum sichtbaren Zeichen für die innere Disposition des Sterbenden.

8 Fazit

Philippe Ariès bezeichnet das nach einem öffentlichen, festen Ritual vollzogene Sterben als „gezähmten Tod“.¹⁰⁵ Die hier besprochenen Sterbelehren lassen erken-

¹⁰³ Die «Vrokost» weist (fol. cclxxix^r) darauf hin, dass man bei vorheriger Einarbeitung in die Materie etwa auf die Anselmischen Fragen verzichten könne, die allenthalben als notwendig angesehen würden, in dieser Sterbelehre aber nicht enthalten sind.

¹⁰⁴ Im Traktat «Van dem stueruende mynsschen» wird verlangt, dass man die Sterbelehre bei dem Kranken „haben“ solle (ebd., fol. 1^r: [...] *vnde is ein kunst aller kunste Dat ein iewelick minsche van rechter ordeninge by sik hebben vnde mit grottem vlyte betrachten schal*).

¹⁰⁵ ARIÈS: Geschichte (wie Anm. 2).

nen, dass dieses Sterberitual im späten Mittelalter in hohem Maß als Sicherungsmaßnahme für das jenseitige Heil begriffen wird. Je mehr Gebete vom Sterbenden und möglichst vielen Begleitern wiederholt gesprochen werden, desto günstiger sind die Aussichten. Dabei geht es nicht allein um eine quantitative Optimierung, sondern auch um eine Absicherung durch Zeichen. Diese hatte bereits Gerson im «Opus tripartitum» empfohlen. Nützlich sei, „mit einem körperlichen Zeichen oder auch nur durch das innere Einverständnis seines Herzens“ die Bereitschaft zu sterben anzuzeigen.¹⁰⁶ Von daher kann es nicht erstaunen, dass die *artes* im Zuge der weiteren Ausdifferenzierung der Sterbelehre solche äußeren Zeichen auszuweisen beginnen. Neben Ablassbriefen sollen Weihwasser und Kreuz am Sterbebett bei der Schadenabwehr helfen. Wichtiger in den hier besprochenen Textzeugen aber sind die äußeren Zeichen des Sterbenden, die die anwesend gedachten heiligen Mächte beeinflussen sollen, aber auch als Zeichen für die Anwesenden dienen, die deshalb als Zeugen für das richtige Verhalten des Sterbenden auftreten können. Der Sterbevorgang wird damit auch als äußerer Akt unter Zeugen in seiner Regelmäßigkeit wahrnehmbar und anhand der Sterbelehre als solcher nachprüfbar, ja das Buch mit der Sterbelehre garantiert nicht nur den Ablauf, sondern kann seinerseits zum Zeichen für die angemessene Haltung des Gläubigen werden.

Die hier besprochenen Sterbelehren entwerfen in ihren Anweisungen das gute Sterben nicht in erster Linie als gedanklich offene Situation, sondern als Situation, die durch (Vor-)Lese- und Sprechakte gebändigt werden kann. Damit entwickeln die *artes moriendi* des späten Mittelalters Strategien, die die Anforderungen der lebenslangen Verinnerlichung der Todesstunde um äußere Absicherungen eines guten Todes ergänzen. Ein Bedürfnis nach solchen Hilfestellungen musste umso dringender erscheinen, je nachdrücklicher die von Gerson geforderte Popularisierung der Sterbekunst umgesetzt wurde. Denn die Adressierung an alle Christen musste zu einer Verschärfung der Jenseitsangst führen, wenn gleichzeitig im Laufe des 15. Jahrhunderts die Maßstäbe für ein gutes Sterben weiter heraufgesetzt wurden. Auch wenn die vierte Anfechtung von «Speculum» und «Bilder-ars moriendi» die besondere Gefährdung der Geistlichen in der Todesstunde thematisiert, ist der strukturelle Vorteil der Geistlichen evident. Sie sind in der Lage, sich lebenslang meditierend auf den Tod vorzubereiten. Die Privilegierung der *litterati* musste mit der Zuspitzung auf die Entscheidung in der Todesstunde als Ausschlusskriterium für die Laien wahrgenommen werden, und gegen deren Heilsunsicherheit bieten die hier untersuchten Sterbelehren graduell abgestufte Lösungswege an, die sich nicht allein als Notlösungen für den raschen Tod verstehen lassen, sondern als für die Laien je nach Bildungsstand flexibel anwendbare Regeln: Wer lesen kann, soll möglichst viele der zur Verfügung gestellten Gebete lesen und sprechen. Wer nicht lesen kann, der soll basale Texte wie Vaterunser und Ave Maria selbst sprechen, sich aber die anderen möglichst oft vorlesen lassen. Das eingehaltene Verlaufsschema sichert, bei allen zulässigen Modifika-

106 RÄDLE: Gerson (wie Anm. 3), S. 736.

tionen in Länge, Auswahl und Anzahl der Gebete, das Sterben ab. Das heilswirksame Sterben wird zum Lesevorgang, die Frage des Heils entscheidet sich an der Zugangsmöglichkeit zu Texten.¹⁰⁷ Damit wird die für Laien größere Gefahr in der Todesstunde nicht aufgehoben, aber sie wird abgemildert, wenn die Bedingung für einen guten Tod kein geistliches Standesprivileg ist, sondern die Lesefähigkeit des Sterbenden oder seiner Begleiter.

Ob die Impulse, das Sprechen und Lesen von Gebetstexten als Vorbereitung auf die Todesstunde neben der Meditation und Reflexion stärker zu empfehlen, von Dietrich Koldes Werken her ihren Anfang nehmen und über deren Verbreitungswege und Rezeption ihr Wirkungskreis umrissen werden kann, lässt sich aufgrund der undurchsichtigen Überlieferungslage der *artes moriendi* zur Zeit nicht sicher sagen. Immerhin sind einige der hier besprochenen Textpassagen zuerst in Koldes Text nachzuweisen. Womöglich gehen die niederdeutschen *artes moriendi* in diesen, wohl auf Kolde zurückgehenden Erleichterungen über die hochdeutschen oder lateinischen Vergleichstexte noch einmal hinaus, doch muss dies vorerst Spekulation bleiben.¹⁰⁸

Die vorreformatorische Frömmigkeit stand gerade von protestantischer Seite lange unter dem Vorwurf, sich auf äußere Frömmigkeitsakte wie den Erwerb des Ablasses beschränkt zu haben. Dieses Bild hat die Forschung der letzten Jahrzehnte revidiert: die spätmittelalterliche Frömmigkeit zeichnet sich durch eine sich intensivierende Verinnerlichung aus, an der die zentralen Werke wie «Speculum» und vor allem «Bilder-ars moriendi» einen erheblichen Anteil haben. Die Anleitungen der hier ins Zentrum gerückten niederdeutschen *artes moriendi* schließen an diese Erwartungen an, zeigen aber zugleich den dialektischen Umschlagpunkt einer zunehmenden Dramatisierung der Todesstunde als Kampf innerer Mächte um das Seelenheil an, wenn sie äußerlich wahrnehmbare Zeichen deutlich herausarbeiten: Man soll nicht nur beten, sondern auch öffentlich bekennen; man soll nicht nur meditieren, sondern vor allem lesen; man soll nicht nur wissen, sondern dieses Wissen schriftlich dokumentieren und zur Nutzung jederzeit auch für andere „bei sich haben“. Dass diese Forderungen der in den gedruckten *artes* vielfach verbreiteten Texte auch im Kloster Gehör finden, das zeigt die handschriftliche Rezeption der hier besprochenen Inkunabeldrucke an, die in vermutlich in Frauenklöstern entstandenen Handschriften wiederholt überliefert sind.

107 Zur Rolle von lesefähigen Begleitern siehe auch *Schreiner*: Tod Marias (wie Anm. 11), S. 288.

108 Gerade wenn man die Feststellung Dieter Harmenings, dass „katechetische Texte erst innerhalb eines literarischen Formensystems verstehbar werden, das einem differenzierenden Lehr- und Lernprozess korreliert“, berücksichtigt, erscheinen weiterführende Schlussfolgerungen für die niederdeutschen *artes moriendi* derzeit spekulativ. S. Dieter Harmening: Katechismusliteratur. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter. In: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Hg. von NORBERT RICHARD WOLF. Wiesbaden 1987, S. 91–102, hier S. 100.

Matthias Roick

Die Reichweite der humanistischen Ethik

Mutianus Rufus im Dialog mit Giovanni Pontanos *De prudentia*

Die Frage nach Reichweiten wirft für die Humanismusforschung interessante Probleme auf. Denn allzu leicht verleitet die unbestreitbare kulturelle Vorreiterrolle Italiens im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert dazu, die Verbreitung des Humanismus in all seinen Aspekten als gegeben anzunehmen und seine Leitbegriffe und Kulturtechniken ohne weitere Erklärung auf ganz Europa ausstrahlen zu sehen. Wie Johannes Helmrath zur „Diffusion des Humanismus“ schreibt, mochten „die Geschwindigkeit und [das] Ergebnis [dieser Diffusion] providentielle Wirkkräfte im Hegelschen Sinn“ suggerieren.¹ Wie der genaue Blick auf die „Prozesse, Inhalte, Träger, Wege, Medien, Milieus und Rezipienten“ zeigt, ist dem aber nicht so.²

Was lässt sich also Näheres zur Reichweite humanistischer Gelehrsamkeit und den mit ihr verbundenen Verhaltensweisen, Ansichten und Überzeugungen sagen? Geht man von einem medienwissenschaftlichen Reichweitenbegriff aus, wird es vor allem um Zielpersonen, Zielgruppen und Zeiträume gehen.³ Dabei interessiert in ideengeschichtlicher Sicht nicht so sehr eine quantitative Bestimmung der Personen, die potentiell die Möglichkeit hatten mit einer bestimmten Art von Medium, z.B. einem Buch, in Kontakt zu kommen, sondern eher eine qualitative Untersuchung, wer diese Medien tatsächlich genutzt hat, also ein Buch nicht nur im Schrank hatte, sondern auch gelesen oder zumindest durchgeblättert hat. Die Fragen, die sich dann stellen, lassen sich nicht immer in aller Schärfe fassen, können aber dazu beitragen, die komplexen kulturellen Dynamiken zu erhellen, die der humanistischen Bewegung ihren europaweiten Erfolg ermöglichten und ihnen eine maximale Reichweite zusicherten: Was macht die Attraktivität von humanistischem Gedankengut aus? Wie weit reichte sein Einfluss auf traditionelle Praktiken der Gelehrsamkeit? Was kommt an, was wird abgelehnt? Und, obwohl in Gefahr den Fehlinterpretationen einer älteren Ideengeschichte aufzusitzen: Welche Reichweite haben humanistische Ideen?

1 JOHANNES HELMRATH: Diffusion des Humanismus. Zur Einführung. In: Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten. Hgg. von JOHANNES HELMRATH u. a. Göttingen 2002, S. 9–29, hier S. 10.

2 HELMRATH: Diffusion des Humanismus (wie Anm. 1), S. 10.

3 Zum medienwissenschaftlichen Reichweitenbegriff vgl. KLAUS-DIETER ALTMPEPPEN: Reichweite. In: Lexikon Kommunikations- und Medienwissenschaft. Hgg. von GÜNTER BENTELE u. a. Wiesbaden 2. Aufl. 2013, S. 297. Interessante Bemerkungen zur Reichweite in Bezug auf ihren präsenten und dispersen Charakter sind zu finden in WINFRIED SCHULZ: Politische Kommunikation. Theoretische Ansätze und Ergebnisse empirischer Forschung. Wiesbaden 3. Aufl. 2011, S. 127–129.

1 Zur humanistischen Ethik

Ein besonders schönes – und umstrittenes – Beispiel ist die humanistische Ethik. Was die Philosophen angeht, verschwindet diese Ethik zumeist im Niemandsland zwischen Mittelalter und Neuzeit.⁴ Aus historischer Perspektive dagegen stellt sich die Situation schwieriger dar. Denn die humanistische Bewegung schrieb sich eben nicht nur eine Erneuerung des akademisch-intellektuellen, sondern auch des moralisch-politischen Bereichs auf die Fahnen. In der Tat hing der neue kulturelle Code, den die Humanisten schufen, wesentlich von dem Versprechen ab, nicht nur fachliches, sondern auch ethisches Wissen vermitteln zu können.⁵ Ob dieses Versprechen tatsächlich eingehalten werden konnte, steht natürlich auf einem anderen Blatt.⁶ Das ändert nichts an der Tatsache, dass die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kultur tief von einer moralisch-politischen Begrifflichkeit geprägt ist, die sich in historischen Untersuchungen nicht einfach vom Tisch wischen lässt, auch wenn es uns heute schwerfallen mag, diese Begrifflichkeit in all ihren Funktionskontexten nachzuvollziehen. In diesem Zusammenhang wird es interessant sein zu sehen, welche Reichweite die Ethik als eines der Kernstücke humanistischer Identität hatte, aber auch welche Grenzen ihr gesetzt waren. Allgemeine Aussagen lassen sich in diesem Bereich sicher nicht treffen; zu wenig ist die Ethik bisher als kulturelles Phänomen beachtet worden.⁷ Deswegen wird es notwendig sein, den Untersuchungsbereich einzuschränken und zunächst die Reichweite einzelner Autoren oder Werke in den Blick zu nehmen.

4 Wichtige Ausnahmen sind SABRINA EBBERSMEYER: *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*. Berlin 2010; das entsprechende Kapitel zur Ethik in Buchlänge in THOMAS LEINKAUF: *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. 2 Bd.e. Hamburg 2017, Band 1, S. 605–796.

5 Zu dieser Thematik siehe MATTHIAS ROICK: *Der Fahnenflüchtige lässt sich krönen. Petrarca und die Anfänge der humanistischen Kritik am Experten*. In: *Wissen, maßgeschneidert. Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*. Hgg. von FRANK REXROTH u. a. München 2012 (Beihefte zur *Historischen Zeitschrift*. Band 57), S. 45–82, hier insbesondere S. 46–48.

6 Ein Großteil der Humanismusforschung ist, frei nach dem italienischen Sprichwort von der Kluft zwischen Wort und Tat (*tra dire e fare c'è di mezzo il mare*), zu dem Schluss gekommen, dass es nicht eingelöst wurde. Ein Klassiker in dieser Hinsicht ist ANTHONY GRAFTON und LISA JARDINE: *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. Cambridge, MA 1986, insbesondere das Kapitel über Guarino da Verona, ursprünglich veröffentlicht als *Humanism and the School of Guarino. A Problem of Evaluation*. In: *Past and Present* 96 (1982), S. 51–80.

7 Sehr gute Ansätze und wichtige Anregungen in *Rethinking Virtue, Reforming Society. New Directions in Renaissance Ethics, c. 1350–1650*. Hgg. von SABRINA EBBERSMEYER und DAVID A. LINES. Turnhout 2013.

2 Pontano und Mutianus

Im Folgenden soll es um die Begegnung von zwei Protagonisten der humanistischen Bewegung gehen: Giovanni Pontano (1429–1503) und Konrad Muth (1470–1526), latinisiert Mutianus Rufus. Pontano ist, was sein moralphilosophisches Werk angeht, ein gutes Beispiel für die eben erwähnte Gleichgültigkeit gegenüber der humanistischen Ethik. Während er heute in erster Linie als einer der bedeutendsten neulatinischen Dichter der Renaissance bekannt ist, galt er zu seiner eigenen Zeit zwar ebenfalls als großer Poet, aber eben auch als Moralphilosoph.⁸ Er wurde sogar als eine moralische Instanz angesehen.⁹ In der Tat hinterließ Pontano ein umfangreiches Werk, und auch seine Veröffentlichungsgeschichte zeichnet ein eindrucksvolles Bild. Bereits 1501, zwei Jahre vor Pontanos Tod, erscheint eine erste ‚unautorisierte‘ Sammelausgabe seiner bis dahin erschienenen Werke.¹⁰ Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts erscheinen dann nicht weniger als fünf Gesamtausgaben seiner Prosaerwerke in Neapel,¹¹ Venedig,¹² Florenz¹³ und (zweimal) in Basel.¹⁴ Aber trotz dieser

8 Zu Pontanos Biographie vgl. CAROL KIDWELL: Pontano. Poet and Prime Minister. London 1990. Zu seinem moralischen und politischen Denken vgl. MATTHIAS ROICK: Pontano's Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance. London 2017.

9 Vgl. Melanchthons Vorwort zu Pontanos *Meteora*, einem auf Aristoteles' Abhandlung *Meteorologica* basierendem Lehrgedicht, dass alle rechtschaffenen, redlichen Menschen Pontano einstimmig mit Lob überhäuften (*cum boni omnes unice exosculantur Pontanum*). Giovanni Pontano: *Meteora*. Wittenberg 1534, fol. Aiv.

10 Ioannis Iouiani Pontani Opera. Venetiis: per Bernardinum Vercellensem, 1501. (EDIT16 CNCE 38468.) Diese Ausgabe enthält die bis zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bereits im Druck erschienenen Werke mit Ausnahme der Abhandlung «De aspiratione»: «De fortitudine», «De principe», «Charon», «Antonius», «De liberalitate», «De beneficentia», «De magnificentia», «De splendore», «De conviventia», «De obedientia». Diese Ausgabe wird wiederveröffentlicht als Ioannis Iouiani Pontani Opera. Venetiis: per Iohannem Rubeum & Bernardinum Vercellenses, 1512. (EDIT16 CNCE 29656.) Eine weitere Ausgabe, um «De prudentia» ergänzt, erscheint 1514 in Lyon bei Bartholomeus Troth .

11 Die sechs Bände dieser Ausgabe (Neapoli: Per Sigismundum Mayr Alemanum, 1505–1512) (EDIT16 CNCE 29824, 29836, 29840, 29845, 29859, 47485) tragen keinen übergreifenden Titel, sondern nur die Einzeltitel der in ihnen enthaltenen Werke. Die meisten moralphilosophischen Arbeiten finden sich in dem 1508 veröffentlichten Band «De Prudentia: ac deinceps alii de Phi- | losophia libri». Als Herausgeber fungiert Pontanos Schüler Pietro Summonte, der die Werke, wie es in den verschiedenen Kolophonen heißt, *ex archetypis Pontani ipsius manu scriptis* veröffentlicht.

12 IOANNIS IOVIANI PONTANI OPE= | RA OMNIA SOLVTA ORA- | TIONE COMPOSITA. Venetiis: in aedibus Aldi, et Andreae Soceri, 1518–1519. (EDIT16 CNCE 47484).

13 IOANNIS IOVIANI PONTANI OPE- | ra omnia solute oratione composi- | ta in sex partes divisa. Florentiae: per haeredes Philippi Iuntae. 1520 (EDIT16 CNCE 28755).

14 IOANNIS IO | VIANI PONTANI, VIRI CLARIS | simi, qui unus ex multis seculis ueram pruden- | tiam cum summa eloquentia iunxisse uidetur, | opera quae soluta oratione compo | suit, omnia : in Tomos | tres digesta. Basileae: per haeredes Andreae Cratandri, 1538–40. (VD16 P 4192–94.) IOANNIS | IOVIANI PONTA= | NI VIRI IN PHILOSOPHIA, IN | civilibus et militaribus virtutibus sum- | mi OPERA, a mendis expurg- | ta, & in quatuor Tomos | digesta. Basileae: Ex officina Henricpetrina, [1566]. (VD16 P 4195–98.)

vergleichsweise massiven Präsenz auf dem Buchmarkt fällt es schwer, den Einfluss seiner moralphilosophischen Werke einzuschätzen; es gibt so gut wie keine Untersuchungen zu ihrer Rezeptionsgeschichte.

Umso wertvoller ist ein kurzer satirischer Dialog aus der Feder des Mutianus Rufus, der sich mit «De prudentia» auseinandersetzt, eines der Schlüsselwerke Pontanos. Mutianus, der Kanoniker in Gotha war, stand im Zentrum eines der einflussreichsten Humanistenkreise im vorreformatorischen Deutschland.¹⁵ Bei seinem Dialog handelt sich nicht nur um ein bemerkenswertes Zeugnis der frühen Rezeption Pontanos im Deutschland, sondern auch um einen seltenen Beleg der schriftstellerischen Tätigkeit des Gothaer Kanonikers. Denn obwohl er einen regen Briefverkehr führte, hat Mutianus nahezu keine literarischen Werke hinterlassen.¹⁶ Umso mehr Bedeutung kommt der Tatsache zu, dass es sich bei einer der wenigen Kostproben seines Könnens um eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Pontanos handelt.

3 Ein satirischer Dank

Besagter Dialog findet sich als Beigabe zu einem Brief aus dem Herbst 1513 an Crotus Rubianus (Johannes Jäger aus Dornheim bei Arnstadt/Thüringen, um 1480 – um 1545), in dem er seinem Freund für die Übersendung eines Exemplars von Pontanos Traktat «De prudentia» dankt.¹⁷ Die Übersendung des Buches ist kein Einzelfall: Auf Grund

15 Zu Mutianus vgl. zur Einführung FIDEL RÄDLE: Mutianus Rufus, Conradus. In: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Hg. von FRANZ JOSEF WORSTBROCK. Band 2. Berlin/Boston 2013, Sp. 377–399; ECKHARD BERNSTEIN: Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis in Gotha. Köln u. a. 2014; Zum Humanismus in Erfurt vgl. Humanismus in Erfurt. Hg. von LUDWIG HUBER-REBENICH. Rudolstadt/Erfurt 2002; DIETER STIEVERMANN: Marschalk (ca. 1470–1525), Spalatin (1484–1545), Mutian (ca. 1470–1526), Hessus (1488–1540) und die Erfurter Humanisten. In: Große Denker Erfurts und der Erfurter Universität. Hg. von DIETMAR VON DER PFORDTEN. Göttingen 2002, S. 118–142; Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt. Katalog zur Ausstellung der Forschungsbibliothek Gotha auf Schloss Friedenstein. 21. August bis 1. November 2009. Hg. von CHRISTOPH FASBENDER. Gotha 2009.

16 So betont Fidel Rädle, dass Mutianus trotz seiner zentralen Stellung für die humanistische Bewegung „nicht zu einer repräsentativen Figur der europäischen Kulturgeschichte geworden“ sei, da er „ein völlig privates Leben im Verborgenen geführt und nichts Literarisches hinterlassen“ habe. FIDEL RÄDLE: Mutianus Rufus (1470/1–1526). Ein Lebensentwurf gegen die Realität. In: Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies 60 (2011), S. 3–33, hier S. 3–4. (Es handelt sich um die schriftliche Fassung der Fifth Annual Jozef Ijsewijn Lecture, gehalten in Löwen am 29. September 2010).

17 Mutianus Rufus: Der Briefwechsel des Mutianus Rufus. Hg. von CARL KRAUSE. Kassel 1885 (Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 310. N.F. IX. Supplement), S. 382–383. – Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um die von Matthias Schürer in Straßburg gedruckte Ausgabe des Traktats, fertiggestellt im März 1513: IONNES IOVIANUS | PONTANVS DE PRV | DENTIA. Argentorati: in libraria officina Matthi[a]e Schurerij, 1513. (VD16 P 4227). Die Ausgabe wurde veranstaltet von Sebastian Murrho d.J. – Dennoch ist nicht auszuschließen, dass es sich um eine frühere

seiner Nähe zur Frankfurter Buchmesse fungierte der in Fulda unterrichtende Crotus regelmäßig als Buchagent für Mutian.¹⁸ Warum aber sollte sich Mutianus für Pontano interessieren? Zunächst ist es wahrscheinlich, dass Mutianus schon während seines Studienaufenthalts in Italien 1496–1502 auf den Namen Pontanos stieß, als er sich mit dem gelehrten Umfeld auf der Halbinsel vertraut machte.¹⁹ Zudem war zum Zeitpunkt der Abfassung des Dialogs gerade Pontanos erste Gesamtausgabe abgeschlossen.²⁰ Wie die von Schürer gedruckte Ausgabe von «De prudentia» zeigt, waren einige seiner moralphilosophischen Werke attraktiv genug, um Nachdrucke auch außerhalb Italiens zu rechtfertigen.²¹ Crotus sandte seinem Freund also das Hauptwerk eines der bekanntesten und – zumindest in humanistisch interessierten Kreisen – aktuellsten Autoren seiner Zeit.

Mutian reagiert auf das Geschenk, indem er einen kurzen Dialog verfasst. Interessant ist, dass er ihn eingangs als *cavillum*, als neckenden Scherz, bezeichnet, bei dem sich selbst der sonst so humorlose M. Licinius Crassus Agelastos vor Lachen schütteln würde.²² Diese Scherzhaftigkeit entspricht durchaus dem Adressaten des Dialogs: „Das Stück war satirischer Dank an den Satiriker Crotus“.²³ Sie dient aber auch als eine Absicherung gegen Kritik. Wie Fidel Rädle unterstreicht, nutzte Mutianus „Ironie

Edition handelt: IOANNES PONTANVS DE | PRVDENTIA. Florentiae: opera et impensa Philippi Giuntae Florentini, 1508. PONTANI | De Prudentia : ac deinceps alii de Phi- | losophia libri. Neapoli: per Sigismundum Mayr Alemanum, [1508]. Zur interessanten Veröffentlichungsgeschichte von «De prudentia» vgl. LILIANA MONTI SABIA: Per l'edizione critica del *De prudentia* di Giovanni Pontano. In: Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa. Hgg. von ROBERTO CARDINI u.a. Rom 1985, S. 595–615. Jetzt auch in DIES. und SALVATORE MONTI: Studi su Giovanni Pontano. 2 Bd.e. Messina 2010. Band 2, S. 1073–1094.

18 FASBENDER: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 15), S. 9.

19 Die neuere Forschungsliteratur ist sich einig, dass ältere Biographen die wenigen Zeugnisse für Mutianus' Italienreise über die Gebühr strapaziert haben. Für eine weitaus umsichtiger Rekonstruktion vgl. BERNSTEIN: Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis (wie Anm. 15), S. 39–55.

20 Die von Sigismund Mayr in Neapel gedruckten «Opera Omnia» (siehe Anm. 11) wurden 1512 abgeschlossen.

21 Siehe Anm. 17.

22 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Scitum hic cavillum est. Etiamsi M. Crassus ille <agelastos> puto rideret: o ah io.* Mutians Anspielung auf Crassus den Älteren bezieht sich samt griechischem Eponym auf Cicero: De finibus, 5.30.92: *Dicimus aliquem hilare vivere; ergo, si semel tristior effectus est, hilara vita amissa est? At hoc in eo M. Crasso, quem semel ait in vita risisse Lucilius, non contigit, ut ea re minus <agelastos> ut ait idem, vocaretur.* – Die deutsche Übersetzung des Dialogs von DANIEL JEIDE übernehme ich mit leichten Änderungen aus FASBENDER: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 28), S. 27–28.

23 Fasbender in seiner Einleitung zur Übersetzung des Dialogs in DERS.: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 28), S. 27. Wie sehr Mutianus Crotus' Scherze schätzt, geht insbesondere aus einem Schreiben an Heinrich Urban hervor, das ebenfalls aus dem Herbst 1513 stammt und einige scherzhafte Bemerkungen seines Freundes aufgreift. Mutian: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 309, S. 381–382. Auch in anderen Briefen erhält Crotus Lob für seine Witzigkeit; in dem Brief, dem die Satire beigelegt ist, schreibt er ihn als *facete Crotus meus* an. Mutian: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 382. Vgl. auch den Brief an Peter Eberbach (Petreius): *Tu, homo sagacis et perspicacis ingenii, et Crotus, vir omnium horarum et valde lepidus, auditis et scribitis urbanissime, festivissi-*

und Satire [...] habituell als Verständigungsmittel unter Eingeweihten, wenn es ihm um die freie oder befreiende Artikulation von Wahrheit ging”.²⁴ Scherzhafte Ausführungen konnten dazu dienen, zugleich freimütig und mit einer gewissen Distanz zu einem Thema zu reden, das sonst verfänglich werden konnte. So eröffnet Mutianus einen anderen Brief an seinen Freund Heinrich Urban mit der Bemerkung, er wolle „auch hier lieber im Scherz als im Ernst sprechen”, um am Ende des Schreibens hinzuzufügen: „Aber Du weißt, daß ich ein Freund der Wahrheit bin, und als solcher kann ich gar nicht anders, als auf diese Weise meine Späße zu machen.“²⁵

Diese Einstellung passt insofern zur Persönlichkeit Pontanos, als dieser selbst einige richtungsweisende satirische Dialoge verfasst hatte, unter ihnen «Charon», der 1505 in Erfurt veröffentlicht wurde.²⁶ Auch die freimütige, manchmal scharfe Rede-weise Mutians ist nicht weit von Pontano entfernt. Bereits Paolo Giovio hatte kritisch angemerkt, dass der neapolitanische Humanist oft zu bissig in seinen Urteilen war und sich die Freiheit herausnahm, andere in heftiger Weise anzugehen.²⁷ Nicht ohne Erwähnung kann zuletzt bleiben, dass sich Pontano in einem langen Traktat «De sermone» mit den Tugenden der unterhaltsamen Konversation auseinandergesetzt hatte.²⁸

me, facetissime et vestris cavillis me jam senescentem excitatis et restituitis mihi juvenilem dicacitatem et laetum atque serenum genium. Mutian: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 270, S. 334.

24 FIDEL RÄDLE: Mutians Briefwechsel und der Erfurter Humanismus. In: Humanismus in Erfurt. Hgg. von GERLINDE HUBER-REBENICH und WALTHER LUDWIG. Rudolstadt/Erfurt 2002, S. 111–130, hier S. 116.

25 Das Beispiel und die Übersetzung sind entnommen aus RÄDLE: Mutians Briefwechsel (wie Anm. 36), S. 116. Sie finden sich in Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 269, S. 331–332: *Dicam et hic facete magis quam graviter – Veritatis tamen, ut nosti, amicus non possum non ita ludere.*

26 Johannes Jouiani | Pontani dialog[us] qui | Charon inscribit[ur] sa=||tis facetus. Erphordiae: per Wolfgangum Schencken, 1505 (VD16 P 4210). Als Herausgeber fungiert Johannes Babel. Einige Informationen zu ihm in GUSTAV BAUCH: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus. Breslau 1904, S. 149–150. Hier ist die Frage offen, inwieweit Pontano einen Einfluss auf Babels eigenes satirisches Schreiben darstellt, das wir durch seinen Dialog *Zoilus* kennen, 1506 gedruckt von Melchior Lotter d. Ä. zu Leipzig. – Ursprünglich wird «Charon» zusammen mit einem weiteren Frühdialog Pontanos, «Antonius», zu Beginn der 1490er veröffentlicht. Giovanni Pontano: [Dialogi qui Charon et Antonius inscribuntur]. Neapel: Matthias Moravus, 1491. Zur Anverwandlung Lukians durch die Humanisten vgl. DAVID MARSH: Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance. Ann Arbor 1998. Zur Bedeutung Lukians für Pontanos Humanismusauffassung vgl. ROICK: Pontano's Virtues (wie Anm. 8), S. 78–82. Noch wenig erforscht ist der Einfluss von Pontanos frühen Dialogen auf deutsche Humanisten wie Babel und Ulrich von Hutten, der einen von Lukian (und Pontano?) inspirierten Dialog *Phalarismus* veröffentlicht. Vgl. hierzu ARNOLD BECKER: Ulrichs von Hutten polemische Dialoge im Spannungsfeld von Humanismus und Politik. Bonn 2013, S. 77–120, insbesondere S. 112.

27 Paolo Giovio: *Elogia virorum literis illustrium*. Basel 1577, S. 60: *Supra aequum mordax, vel eo quod non homines modo sibi notos, sed gentium et urbium quoque omnium mores acerba scribendi libertate perstringeret, sicuti ex variis dialogis, Charonteque praesertim intemperanter ostendit.*

28 Der Traktat erschien zum ersten Mal im vierten Band der von Pietro Summonte veranstalteten Gesamtausgabe der Werke Pontanos (siehe Anm. 11). Eine moderne Ausgabe ist Giovanni Pontano:

4 Die Frage nach der Weisheit

Wenn Mutians Bezeichnung des Dialogs als *cavillum* auch einen heiteren Ton setzt, heißt dies also nicht, er sei auf die leichte Schulter zu nehmen. Im Gegenteil: Mutianus spricht hier Themen an, die ihm und seinem Kreis am Herzen liegen. Ausgangspunkt ist, dem überbrachten Buch entsprechend, die Klugheit oder praktische Weisheit. „Was bringst du, Freund?“ fragt der erste Unterredner, aller Wahrscheinlichkeit nach Mutianus selbst, den Ankömmling. Der antwortet mit dem griechischen Wort für Klugheit: *Phronesis*. „Was ist mit der Weisheit?“ hakt Mutianus nach. „Beide [bringe ich]“, versichert ihm sein Gegenüber; es handele sich um ein Geschenk des Crotus. Erst dann kommt es zur gegenseitigen Vorstellung: „Und wer bist du?“ – „Pontano“. Mutianus reagiert darauf erfreut; sie schütteln sich die Hände.²⁹ Auf die Frage, was er denn Schönes zu erzählen habe, erwidert Pontano noch einmal: „Ich erörtere die Klugheit [diesmal lat. *prudential*]“. Dieses Stichwort aufnehmend kehrt Mutianus zu seiner Eingangsfrage nach der Weisheit zurück. Er will wissen, zu welcher philosophischen Schule Pontano sich zähle, und dieser antwortet ohne Zögern, er sei Aristoteliker.³⁰ Daraufhin schlägt ihm Mutianus vor, er solle es doch dem Aristoteles im ersten Buch der *Ethik* gleichtun und die Weisheit von der Klugheit unterscheiden, verhalte sich die Weisheit nach Meinung des Stagiriten doch zur Klugheit wie der Hausherr zum *atriensis*, also zum Haushofmeister.³¹

De sermone. Übers. von ALESSANDRA MANTOVANI. Rom 2002. Mantovani benutzt als Textgrundlage die kritische Edition Giovanni Pontano: De sermone. Hgg. von SERGIO LUPI und ANTONIO RISICATO. Padua 1954.

29 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Quid fers, hospes? 'Phronesim.' Quin sophiam? 'Utramque.' Unde? 'Croti munus est.' Quis tu? 'Pontanus.' Cedo manum. 'Tene.'* Der letzte Wortwechsel (*'Cedo manum.'* – *'Tene.'*) ist nach dem Vorbild des Plautus modelliert. Vgl. in erster Linie den Wortwechsel zwischen Ergasilus und Hegio in Plautus: *Captivi* 838: *Cedo manum. – Manum? – Manum, inquam, cedo tuam actutum. – Tene.* Um diesen Punkt deutlicher zu machen, würde ich anders als Jeide übersetzen: ‚Her mit der Hand‘ – ‚Da hast du sie!‘, um den herzlichen Charakter der Begrüßung zu betonen.

30 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Quid boni narras? 'De prudentia disputo.' De prudentia. Cui sectae addictus? 'Peripateticae.'*

31 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Cur igitur non segregas hanc ab illa, quod primo libro Ethicorum facit Aristoteles, sapientiam patrifamilias, prudentiam atriensi comparans?* Mutianus bezieht sich nicht auf das erste Buch der «Nikomachischen Ethik», sondern der «Magna Moralia» (1198b 13–20). In der Übersetzung von Giorgio Valla lautet die Passage: *Caeterum forsitan, ut in aedibus habet Atriensis: is nanque praeest omnibus, dispensatque omnia, sed nondum idem imperat omnibus. Verum domino otium parat, ne is praepeditus rerum domesticarum necessitate, dissolvatur, quo minus honesti quippiam, & officiosi agat. Ita atque similiter prudentia, tan quam sapientiae quidam Atriensis, ei otium parat, ut suum peragat opus, affectus cohibendo, eosque temperando.* (Zit. nach Aristoteles: *Aristotelis II tomus ethicus*. Francofurti: Apud Andreae Wecheli heredes, 1593, S. 39.) Zu dieser Stelle vgl. WERNER JAEGER: Ein Theophrastzitat in der grossen Ethik. *Hermes* 64 (1929), S. 274–278. Wie Jaeger argumentiert, steht die Passage im Widerspruch zum sechsten Buch der «Nikomachischen Ethik». Dieser Widerspruch ergebe sich aus der Interpolation des Verfassers der *Magna Moralia* mit

Diese Bemerkung weist in zwei verschiedene Richtungen. Zum einen greift Mutian mit ihr eine Debatte auf, die für den italienischen und dann auch den europäischen Humanismus von grundlegender Bedeutung ist: der Dialektik von *vita activa* und *vita contemplativa*. Zum anderen betrifft sie das Verhältnis zwischen einem genuin philosophischen Wissen über die richtige Lebensführung – die *prudentia* – zu einem an der christlichen Weisheit – *sapientia* – ausgerichteten Leben.

5 Die zwei Leben der Humanisten

Was den ersten Punkt angeht, wissen wir, dass Mutianus selbst ein Leben in Zurückgezogenheit und in *beata tranquillitas* bevorzugte – so lautet das Motto, dass er über den Eingang seines Hauses in Gotha anbringen ließ.³² Wie Eckhard Bernstein betont, lassen sich viele Ausführungen in seinem Briefwechsel vor diesem Hintergrund lesen: „Da sich Mutian durchaus der ‚unsozialen Qualität‘ seiner Existenz bewusst war, problematisierte er wiederholt das Sichzurückziehen aus der Welt, diese Abstinenz, wobei seine Äußerungen oft einen apologetischen Charakter haben.“³³

Das erklärt auch Mutianus‘ empfindliche Reaktion auf Pontano in einem Brief aus dem Jahr 1508, die man als Zeichen einer allgemeinen Ablehnung des neapolitanischen Humanisten gelesen hat.³⁴ In besagtem Brief weist er Urban an, sich gegen Pontano in Stellung zu bringen, der das Mönchsleben verspottete.³⁵ Was ihn an Pontano besonders zu stören scheint, ist dessen Kritik am Rückzug der Mönche aus dem öffentlichen Leben; auf welche Stelle bei Pontano sich Mutianus hier genau bezieht, wird aus dem Brief leider nicht klar.³⁶ Nicht von der Hand zu weisen scheint dagegen,

einer Stelle aus der *Ethik* des Theophrast. Wie dem auch sei, Mutianus macht sich diesen Widerspruch geschickt zu Nutze. – Zur Figur des ‚atriensis‘, im griechischen Original *epitropos*, vgl. JESPER CARLSEN: *Vilici and Roman Estate Managers Until AD 284*. Rom 1995, insbesondere S. 143.

³² Vgl. die Ausführungen zu dieser *beata tranquillitas* als „Lebensform und Programm“ in ECKHARD BERNSTEIN: *Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis in Gotha*. Köln u. a. 2014 (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation, Band 2), S. 73–82.

³³ BERNSTEIN: *Mutianus Rufus* (wie Anm. 32), S. 76.

³⁴ FASBENDER: *Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt* (wie Anm. 15), S. 27.

³⁵ Mutianus: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Nr. 70, S. 76: *Instrue aciem et cornua contra Pontanum et Isiacum sophistam, quorum prior monachos deridet, posterior adversus officium boni philosophi pecuniae servire, cui imperandum est, coepit*. Neben Pontano wird hier der Erfurter Scholastiker Jodocus Trutfetter (ca. 1460–1519) genannt, mit dem Mutianus auf Grund von Streitigkeiten über Pfründe haderte. Siehe hierzu die Bemerkungen in GÖTZ-RÜDIGER TEWES: *Weisheit versus Wissen. Beobachtungen zur philosophischen Prägung deutscher Humanisten*. In: *Humanismus in Erfurt*. Hgg. von GERLINDE HUBER-REBENICH und WALTHER LUDWIG. Rudolstadt/Erfurt 2002, S. 55–87, hier S. 75, Anm. 64.

³⁶ Mutianus: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Nr. 70, S. 76: *Pontanum subvertit Seneca et Hieronymus; hic causas enumerat, cur sancti patres relictis urbibus in solitudines nemorum confluxerint, ille ‚qui vult‘ inquit cum innocentibus vivere, solitudinem petat*. Wie Krause anmerkt, bezieht sich Mutianus auf Hieronymus‘ *«Liber contra Vigilantium»* 16, MPL 23. Paris 1883, Sp. 351–352 (auch hier, an den

dass sich Mutianus hier nur punktuell an Pontano abarbeitet, ohne ihn generell zu verurteilen.

Trotzdem ist eine gewisse Voreingenommenheit auch in seinem Dialog zu spüren. Nicht ganz zurecht, wenn man sich «De prudentia» näher anschaut: Für Pontano sind *prudentia* und *sapientia* jeweils Leittugenden für das aktive und das kontemplative Leben.³⁷ Nun ist es für Pontanos Position kennzeichnend, dass er keiner der beiden Lebensweisen einen eindeutigen Vorzug gibt. Zwar beschäftigt sich seine Abhandlung mit der *prudentia*, nicht der *sapientia*. Nichtsdestotrotz gelingt es Pontano, beide Lebensweisen in einer stark autobiographisch geprägten Weise ineinander zu verschränken.³⁸ Insofern hat der Pontano des Dialogs Recht, wenn er in einem ersten Moment behauptet, er bringe von beidem etwas, von der *prudentia* ebenso wie der *sapientia*. Und doch stellt Pontano, der selbst lange Jahre Kanzler der aragonesischen Könige in Neapel war, innerhalb der humanistischen Bewegung einen Gegenpol zu Marsilio Ficino dar, der, wie Fidel Rädle überzeugend argumentiert, den eigentlichen philosophischen Bezugspunkt für Mutianus bildet.³⁹

Mönch gerichtet, die Metapher von der Schlacht: *Sto in acie, adversariis armatus obsiste*) und die ps.-senecanische Spruchanthologie «De moribus» 27. – In Pontanos Werken finden sich immer wieder Spuren einer für die Zeit typischen antiklerikalen Polemik. Einschlägig sind vor allem einige Passagen in «Charon», in Giovanni Pontano: *Dialogues*. Übers. von JULIA HAIG GAISSER. Band 1. Cambridge, MA 2012, S. 96–102. Allerdings spielt hier der Rückzug in die Einsamkeit keine spezifische Rolle. Mutians Bemerkung könnte sich aber auch auf andere Stellen in Pontanos Traktaten beziehen, die ihm vielleicht von dritter Seite kolportiert worden sind. Insbesondere ist dabei zu denken an eine Stelle in «De obedientia», in Pontano: *Opera Omnia* (wie Anm. 12), Band 1, fol. 6v, die sich gegen die Enthaltsamkeit der Wüstenväter ausspricht. Nicht alle Bemerkungen Pontanos zur Askese und Leben als Mönch sind kritisch, vgl. hierzu LILIANA MONTI SABIA: *San Francesco nelle opere del Pontano*. In: *Studi su Giovanni Pontano*. Hgg. von DIES. und SALVATORE MONTI. 2 Bde. Messina 2010. Band 2, S. 1215–1230. **37** Pontano diskutiert diese Frage im dritten Buch von «De prudentia», das wiederum auf das sechste Buch der «Nikomachischen Ethik» zurückgreift. Siehe vor allem das Kapitel *Quae sit differentia inter sapientiam et prudentiam* in Giovanni Pontano: *De prudentia*. In: DERS.: *Opera omnia solute oratione composita*. Band 1. Venedig 1518, fol. 186v–190r.

38 Eine ausführliche Diskussion findet sich in MATTHIAS ROICK: *Der sichere Hafen und die Stürme des Lebens. Autobiographie als philosophisches Argument* in Giovanni Pontanos *De prudentia*. In: *Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler*. Hgg. von SABRINA EBBERSMEYER u. a. München 2008, S. 101–123. Vgl. auch DERS.: *Pontano's Virtues* (wie Anm. 8), S. 45–70.

39 RÄDLE: *Ein Lebensentwurf gegen die Realität* (wie Anm. 16), S. 15–17. Schon Krause bemerkt zu Mutianus' Verhältnis zum Neuplatonismus in Mutianus: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), S. xx: „[...] seine ganze philosophische Grundanschauung wurzelt in diesem Systeme“.

6 Christliche Weisheit

Was den zweiten Punkt, das Verhältnis zwischen dem weltlichen Wissen der *prudentia* und der christlichen Weisheit der *sapientia* angeht, zeigt ein Wortspiel mit dem akademischen Namen Pontanos, dass ihn Mutianus deutlich in ein philosophisch-pagan geprägtes Lehrumfeld einordnet. Auf die Frage, ob er denn Christ sei, antwortet Pontano, in Anspielung auf seinen humanistischen Namen: „Ich bin Jovianus“, was sich in diesem Zusammenhang mit „Anhänger des Jupiter“ übersetzen ließe. „Dies trage ich als Namen auf der Stirn oder als Brandmal (*nota inusta*)“.⁴⁰

Im Verlauf des Dialoges werden Pontano tatsächlich einige wenig fromme Meinungen zugeschrieben. Das macht sich bereits im nächsten Teil des Gesprächs bemerkbar, wenn der Mutianus des Dialogs das Gespräch geschickt auf ein tagesaktuelles Thema lenkt. „Sag also, Jovian, ist nicht der Abt von Fulda glücklich – ein neulich verstorbener, mit althehrwürdigem Ansehen ausgestatteter Mensch, dem sein Nachfolger, ein verständiger Mann, zur Bewahrung des Andenkens ein dereinst erinnerungswürdiges Grabmal errichtet hat? Und hat er deiner Meinung nach im Leben die Klugheit erlangt?“⁴¹ Mutianus spielt hier auf den im Mai 1513 verstorbenen Johann II. Graf von Henneberg-Schleusingen an, der seit 1472 Fürstabt des Klosters Fulda gewesen war. Er bringt zugleich dessen Nachfolger, Hartmann II. Burggrafen von Kirchheim, ins Spiel. Hartmann hatte einen Teil seines Studiums in Erfurt absolviert und wurde von Mutianus und seinem Freundeskreis als Mäzen geschätzt.⁴² Eben dieser Hartmann dürfte auch mitverantwortlich dafür gewesen sein, das Crotus 1510 zum Leiter der Klosterschule in Fulda ernannt worden war.⁴³ Was es mit dem erwähnten Grab für seinen Vorgänger auf sich hatte und warum es hier Erwähnung

40 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Sed et illud sciscitor, si sine Christianus? Jovianus sum, id gero nominis fronti ceu notam inustam.*

41 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Dic ergo, Joviane, felixne est antistes Fuldanus, nuper fato perfunctus, homo auctoritate antiqua preaditus, cui successor vir cordatus conservandae memoriae causa sepulchrum molitur olim memorandum, et num ille tua sit opinione prudentiam in vita assecutus?*

42 WOLFGANG BREUL-KUNKEL: Herrschaftskrise und Reformation. Die Reichsabteien Fulda und Hersfeld ca. 1500–1525. Gütersloh 2000 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band 71), S. 94–95. Die meisten modernen biographischen Anmerkungen scheinen zurückzugehen auf die «Chronik» des Apollo von Vilbel, veröffentlicht von JOSEPH RÜBSAM in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde. N. F. 14 (1889), S. 196–266, online abrufbar unter <http://fuldig.hs-fulda.de/viewer/resolver?urn=urn:nbn:de:hebis:66:fuldig-1171455> (1. September 2017). Die Chronik sieht bereits die späteren Krisenjahre der Abtei voraus, von denen Mutianus zum Zeitpunkt der Abfassung seines *cavillum* noch nichts wissen konnte: *Quod nos sperabamus, omnia in bonam fortunam ecclesie Fuldensis provenire, sed hew in adversam fortunam et maximum dampnum nobis provenit* (S. 221).

43 BREUL-KUNKEL: Herrschaftskrise und Reformation (wie Anm. 53), S. 209–210.

findet, lässt sich nicht mehr in aller Klarheit sagen.⁴⁴ Trotzdem ist es möglich, dass sich hier bereits eine Spitze gegen das Finanzgebaren des neu eingesetzten Abtes verbirgt, das schließlich zu seinem Rücktritt und einer lang anhaltenden Krise führen sollte.⁴⁵ Zudem scheint erwähnenswert, dass ein „erinnerungswürdiges Grabmal“ der Tugend der *magnificentia*, oder Großgeartetheit, zugerechnet werden kann, mit der sich Pontano ausführlich in seinen Traktaten zu den sozialen Tugenden beschäftigte.⁴⁶ Einer von diesen Traktaten, «De liberalitate», war 1510 in Köln veröffentlicht worden.⁴⁷

Pontanos Antwort im Dialog bezieht sich allerdings in keiner Weise auf die tagespolitischen Themen, die Mutianus und Crotus am Herzen liegen. Er setzt vielmehr einen echten aristotelischen Akzent: Zwar gesteht er dem alten Abt von Fulda zu, zu Lebzeiten glücklich und klug gewesen zu sein, streitet aber ab, er sei es jetzt. Als Begründung führt er an, dass der „Tod [...] das Ende der menschlichen Glückseligkeit“ sei. „Niemand hält jenen für glücklich, der tot ist, da die Glückseligkeit den Lebenden gehört“.⁴⁸ Mutianus legt seinem Pontano hier geschickt ein wörtliches Zitat aus dem Schlusswort des ersten Buches von «De prudentia» in den Mund.⁴⁹ Aber er spitzt auch Pontanos eigene Position zu, indem er wesentliche Teile der Diskussion ausblendet (ganz abgesehen von der offensichtlichen Ironie, dass hier der bereits verstorbene Pontano spricht).

44 Eine zeitgenössische Chronik erwähnt einige Wohltaten Hartmanns wie ein silbernes Haupt der hl. Beatrix und eine neue Mauer für die Gartenanlage des Klosters; von einem Grabmal ist keine Rede. RÜBSAM: Die Chronik des Apollo von Vilbel (wie Anm. 42), S. 221–222.

45 Apollo von Vilbel schreibt: *Nam thesaurum, quod antecessor suus Johannes de Hennebergh post se reliquit, ipse inutiliter consumpsit*, RÜBSAM: Die Chronik des Apollo von Vilbel (wie Anm. 42). Hartmanns Finanzgebaren war aber nicht der alleinige Grund, der zur Krise führte; zur politischen Gemengelage vgl. WOLFGANG BREUL (vormals Breul-Kunkel): Herrschaftskrise, Reformation und Bauernaufstand. Die Stadt Fulda unter der Regentschaft des Johann von Henneberg (1516/21–1541). In: Geschichte der Stadt Fulda. Hg. vom FULDAER GESCHICHTSVEREIN. Band 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. Fulda 2009, S. 244–272, hier S. 244–247 und BREUL-KUNKEL: Herrschaftskrise und Reformation (wie Anm. 53), S. 168–171.

46 IOANNIS.IO | VIANI.PON | TANI. | ADACTIUM.SI | NCERVM. | DE.LIBERALI | TATE.LI | BER.IN | CIPI | T. Napoli: per Ioanne[m] Tresser de Hoestet & Martinu[m] de Amsterda[m] Almanos, 1498 = Giovanni Pontano: De liberalitate; De beneficentia; De magnificentia; De splendore; De conviventia. Neapel: Johann Tresser und Martin von Amsterdam, 1498. (Hain/Copinger/Reichling 13259). Eine moderne Edition ist ders.: I libri delle virtù sociali. Hg. von FRANCESCO TATEO. Rom 1999.

47 IOannis Jo= | uiani Pontani. viri doctissimi | ad Actium Syncerū De Libe | ralitate. Liber elegantissimus | at[que] optimus. Köln: Heinrich Quentel (Erben), 1510 (VD16 ZV 12659). Um eine weitere Ausgabe, zusammen mit den Traktaten *De beneficentia* und *De splendore*, scheint es sich zu handeln bei Ioannis Jo=|uiani Pontani libri tres. vnus | de liberalitate Alius de benefi=| centia Tertius de splendore. Ebenfalls Köln: Heinrich Quentel (Erben), 1510 (VD16 ZV 21312).

48 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Sat habeo. Fuisse ajo. Nunc autem nego vel felicem eum putat, qui sit mortuus, quippe cum sit viventium felicitas.*

49 Pontano: De prudentia (wie Anm. 37), fol. 168r: *Nemo enim felicem putat eum, qui sit mortuus, quippe cum sit viventium felicitas.*

Denn zum einen setzt sich das vorangehende Kapitel in «De prudentia» ausführlich mit dem Leben in Kontemplation auseinander.⁵⁰ Die Ruhe und Stille dieses Lebens, die Mutianus so sehr als *beata tranquillitas* schätzte, wird dabei ausdrücklich (und unter Bezugnahme auf das zehnte Buch der «Nikomachischen Ethik») gewürdigt.⁵¹ Im Nachwort des ersten Buches kommt Pontano zudem auf die christliche Auffassung der Glückseligkeit zu sprechen. Dabei ergänzt er die ‚heidnische‘ Definition der Glückseligkeit als tugendhafte Tätigkeit der Seele mit dem wichtigen Nachsatz: „Und weil wir Christen sind, [besteht die Glückseligkeit für uns] in der Hoffnung auf ein Leben im Himmel, in dem man zusammen mit den Göttern glücklich das ewige Leben genießt.“⁵² Das ändert nichts an der Tatsache, dass Pontano sich gegen den Anspruch abgrenzt, sich in seinem Traktat über die christliche Glückseligkeit äußern zu können: „So viel zum Glück (*felicitas*), wenn auch die Christen es in einem anderen Licht sehen und auf andere Art und Weise danach streben, indem sie ihr ganzes Leben und alle Handlungen in ihrem Leben an Gott ausrichten.“⁵³

Daraufhin folgt in Pontanos Traktat eine in Hinsicht auf Mutians Dialog entscheidende Bemerkung: „Deswegen nennen sie die Verstorbenen glücklich (*beati*), die fromm, züchtig und gewissenhaft an Gott gebunden gelebt haben, sich ganz seiner Verehrung gewidmet haben oder für ihren Glauben in den Tod gingen.“⁵⁴ Ähnliches gilt auch für kirchliche Würdenträger: Päpste, Bischöfe und auch Mönche. Pontano leugnet also nicht, dass die Verstorbenen in irgendeiner Art und Weise glücklich sein könnten. Trotzdem besteht er sehr eindringlich darauf: Wenn es um unser Glück als Menschen in diesem Leben gehe, die wir nun einmal sterblich sind, dann sollt man nach diesem irdischen Glück nach Art der antiken Philosophen streben.⁵⁵ Das hier

50 Im Kap. *De perfecta felicitate*, Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 166v–167v.

51 Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 166v–167r: *Igitur se deorum est tranquillitas, quies, oblectatioque maxime sedata, & a curis, solitudinibusque omnino abstersa, & vacua, haec eadem ipsa sedatio, oblectatio, atque tranquillitas, quies item, quando nihil quaeritur, quia nihil deest, divina prorsus ea esse res videtur ...* (Hervorhebung MR). Man beachte die für Pontano typische Auffächerung des Grundgedankens der Stille in eine ganze Reihe von Begriffen, die zwar eng miteinander verwandt sind, aber doch verschiedene Bedeutungsvarianten abdecken.

52 Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 167v: *Et quoniam Christiani ipsi sumus, cum spe etiam coelistis vitae, qua ipsis quoque cum coelitibus, aevo sit fruendum sempiterno*. Eine Thematik, die hier nur angesprochen werden kann, ist die augustinische *fruitio* im Gegensatz zur irdischen *voluptas*, die bereits von Lorenzo Valla diskutiert – und letztendlich verwässert – wird. Vgl. hierzu RICCARDO FUBINI: *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Rom 1990, S. 370. Ähnliche Probleme, bei denen die Wortwahl schwerwiegende semantische Entscheidungen auf begrifflicher Ebene mit sich bringt, ist die Unterscheidung zwischen *felix* und *beatus*. Vgl. Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 157v und den Kommentar in ROICK: *Pontano's Passions* (wie Anm. 8), S. 216, Anm. 80.

53 Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 167v: *Haec habui apud vos de felicitate quae dicerem, quam tamen Christiani alia quadam videntur ratione, & via quaerere, vitam omnem, vitaeque ipsius actiones ad deum referentes*.

54 Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), *Quam ob rem & mortuos qui pie, caste, religioseque deo ad dicti vixere, cultuique eius dedicati, aut pro religione mortem oppetere, beatos eos vocant*.

55 Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 61), fol. 168r.

vorgebrachte Argument ist zweischneidig, da es zum einen christliche Werte anerkennt, zum anderen aber die Möglichkeit eröffnet, sie aus der Diskussion des guten Lebens gänzlich auszuklammern.

Auf diese Möglichkeit scheint Mutianus mit seiner Zuspitzung zu reagieren. Allerdings klagt er sein Gegenüber nicht sofort an, sondern spricht eine Warnung aus, die sich auf Pontanos potentiell heterodoxe Position bezieht: Er solle lieber schweigen, um nicht die Aufmerksamkeit der Kölner Theologen auf sich zu ziehen und aus einem „Jovianus“, einem Anhänger Jupiters, zu einem „Fumianus“, einem Anhänger des Johannes Reuchlin, zu werden.

7 Pontano und Reuchlin

Mit dieser klaren Anspielung involviert Mutianus den Pontano des Dialogs in eine der berühmtesten Kontroversen des sechzehnten Jahrhunderts, den Reuchlin-Streit, der 1513 einen ersten Höhepunkt erreichte.⁵⁶ Pontano wird hier seinem Ruf als bissiger Kritiker gerecht und erweist sich als wenig zurückhaltend in seinem Urteil über die Theologen, die Reuchlin anklagen: „Mit diesen kleingeistigen, wertlosen, geschwätzigten Kölnern habe ich nichts am Hut“, lästert er, „und ein einziger Reuchlin (*Fumus*) ist mir lieber als sechshundert Arnoldisten“ – gemeint sind die Anhänger Arnolds von Tongern (1470–1540), des Kölner Gutachters in besagtem Streit. Selbst der Hinweis, dass der Kaiser Reuchlin verdammt, eine Bezugnahme auf die neulich erfolgte kaiserliche Verurteilung der reuchlinschen «Defensio»,⁵⁷ bringt Pontano nicht dazu, umsichtiger oder maßvoller zu urteilen: „Ich kümmere mich nicht um des Kaisers Steuer.“ Stattdessen reklamiert er eine Art philosophische Freiheit: „Jenes gewähre ich den Gelehrten, was mir die Philosophie gewährt.“⁵⁸

Der fiktive Pontano ergreift also die Partei Reuchlins. Er tut das mit einer Vehemenz, die auch Mutianus und seinen Freundeskreis auszeichnet. Crotus selbst

⁵⁶ Mittlerweile liegt als monumentale Monographie zu diesem Thema vor JAN-HENDRYK DE BOER: Unerwartete Absichten. Genealogie des Reuchlinkonflikts. Tübingen 2016.

⁵⁷ Reuchlins «Augenspiegel» wurde am 7. Oktober 1512, seine «Defensio» am 9. Juli 1513 verboten. In einem Brief an Urban schreibt Mutianus bereits im Mai 1513: *Nam sanctissimus et doctissimus, omnis aevi decus, omnium literarum princeps, Joannes Reuchlin indignam suis studiis sententiam sive Caesaris sive Caesariani senatus instinctu theologorum tulit damnatusque est et proscriptus.* Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 239, S. 296.

⁵⁸ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Tace, tace, ne, si hoc decretum Colonienses theologi resciscant, ex Joviano fias Fumianus. 'Nihil moror istos Ubios pusillos, leves, garrulos, et plus uni Fumo quam sexcentis Arnoldistis tribuo.' Hem modestius, Pontane! Caesar damnat Fumum. Si tu probas, non es amicus Caesaris. 'Neque Caesaris curo tributum. Illud doctis tribuo, quod mihi philosophia.'*

empörte sich über die Kölner Verurteilung,⁵⁹ ein weiterer Freund und Schüler, Peter Eberbach (auch Petreius, ca. 1480–1532), lässt es ebenso wenig an Deutlichkeit fehlen: Auf das Papier, auf dem die Kölner Artikel gegen Reuchlin geschrieben stehen, könne man getrost „scheißen“.⁶⁰ Indem der Pontano des Dialogs seiner Abneigung gegen die Kölner Ausdruck gibt, erweist er sich wirklich als „Fumianus“ und steht somit auf der Seite der, wie Mutianus sie an anderer Stelle nennt, „Reuchlinistae“ und „Capniophili“.⁶¹ Pontano dient damit bis zu einem gewissen Grad als Identifikationsfigur. Das muss überraschen, wenn man von einer lange gehegten Abneigung Mutians gegen den neapolitanischen Humanisten ausgeht.⁶²

Für die Frage nach der Reichweite von Ideen und den Grenzen humanistischer Ethik ist diese merkwürdige Einlassung aber durchaus wichtig. Wie Jan-Hendryk de Boer schreibt, ist sie „nicht einfach zu deuten“ und letztlich, anders als sonst in Satiren üblich, „ambig“.⁶³ Denn wenn der fiktive Pontano für Reuchlin Partei ergreift, zeigt das mehrere Bruchlinien der zeitgenössischen Kultur auf. Zum einen führt der Streit im Erfurter Humanistenkreis, und insbesondere bei Mutianus, zur Formierung eines humanistischen Selbstverständnisses, dass scharf gegen das ‚scholastische‘ Vorgehen der Theologen an den Universitäten abgegrenzt wird.⁶⁴ Zum anderen sind Mutianus einige der Anschuldigungen, die Pontano in seinem Dialog widerfahren und sich aus dieser humanistischen Identität ableiten, selbst nicht fremd.

59 So heißt es in einem Brief von Mutianus an Urban, geschrieben nach dem 7. August 1513: *Crotus meus exandescit vehementer ob iniquissimum iudicium, quo vir bonus et doctus crudeliter et nefarie circumventus est*. Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 286, S. 349.

60 Mutianus an Urban. Gotha, den 11. Oktober 1512: *Petrejus noster ait chartas esse cacatas*. Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 198, S. 252.

61 Einen Brief aus dem Januar 1517 an Mutianus schließt der bereits erwähnte Peter Eberbach (Petreius) mit folgendem Satz ab: *Nos autem Capniophili cum nostro victore gaudeamus, diis immortalibus (quorum numine ita evenit) gratias perpetuas agentes*. Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 546, S. 612.

62 FASBENDER: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 15), S. 27, der sich auf Mutians Bemerkungen über Pontano im vorher besprochenen Brief von 1508 bezieht. Auch TEWES: Weisheit versus Wissen (wie Anm. 35), S. 77, Anm. 72, findet es interessant, dass Mutianus Pontano, dessen heidnisch-antike Haltung er in der Satire eigentlich abweisen möchte, „als potentiell Opfer der Kölner“ sieht.

63 DE BOER: Unerwartete Absichten (wie Anm. 56), S. 1045.

64 Vgl. ECKHARD BERNSTEIN: ‚Liebe die Reuchlinisten, verachte die Arnoldisten‘. Die Reuchlin-Kontroverse und der Humanistenkreis um Mutianus Rufus. In: Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive. Hgg. von MARC LAUREYS und ROSWITHA SIMONS. Göttingen 2010, S. 295–315. Jetzt in überarbeiteter Form in BERNSTEIN: Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis, S. 269–298. Bernstein nimmt hier auch Stellung zu den Argumenten in JAMES H. OVERFIELD: Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany. Princeton 1984.

8 Humanistische Identität

In recht deutlicher Weise zeigt sich die erste Bruchlinie zwischen Scholastik und Humanismus schon in dem Dankschreiben an Crotus. Hier scherzt Mutianus über die Wandlung seines Freundes vom „Jeger“ aus „Dornheim“, der die Lektionen der Scholastiker, unter ihnen auch Arnold von Tongern „und andere Fanatiker“, hört, zum „Crotus“ und „Rubianus“. Wie dem Esel in Apuleius' «Metamorphosen» seien ihm die langen Ohren und der Schwanz abgefallen, und er habe zu seiner Menschlichkeit (*humanitas*) zurückgefunden.⁶⁵ Nun werde er mit Leichtigkeit erkennen, wie elend es denen ergeht, die noch nicht ihre Rohheit (*barbaries*) abgelegt hätten, und wie glücklich (*felix et beatus*) derjenige sei, der sich mit den guten Autoren beschäftigen kann.⁶⁶ Damit wird die Übergabe von Pontanos «De prudentia» natürlich in ein besonderes Licht gerückt. Das Werk des neapolitanischen Humanisten könnte man in dieser Hinsicht als eine Art Unterpfand der ‚neuen‘ humanistischen Gesinnung von Crotus sehen. Der Bildungswert des Buches wird zudem durch die witzige Bemerkung unterstrichen, Pontano mache die dummen zu schlaunen Leuten: „ein großer Arzt, wenn er Dummheit heilen kann, eine Krankheit, die weit und breit um sich greift.“⁶⁷

Was an Mutianus' Dialog fasziniert, ist trotzdem nicht die – letztendlich wenig überraschende – antischolastische Haltung, die der Pontano des Dialogs an den Tag legt, wenn er die „Arnoldisten“ schlechtmacht. Viel interessanter ist, dass Pontano und Reuchlin im Versuch, eine eigene humanistische Identität zu entwickeln, ineinander übergeblendet werden. Um dieses Vorgehen besser zu verstehen, können zwei weitere Briefe Mutians herangezogen werden. Der erste Brief aus dem August 1513 ist bekannt als einiges der wenigen Dokumente, in denen sich Mutianus kritisch über Reuchlin äußert. Mutianus versucht hier, die Gründe für die Verurteilung Reuchlins nachzuvollziehen.⁶⁸ In seiner Rekonstruktion greift er eingangs einen „Topos humanistischer Verteidigungsrhetorik“ auf, indem er die Situation Reuchlins mit der eines Sokrates oder anderer verfolgter Denker aus der Antike vergleicht.⁶⁹ Er tut dies jedoch nicht im Sinne einer verfolgten Unschuld, sondern um auf einen Grundfehler dieser großen Denker hinzuweisen: Sie wollen landläufige, fest verwurzelte Meinungen ändern – ein Unternehmen, das nicht ohne Gefahr ist: *Vulgi opiniones sine periculo*

65 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 382–383.

66 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 383: ... *facile cognoscis, quam miseri sint, qui nondum barbariem exuerunt, nunc felix et beatus, cui bonos auctores evolvere contigit.*

67 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 383: *Dedisti a me ... Pontanum, qui ex stultis prudentes facit: magnus medicus, si stultitiae mederi potest, morbo longe lateque serpenti.*

68 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 350–354. Da ihm die ‚wahren‘ Begebenheiten nicht bekannt sind (*veritas nos ipsa latet*), rekonstruiert er, was ‚wahrscheinlich‘ geschehen ist (*fingamus verisimilia*). Folgerichtig schließt der Brief mit einer eindeutigen Kennzeichnung als erdichteter Annahme: *Haec est nostra fictio*, S. 351 und 354.

69 De Boer: Unerwartete Absichten (wie Anm. 56), S. 909. Auch Reuchlin selbst brachte sich mit Sokrates in Verbindung, wie hier gezeigt wird.

nemo mutaverit. Gefahr besteht dabei nicht nur für die jeweiligen Denker, sondern auch für die Gesellschaft, zu deren Stabilisierung und Gemeinwohl die *vulgi opiniones* wesentlich beitragen. Reuchlin habe in diesem Zusammenhang den Fehler begangen, seine eigene Gelehrsamkeit über das Gemeinwohl zu stellen. Man müsse zwischen dem einfachen und dem gebildeten Leser unterscheiden; dem einfachen Leser dürften nicht die tieferen Geheimnisse der Schrift enthüllt werden, da sonst Chaos drohe und nicht Sitten und Gesetze, sondern Willkür und Gewalt regieren.⁷⁰

Diese Rekonstruktion schlägt nun auf den Pontano des Dialogs durch, der ebenfalls die philosophische Gelehrsamkeit auf seiner Seite hat und deswegen auf seinem aristotelisch-diesseitigen Begriff der Glückseligkeit beharrt. Was er dabei vollkommen ignoriert: Seine Lehrmeinung könnte sich auf die Moral des einfachen Volkes verheerend auswirken, die auf der Vorstellung von Belohnung und Strafe im Jenseits aufbauen. Mutianus selbst führt dieses Argument in seinem Dialog nicht aus, erwähnt aber interessanterweise in seinem Brief über Reuchlin, dass Aristoteles selbst zwar von der herkömmlichen Meinung abwich, dies jedoch nicht öffentlich kundtat.⁷¹ In einem christlichen Kontext herrscht, wie Mutianus es in Bezug auf Reuchlin formuliert, nicht die gleiche Freiheit wie bei den Philosophen: *Non datur nobis ea, quae philosophis, libertas disputandi.*⁷²

Diese Kritik ändert nichts daran, dass Mutianus Pontano, was die Sache angeht, näher steht, als man vielleicht erwarten würde. Wenn der Pontano des Dialogs erklärt, der Aufwand, der bei Begräbnissen getrieben werde, sei „Tröstung der Lebenden, an die die Würden, Güter und Titel des Verstorbenen übergehen“, äußert Mutianus ein gewisses Verständnis: „Ich sehe, worauf du hinauswillst“.⁷³ In der Tat zeigen Äußerungen in anderen Briefen, dass Mutianus ebenso wie Pontano nicht viel von Äußerlichkeiten in religiösen Angelegenheiten hielt und den Schlüssel zu einem glücklichen Leben im Diesseits in den Tugenden sah.⁷⁴

⁷⁰ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 351: *Aliter simplex lector, aliter eruditus intelligit. [...] Nullo tamen modo debemus enuntiare mysteria aut infirmare opinionem multitudinis [...] Omnia revolverentur in chaos antiquum. Non leges et boni mores, sed vis et libido dominaretur.* Vgl. zu dieser Stelle auch RÄDLE: Mutians Briefwechsel (wie Anm. 36), S. 120.

⁷¹ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 351: *Dissensit a vulgo Aristoteles: non id palam ausus est profiteri.*

⁷² Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 352.

⁷³ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *„Sed ista sunt viventium solatia, ad quos defuncti honores, bona, tituli perveniunt.“* Video, quo spectes. Mutianus bezieht sich erneut direkt auf Pontanos Traktat, in dem es heißt: *Nemo enim felicem putat eum, qui sit mortuus, quippe cum sit viventium felicitas, tamen spectare vel multum cives alii ad eam arbitratur, si post felicitum virorum oblitum, liberis integra permanserint bona, honores, amicitiae, tituli, taliaque permulta.* Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 61), fol. 168r.

⁷⁴ RÄDLE: Mutians Briefwechsel (wie Anm. 36), S. 119–120, in Bezug auf Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 391, S. 459–460: *Deus enim non desiderat panem triticeum, non popanum, bellaria, victimas, non candelas, caseos, ova, pecuniam, multa verba, quae sunt utique vanissima. Imponatur in aram dei, quae in corde hominis collocata est, justitia, fides, patientia, innocentia, castitas, abstinentia et ce-*

Was die beiden humanistischen Denker unterscheidet, ist die Art und Weise, wie sie sich zu diesen Themen äußern: Mutianus warnt seinen Freund Urban wiederholt, die von ihm geäußerten Ansichten unter die Leute zu bringen.⁷⁵ Der Pontano des Dialogs macht sich dagegen mit seinem offenen ‚Bekennnis‘ zu einer weltlich orientierten aristotelischen Ethik angreifbar. Wenn Mutianus ihn davor warnt, zum „Fumianus“ zu werden, hat das deswegen auch den bedrohlichen Unterton der Bücherverbrennung, die er in einem weiteren Brief zu Reuchlin zur Sprache bringt, in dem das theologische Gutachten der Universität Erfurt kritisiert wird. Vor allem sieht er den Versuch der Erfurter Theologen, Werk und Person zu trennen, zum Scheitern verurteilt. Interessant ist eines der Beispiele, das er nennt: In Italien habe man die Gedichte des Antonio „Panormita“ verbrannt; gemeint ist Antonio Beccadelli, der in den 1420er Jahren mit seiner gewagten Gedichtsammlung « Hermaphroditus» für Furore sorgte – und ein Lehrer Pontanos war.⁷⁶ Mit der Verbrennung seiner Bücher habe man ihm zugleich ein Schandmal eingebrannt (*notam inussit*) – dieselbe Wortwahl, die wir in der Satire auch in Bezug auf Pontanos ‚heidnischen‘ Namen Jovianus finden.⁷⁷

9 Dichter und Philosophen

Wie erklärt sich dann bei so viel inhaltlicher Übereinstimmung die ablehnende, oder vorsichtiger formuliert, ambige Haltung Mutianus‘ zu Pontano? Denn auch wenn Mutianus Sympathien für die Argumente seines Gesprächspartners an den Tag legt, zieht er doch ab einem gewissen Punkt eine Grenze. Dieser Punkt ist gekommen, als der Pontano des Dialogs der Auffassung Mutians widerspricht, Gott verleihe den Lohn der Tugend im Himmel: „Der Kopf ist für uns der Himmel und der Sitz der Minerva, wo die Sterne der Sitten und der Wissenschaften erstrahlen. Der Bereich der Götter geht uns nichts an“.⁷⁸ Für Mutianus zeugen diese Bemerkungen für ein frevlerisches Verhalten: *Impie sentis, Pontane*.⁷⁹ Zwar erkennt er Pontanos Sprachgewalt und lite-

terae virtutes. Wie Rädle anmerkt, stellt Mutianus an dieser Stelle bewusst heidnische und christliche Riten „unterschiedslos nebeneinander“.

⁷⁵ So zum Beispiel in Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 26, S. 33: *Cave proferas hoc iudicium meum*.

⁷⁶ Zur Biographie Beccadellis vgl. Gianvito Resta: Beccadelli, Antonio. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Band 7. Rom 1965, S. 400–406. Zum Verhältnis zwischen Beccadelli und Pontano vgl. ROICK: Pontano’s Virtues (wie Anm. 8), S. 74–80.

⁷⁷ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 307, S. 378: *Cumbussit Italia Antonii Panormitani poemata. Eo facto notam inussit poetae*. Der Brief an Mutianus ist auf den 3. Oktober 1513 datiert.

⁷⁸ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Referensne deo felicitatem acceptam? Refero. Id humanae gratitudinis est et ipse fons rerum omnium.’ Pulchre. At praemia virtutis in coelo largitur. Post mortem igitur boni felices. ‘Ohe, desipis. Caput nobis coelum est et arx Minervae, ubi morum et scientiarum sidera collucent. Deorum regia nihil ad nos’.*

⁷⁹ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384.

rarisches *ingenium* an: „Es haben dich Sabellico, Crinito, Baptista Mantovano und Angelo Poliziano gelobt. Auch ich kenne deine Dichtung und deine Dialoge. Wir alle loben die Erhabenheit deines Stils.“⁸⁰ Das reicht aber nicht zur Weisheit hin: „Da du jedoch ohne die heiligen Dinge und Christus philosophierst, bist du offenbar dümmer als ein Dummkopf und weichst auch von der Akademie und meinen Platonikern ab. Und du bist auch nicht im Einklang mit unserer Muse.“⁸¹

Wenn also der bisherige Dialog gemeinsame Punkte enthält und sogar zu einem Übereinanderblenden von Pontano und Reuchlin führt, zeigt sich in diesen letzten Bemerkungen das Bedürfnis, sich von Pontanos Moralphilosophie zu distanzieren. Dabei wird kräftig mit dem Gegensatz von Platonismus und Aristotelismus gearbeitet, eine Art von Schulbildung, die für Mutianus und seine Zeitgenossen nicht ungewöhnlich war. Sie spiegelt weniger eine humanistische Abneigung gegen Aristoteles wider als die Organisation der deutschen *artes*-Fakultäten in verschiedene „Wege“: „Vermutlich ist zu keiner Zeit die geistige Elite eines Landes derart bewußt und intensiv durch konkurrierende wissenschaftsgeschichtliche Schulen bzw. Parteien geprägt worden wie die deutsche in jenen Jahrzehnten vor oder nach 1500.“⁸² Man könnte versuchen, hier den eher von der nominalistischen *via moderna* geprägten Platoniker Mutianus gegen einen von der realistischen *via antiqua* geschätzten Aristoteliker Pontano in Stellung zu bringen. Ein wenig klingt dieser Gegensatz ja in der Spitze gegen die *prudentia* zu Beginn des Dialogs an, wenn Aristoteles gegen Aristoteles ausgespielt wird.⁸³ Und natürlich ist es mehr als ironisch, Pontano ausgerechnet gegen die Kölner Theologen Stellung beziehen zu lassen, denen er eigentlich ein Verbünde-

80 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384–385: *Laudavit te Sabellicus, Crinitus, B. Mantuanus, A. Politianus. Ego quoque vidi carmen et dialogos tuos. Laudamus omnes orationis majestatem.* Marcantonio Sabellico (1436–1506) war Inhaber des Lehrstuhls für Poetik und Rhetorik in Venedig. Er schreibt in *De latinae linguae reparatione*. Hg. von GUGLIELMO BOTTARI. Messina 1999, S. 157–158: *In Pontani viri clarissimi carmen nunquam incidi, sed multum ei ab omnibus tribui video in eo genere, estque in historia, ut audio, nihilo minor, quam rumor est eleganti iam pridem stilo texere.* Der florentinische Gelehrte Pietro Baldi del Riccio, genannt Crinito (1475–1507) schreibt im Vorwort zu *De poetis latinis*. Florenz 1505, fol. Eiiii r: *Nostra vero tempestate magnopere debemus letari, quod ad id accesserunt honestae et liberalis disciplinae ut aliqua ex parte videantur cum ipsa antiquitate contendere. Quam rem facile probaturi sunt, qui Pontani opera et Marulli Paulo attentius perlegerint: nam uterque (nisi ego forte in hac re decipior) in suo genere absolutus haberi debet.* Der Dichter und Gelehrte Giovan Battista Spagnoli, genannt 'il Mantovano' (1447–1516) stand in engem Kontakt mit Pontano und orientierte sich in seiner religiösen Dichtung stark an den dessen Eklogen. Ihm ist auch Pontanos «De sermone» gewidmet. Angelo Poliziano (1454–1494) preist Pontano in einem Brief vom 8. Mai 1493, veröffentlicht in Erasmo Pèrcopo: *Lettere di Giovanni Pontano a principi ed amici*. Neapel 1907, S. 70–74.

81 Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 385: *At quoniam sine sacris et Christo philosopharis, stulto stultior esse et ab academia Platonicisque meis aberrare videris neque nostrae Musae congruis.*

82 TEWES: Weisheit versus Wissen (wie Anm. 35), S. 62.

83 Vgl. Anm. 31.

ter sein müsste.⁸⁴ Aber Pontano ist eben ein ‚humanistischer‘ Aristoteliker, der seine eigene Form der peripatetischen Lehre vertritt.

Nicht übersehen werden darf, dass selbst dieser letzte Teil des Dialogs, der Pontanos Vorstellungen zur Ethik schroff abzulehnen scheint, nicht ohne sympathisierende Obertöne bleibt. Man könnte sogar so weit gehen und sagen, dass Mutianus unter der Hand die Sprecherrollen verschiebt. Denn abseits der großen Debatten an den Universitäten und in seinem Humanistenkreis sah er sich mit Personen konfrontiert, die ihn zu seinem Leidwesen in polemischer Weise als „Italiener“, „Poeten“ und „Philosophen“ verspotteten, der sich sogar zu schade dafür sei, Messen zu halten.⁸⁵ Anders gesagt, sie nehmen genau diejenige Haltung ein, die der erste Sprecher des Dialogs gegen Pontano einnimmt. Ob sich hier Mutianus zu einem gewissen Grad selbst porträtiert? Bezeichnend ist jedenfalls, dass der erste Sprecher des Dialogs am Ende keine unversöhnliche Haltung einnimmt. Wie der letzte Satz des Dialogs verrät, lehnt er Pontano's «De prudentia» nicht von vornherein ab, sondern will einen genauen Blick auf den Text werfen: „Ich werde dennoch recht scharf prüfen, als was sich deine Klugheit herausstellen wird.“⁸⁶

10 Schlusswort

Leider haben wir keine Zeugnisse dafür, wie diese Lektüre letztendlich ausgeht. Zusammenfassend lässt sich trotzdem sagen, dass ein genauer Blick auf den Dialog den bisherigen Befund in Frage stellt, dass es sich um die einfache Ablehnung einer aristotelisch-weltlichen Ethik handelt, die auf Jenseitsbezüge und die Einbeziehung von Glaubensfragen verzichtet oder sie sogar explizit ablehnt. In dieser Sichtweise würde der Dialog eine klare Grenze ziehen zu einer humanistisch geprägten aristotelischen Ethik, wie sie Pontano vertritt. Die Beschreibung des Dialogs als ambig trifft die Sachlage viel besser: «De prudentia» gerät in das Kreuzfeuer verschiedener kulturpolitischer Lager: ‚Scholastiker‘ in Form der Arnoldisten, kritische ‚Humanisten‘ in der Form Reuchlins, Landklerus in Form der Kritiker des Mutianus, wichtige Kirchenpolitiker wie Hartmann. Der Dialog bildet insofern eine komplizierte Gemenge-

⁸⁴ Eine Untersuchung, welche Aussagekraft die Veröffentlichung von «De liberalitate» im Kölner Kontext (vgl. Anm. 47) haben könnte, steht aus.

⁸⁵ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 220, S. 275: [...] *ajunt: 'Mutianus helt keyn messe Urbanus ist auch eyn poete.' Haec simplicial verba sunt, sed pestiferi homines venenum suum eo modo evomunt et nos 'Walen' esse garrunt.* Nr. 279, S. 342: *Ah Urbane, quanta mihi fit injuria! Quis toleraret tantam iniquitatem?* Also hat Mathin gesagt: *‚Ich bin vor Mutiani thor gewest, er hat sein lassen verleucken.‘ Tunc Morus: ‚Ja er lasset kein fromen man zcu im, dan die poeten. Es ist ein philosophus‘, cum risu contumelioso et applausu Mori.*

⁸⁶ Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 385: *Videbo tamen acrius, quid illa tua phronesis praestiterit. Interea cum his nostris philosophis senex quiesce.*

lage ab, innerhalb derer Pontano mit seinem Traktat zu einer changierenden Projektionsfläche wird. Auf der einen Seite heißt das, dass Mutianus keineswegs so einseitig verfährt, wie bisher argumentiert worden ist. Zum anderen wird die Bestimmung der Reichweite humanistischer Ideen schwierig, da sie verschiedene Valenzen annehmen können. Literarisch geschickt wird Pontano mit seinen eigenen Mitteln gestichelt; ebenso werden Crotus und Mutianus selbst in dieses Spiel einbezogen. Man denke an die Frage, inwiefern ein prachtvolles Begräbnis den Lebenden und den Toten nützt, die entscheidend von der Bewertung der Glückseligkeit im Diesseits abhängt. Wie gezeigt wurde, sympathisiert auch Mutianus mit dem Gedanken, dass bestimmte Rituale, mögen sie nun heidnisch oder christlich sein, keinen direkten Bezug zur Religiosität haben müssen. Diese Religiosität drückt sich bei ihm freilich nicht so sehr in aristotelischer, sondern platonischer Terminologie aus.

Der Dialog des Mutianus ist damit verspielter, als man auf den ersten Blick wahrnehmen will. Er verurteilt den neapolitanischen Humanisten nicht einfach, sondern benutzt ihn zu einer nicht unkritischen Stellungnahme zu aktuellen Geschehnissen. In Hinsicht auf ältere Interpretationen des Humanismus lässt sich sagen, dass Mutianus die ‚Weltzugewandtheit‘ von «De prudentia» als ein wichtiges Merkmal von Pontanos humanistischer Ethik freilegt, jedoch ohne diese ‚Weltzugewandtheit‘ endgültig zu verurteilen. Im Gegenteil: Sie wird, je nach Kontext zum Einsatz gebracht als eine Kritik der Scholastiker, als Tadel selbstverliebter Humanisten oder als einer Verspottung des niederen Klerus, der über keinerlei Gelehrsamkeit verfügt. Die Reichweite der humanistischen Ethik steht damit im Zusammenhang mit einer Reihe von Funktionskontexten, die über eine rein inhaltliche Ebene weit hinausgehen. Mutianus erweist sich als ein Vermittler, der in der Lage ist, verschiedene Zielgruppen anzusprechen, ohne dass es sich um eine einfache Übernahme von humanistischem Gedankengut handelte.

Lutz Bergemann

Ficino, Cudworth, Mosheim

Transformation, transformiertes Wissen und Grenzen dieses Wissens

1 Transformation als Konzept von Wissen in Bewegung und der Ausbreitung von Wissen

Natur und Natureinsicht entstehen zugleich, wie Antike und Antikenkenntniß; denn man irrt sehr, wenn man glaubt, daß es Antiken giebt. Erst jetzt fängt die Antike an zu entstehen. Sie wird unter den Augen und der Seele des Künstlers. Die Reste des Alterthums sind nur die spezifischen Reize zur Bildung der Antike.¹

Im Anschluss an dieses Novalis-Fragment formuliert Hartmut Böhme die zentrale Annahme des Transformationskonzepts des SFB 644: „Die Antike ist keine feststehende Entität, sondern „Antike“ und „Antikenkenntniß“ bringen sich gegenseitig hervor. Dies ist mit der Formel von der ‚produktiven Wechselseitigkeit‘ oder der ‚beidseitigen Permeabilität‘ von ‚Antike‘ und ‚Transformation der Antike‘ gemeint.“² Derart betrachtet werden antike Referenzobjekte in einer Transformation zu einem Reservoir von Möglichkeiten, die ihre jeweilige Aktualität und spezifische Form bzw. Wirksamkeit erst im gebrauchenden Zugriff späterer Zeiten bekommen. Das heißt – nochmals mit Hartmut Böhme gesprochen –, dass „Transformationen also Dynamiken der kulturellen Produktion [generieren], in denen immer auch das verändert wird, was der Transformation vorausliegt, worauf sie sich reflexiv bezieht und was erst im Laufe der Transformation erzeugt und spezifiziert wird.“³ D. h. „im Akt der Aneignung – der Transformation – wird nicht nur die Aufnahmekultur modifiziert, sondern insbesondere auch die Referenzkultur konstruiert“⁴ – und das ist im vorliegenden Fall die Antike in Form von antiken Texten und den in ihnen vorgestellten philosophischen Inhalten; aber auch von Traditionen, vorausliegenden kulturellen Konstruktionen, Artefakten etc.

Das produktive Wechselspiel, die wechselseitig produktive Verschränkung von *Modifikation* des Aufnahmebereichs, in dem sich die Transformation vollzieht, und

1 Novalis: Frg. Über Goethe, 1798/99 zitiert bei HARTMUT BÖHME: Einladung zur Transformation. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hgg. von HARTMUT BÖHME u. a. München 2011, S. 12–13.

2 BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 13.

3 BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 11.

4 LUTZ BERGEMANN u. a.: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hgg. von HARTMUT BÖHME u. a. München 2011, S. 39.

Konstruktion des Referenzbereichs, also der antiken Objekte, macht im Transformationskonzept des SFB 644 das zentrale Moment aus und wird als *Allelopoiese* bezeichnet.⁵ Transformationen sind somit zu verstehen als „bipolare Konstruktionsprozesse [kultureller Inhalte], in denen die beiden Pole [der Referenzkultur, also z. B. der Antike, und der Kultur des Aufnahmebereichs, z. B. die der Renaissance] einander, im Sinne einer kulturellen Selbstdeutung/-positionierung, wechselseitig konstituieren und konturieren.“⁶ D. h. das, was Antike sein kann, wird in der Bezugnahme auf die Antike *hervorgebracht*, es wird nicht primär *freigelegt* oder *nachvollzogen*, was ‚die‘ Antike in Wirklichkeit gewesen ist.

Aufbauend auf diesem Konzept kulturellen Wandels untersucht die Transformationsanalyse kulturelle Wandlungsprozesse, in denen Agenten/Akteure eines Aufnahmebereichs derart auf einen Referenzbereich/-objekt Bezug nehmen und diesen oder dieses in Gebrauch nehmen, dass dieser Referenzbereich/dieses Referenzobjekt in der aneignenden Bezug- oder In-Gebrauch-Nahme allererst auf eine spezifische Weise hervorgebracht, konstruiert und konturiert wird. Es geht dabei in der Transformationsanalyse grundsätzlich um die differenzierte Beschreibung dieser Generierungs-, Konstruktions- und Konturierungsprozesse, ihre historische Einbettung und ihre Wirkungen sowohl im Aufnahmebereich wie auch auf den Referenzbereich. Mit Blick auf die Wirkungen im Referenzbereich ist also die leitende Frage: Was für eine Antike entsteht im Vollzug der jeweiligen Aneignung? Damit zusammenhängend werden in diesem Analysekontext ebenfalls folgende Punkte thematisiert: Warum kommt es zu solchen Prozessen? Welche Aspekte und Formen weisen diese In-Gebrauch-Nahmen auf? Stehen sie in einer beobachtbaren historischen Kontinuität oder Tradition? Wie stehen sie im ‚Strom der Überlieferung‘? Welchen Geltungskriterien unterliegen sie im jeweiligen Aufnahmebereich?

Als Hilfsmittel zur Beschreibung der retroaktiven Praktiken des ‚Zurecht-Machens‘ der Antike in ihrer Wirkung sowohl auf die Antike als auch auf den jeweiligen Aufnahmebereich und zur Erfassung der daraus resultierenden Umwandlungs- und Aneignungsprozesse verfügt die Transformationsanalyse über verschiedene „Transformationstypen“, die dazu dienen, die „vielfältigen historischen Realisierungsformen von Transformationen“ differenziert in den Blick zu nehmen und so der geschichtlichen Bedingtheit jeder Transformation gerecht werden zu können.⁷

In diesen Untersuchungskontexten lässt sich ebenfalls beschreiben, dass und wie durch Transformationen neues Wissen, neue Interpretationen etc. entstehen. Die ‚kulturelle Reichweite‘ dieser, in den jeweiligen Transformationsprozessen hervorgebrachten, zum Teil innovativen ‚Phänomene‘ gerät dann in den Blick, wenn man die Frage nach der Geschichte und dem Wandel von transformationsspezifischen Geltungsansprüchen

5 Vgl. BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 39.

6 BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 43.

7 Dazu BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 23–26 und BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 7.

stellt. An Veränderungen von Geltungsansprüchen lassen sich nämlich Begrenzungen und ihre Begründungen ablesen, die immer auch die Frage nach der Reichweite des jeweiligen Antikengebrauchs implizieren, sodass sich gegebenenfalls ‚spezifische Elemente‘ einer Antikentransformation nicht oder nicht länger ‚flächig‘ verbreiten – wobei ‚flächig‘ hier in einem umfassenden Sinn verstanden werden soll. Derartige Transformationsbegrenzungen könnte man eventuell auch mit einem aus der Soziologie entlehnten Begriff als ‚Transformationsbarrieren‘⁸ bezeichnen.

Dieses Phänomenbündel aus allelopoietischem Transformationsprozess, Innovation und Reichweitenbegrenzung einer Antikentransformation soll im Folgenden am Beispiel von Ficanos Umgang mit der antiken Philosophie und Religion sowie der nachfolgenden Rezeption dieses Umgangs durch die Cambridge Platonists⁹ und der Kritik an den Cambridge Platonists durch den deutschen Kirchenhistoriker Johann Lorenz Mosheim (1694–1755) skizzenhaft erläutert werden.

2 Ficanos Antikenaneignung in «De Amore»

In der Widmung eines seiner berühmtesten Werke – «De Amore»¹⁰, dem Kommentar zu Platons Dialog «Symposion», legitimiert Ficino seine kommentierende und übersetzerische Tätigkeit folgendermaßen:

Um uns auf den rechten Weg, den wir verfehlt, zurückzuleiten, begeisterte die hochehrhabene Liebe der göttlichen Vorsehung im Altertum in Griechenland eine Frau von höchster Reinheit, die Priesterin Diotima genannt. [...] Platon, [...], der frömmste aller Philosophen, verfaßte sogleich darüber ein Buch zum Heile der Griechen. Ich habe zum Heile der Lateiner Platons Schrift aus der griechischen Sprache in die lateinische übersetzt und ermuntert von unserem erlauchten Lorenzo dé Medici die Geheimnisse, welche in dem Buch am schwersten zu verstehen waren, ausgelegt. Damit aber diese heilbringende Manna, welche der Diotima einst vom Himmel herabgesandt ward, recht vielen ein leichtzugängliches Gemeingut werde, habe ich diese platonischen Geheimnisse zusammen mit meiner Auslegung aus der lateinischen in die toskanische Sprache übertragen. [alle Hervorhebungen L. B.] (DA, S. 6–9)

⁸ Dazu BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 32. Diese Barrieren bilden demgemäß ab, was an Transformationsaktivität in einem Diskurs, einer Konstellation möglich ist und was im selben Rahmen oder nach Veränderung oder Verschiebung des Rahmens nicht mehr geduldet wird.

⁹ Zu den *Cambridge Platonists* und ihrer Philosophie siehe ERNST CASSIRER: Individuum und Kosmos in der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Hamburg 2002 (ursprüngl. 1926/1932), S. 256–343; THOMAS LEINKAUF: Die Cambridge Platonists. In: Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hgg. von CHRISTOPH HORN u. a. Stuttgart/Weimar 2009, S. 463–474.

¹⁰ Allen Übersetzungen und Zitaten aus dem Lateinischen liegt folgende zweisprachige Ausgabe zugrunde: Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Hg. und eingeleitet von PAUL RICHARD BLUM. Übers. von KARL PAUL HASSE. Hamburg 2004. Im Folgenden wird diese Ausgabe abgekürzt mit DA. Seitenzahlen beziehen sich auf die Seitenzählung dieser Ausgabe.

Dass Ficino die Priesterin Diotima, eine literarische Gestalt aus dem Platonischen Dialog selbst, zugleich als ‚Instrument‘ der gnadenvollen sowie liebenden göttlichen, die Zeiten umgreifenden Vorsehung einführt und als alttestamentliche Prophetin stilisiert (DA, S. 9: ihr wird Manna zuteil), die ihn und seine Zeitgenossen *auf den rechten Weg* zurückführen soll, wobei Ficino selbst als Übersetzer und Kommentator an dieser göttlichen Heilwirkung ebenfalls mitwirkt, lässt sich transformationsanalytisch folgendermaßen beschreiben: Ficino steht damit zur Antike erkennbar im Modus der ‚projektiven Identifikation‘, also in einer Einstellung großer Nähe, aus der heraus er seine eigenen Überzeugungen durch antike Positionen bezeugt *und* autorisiert sieht.¹¹ Damit wird für Ficino ‚Antike‘ zum Resonanzboden eigener Bedürfnisse und Überzeugungen. Diese Einstellung lässt sich auf eine Prämisse und Annahme zurückführen, für die es ihrerseits Vorläufer im spätantiken Neuplatonismus und bei den Kirchenvätern gibt: Es handelt sich um die Überzeugung, dass das Christentum als monotheistische Religion, die mit einem vermittelten Wirken Gottes in der Welt rechnet, und die „fromme“, heidnische antike Philosophie im Zentrum einer primordialen, zeitlos und zeitübergreifend gültigen, göttlichen Offenbarungswahrheit inhaltlich konvergieren.¹² Die derart dem eigenen Umgang mit der Antike zugrunde gelegte zeitliche Indifferenz ermöglicht es dann, Elemente der eigenen Kultur mit denen der Antike zu verschmelzen, sodass innovative Konfigurationen entstehen können,¹³ wie z. B. im Falle von DA die Konzeptionierung des *amor mutuus* als privilegiertem ‚Zugang‘ zu Gott – wobei Gott in seiner Funktion als neuplatonischem ersten Prinzip zugleich eine christliche Form der Liebe zum Geschöpflichen mit soteriologischer Relevanz zugeschrieben wird.

Dabei wird dieser Konzeptionierung sowohl Geltung als Interpretation des antiken Textes zugeschrieben¹⁴ als auch ein anagogischer Wert für die eigene Gegenwart zuerkannt (DA, S. 9, Z. 24–28; S. 369, 7–14), d. h. die Lesenden sollen *aktuell* aus der Lektüre ‚Heil erfahren‘.¹⁵ Schon an diesem Phänomen lässt sich Transformation

11 Vgl. die Feststellung bei MICHAEL J. B. ALLEN: Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation. Florenz 1998, S. 7: „Ficino is claiming that providence had supplied the ancients with philosophy, had chosen Plato to perfect that philosophy, and had now ordained Ficino himself to revive it, thus representing the whole course of Platonism itself as providential.“

12 Dazu u. a. detailliert ALLEN: Synoptic Art (wie Anm. 11), S. 11–49.

13 In der Transformationsanalyse wird dieser Typ des transformierenden und schöpferischen Antikegebrauchs als „Hybridisierung“ beschrieben, siehe BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 50. Bei Hybridisierungen kommt es zu einem eigentümlichen Ineinander-Blenden der verschiedenen Zeit- und Kultur-/Bedeutungshorizonte und damit auch zu Aufhebungen verschiedener Grenzen und Differenzierungen. Die Hybridisierung tritt in Ficanos Platonkommentaren entsprechend auf als Christianisierung der Inhalte der antik-paganen Philosophie, siehe WOLFGANG SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino. Hildesheim 2000, S. 26–28.

14 Hier in Form der Auslegung der Pausanias-Rede, der Aristophanes- und der Diotima-Rede.

15 SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 60: „Der Kommentar erschöpft sich jedoch nicht darin, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung aufzuhellen, sondern seine eigentliche Aufgabe hat er erst dann erfüllt, wenn der Leser daraus Heil erfährt.“

als bipolarer Konstruktionsprozess erkennen, in dem sowohl ein spezifischer antiker Sinn generiert wird als auch eine Modifikation des eigenen Aufnahmebereichs stattfindet bzw. stattfinden soll und beansprucht wird.

Ficino ermöglicht sich dieses Vorgehen durch eine spezifische Hermeneutik und Auslegepraxis, die er durch den besonderen Status der Wahrheit, um die es ihm geht, legitimiert. Bereits in der Widmung (DA, S. 9, Z. 6–7 und 10–11) klingt dieses Verfahren an: Die von Diotima offenbarten göttlichen Wahrheiten finden sich nämlich für Ficino in Platons Dialog nicht direkt und ‚unverschleiert‘ dargestellt, sondern in Form von „Geheimnissen“, die es zu deuten gilt. Glücklicherweise wähnt sich Ficino im Besitz des Schlüssels, der es ihm ermöglicht, diese „Geheimnisse“ zu entschlüsseln:

Es ist eine Tatsache, dass eine gewisse fromme Philosophie gewissermaßen sowohl bei den Persern unter Zoroaster wie bei den Ägyptern unter Hermes geboren wurde und, sich von beiden her vereinigend, hierauf bei den Thrakern unter Orpheus und Aglaophemus genährt wurde und bald auch unter Pythagoras bei den Griechen und Italern heranwuchs, um schließlich aber von dem göttlichen Platon in Athen vollendet zu werden. Es war Brauch der alten Theologen, die göttlichen Geheimnisse sowohl mit mathematischen Zahlen und Figuren wie mit dichterischem Schmuck zu verschleiern, damit sie nicht, von irgendjemandem in die Öffentlichkeit getragen, entweiht werden. Plotin schließlich entkleidete deren Theologie von den Schleiern als erster und einziger, wie Porphyrius und Proklus bestätigen, und durchdrang durch göttliche Fügung die Geheimnisse der Alten. [alle Hervorhebungen L. B.] [Übs. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 24]¹⁶

In diesem Zitat zeigt sich deutlich die vereinheitlichende, systematisierende und integrierende Wirkung des Konzepts der sog. *prisca theologia* und der ihr korrespondierenden *philosophia perennis*.¹⁷ Diese Vorstellung von Antike ermöglicht es Ficino zunächst, mit Plotin und unter der Perspektive des Neuplatonismus Philosophie und Theologie miteinander zu verbinden, und zwar durch die Annahme einer „grundsätzlichen, [allen religiösen und philosophischen Texten und Praktiken zugrunde liegenden] Einheit und Wahrheit“.¹⁸ Für die Textproduktion durch Ficino und für dessen hermeneutische Grundhaltung bedeutet dies, dass Ficino die antiken Texte im Licht einer neuplatonisch geprägten christlichen Metaphysik perspektiviert. Diese hält er selbst für zeitlos gültig. Für ihn, wie später für die *Cambridge Platonists*, durchdringt sie alle Ebenen eines Textes. Sie bildet damit zugleich, aufgrund ihres

¹⁶ In DA explizit aufgenommen anlässlich der Deutung des Kugelmenschen-Mythos, den Platon im «Symposion» den Dichter Aristophanes vortragen lässt, auf S. 99, Z. 14–32: [...] und wir müssen annehmen, daß dahinter, gleichsam unter einer Hülle göttliche Geheimnisse verborgen sind. Die Gottesgelehrten des Altertums pflegten ihre heiligen Geheimnisse, damit sie nicht von Unberufenen entweiht würden, unter Bildern zu verhüllen. [...] Folgendes nun ist die Hauptsache (summa) dessen, was wir auseinanderzusetzen uns vorgenommen haben.

¹⁷ Dazu und zum Folgenden bei Ficino siehe z. B. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 39–60.

¹⁸ GÜNTHER FRANK: Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit. Stuttgart – Bad Cannstatt 2003, S. 228f.

Status als umfassende Offenbarung göttlicher Wahrheit, bei der Auslegung der Texte grundsätzlich für *jeden* Text, jeden kulturellen Inhalt legitimerweise die Verständnismatrix. Diese Perspektivierung und die aus ihr resultierende Haltung gegenüber antik-paganen Inhalten ermöglicht Ficino eine semantische Dynamik und schafft ihm den Raum, Zeit- und Gattungsgrenzen zu dynamisieren und zu überschreiten, um verschiedenste Texte im Zuge einer zielgerichteten Argumentation inhaltlich zueinander in Beziehung zu setzen.¹⁹ Dies tut er in «De Amore» mit dem Ziel, *sein* Modell einer vielschichtigen, weltdurchdringenden Liebe Gottes zur Schöpfung und des Menschen zu Gott zu entwickeln – und zwar immer in Rückbindung an den Platonischen Ausgangstext.²⁰ Das hat zur Folge, dass er für sein eigenes Modell Wahrheit und Geltung beanspruchen kann *und zugleich* auch für seine Auslegung des antiken Referenztextes. Auf diese Weise bildet bzw. konstruiert er (s)eine eigene Antike *und liefert zugleich* seiner eigenen Zeit ein wahres Modell zur Gotteserklärung mit deutlichen soteriologischen und ethischen Implikationen, womit er auch seine eigene Kultur modifiziert.²¹

Um diesen transformierenden Umgang mit der Antike in seinen Eigenheiten an einem der vielen, miteinander verwobenen, Argumentationsstränge aus *DA* weiter zu verdeutlichen, gilt es nun, das Konzept des *amor mutuus* in Ficanos Kommentar etwas näher zu untersuchen.

In seiner Exegese der Pausanias-Rede aus dem «Symposion» expliziert Ficino den *amor mutuus* zwischen zwei Menschen, dessen ‚Gewinn‘ darin besteht, in der Liebe zum/zur anderen ‚zu sich selbst zu finden‘²² und sich derart ‚im anderen wie-

19 So z. B. bei der Erörterung des *amor mutuus* Inhalte bzw. Anleihen aus Plutarch, dem Platonischen «Philebos» und Sappho, deren Aussage über die Liebe aber Orpheus zugeschrieben und auf diese Weise in den Kontext der *prisca theologia* eingefügt wird, siehe *DA*, S. 64–67. Da hier unterschiedliche Inhalte aus dem antiken Referenzbereich zueinander in Beziehung gesetzt werden, um eine spezifische neue Bedeutungsdimension zu generieren, kann man diesen Antikengebrauch als Transformationstyp der Montage beschreiben. Nachdem so die verschiedenen Transformationselemente zu einer neuen Sinneinheit integriert worden sind, kann Ficino sie aus ihren ursprünglichen Kontexten herauslösen und in seine Argumentation eingliedern, was man als Appropriation beschreiben könnte; zum Transformationstypus der Montage/Assemblage siehe BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 52f.; zum Typus der Appropriation siehe DERS., S. 48.

20 Zu den verschiedenen Formen des kommentierenden Umgangs Ficanos mit den Platonischen Referenztexten siehe THOMAS LEINKAUF: Marsilio Ficanos Platon-Kommentar. In: Der Kommentar in der Frühen Neuzeit. Hgg. von RALPH HÄFNER und MARKUS VÖLKEL. Tübingen 2006, S. 79–114.

21 Vgl. dazu LEINKAUF: Marsilio (wie Anm. 20), S. 114: „Platon zu kommentieren bedeutete daher für Ficino primär, sein Verständnis der *ipsissima verba Platonis* darzulegen, dann aber auch – und dies bindet die *commentaria* an sein ganzes Werk zurück – eine Möglichkeit, die aus diesem Verständnis, das durch eine *pia interpretatio* geprägt ist, gewonnene Einsicht in die Kompetenz des platonischen Denkens in bezug auf die Lebenspraxis, in den gleichsam anleitend-heilenden Charakter dieses Denkens, seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen.“

22 *DA*, S. 69, Z. 22–25: *Wenn ich mich durch dich besitze, so besitze ich vorher und in höherem Maße Dich, als mich, stehe also dir näher, als mir selber, da ich nur durch deine Vermittlung zu mir selbst gelange.*

derzugewinnen²³. Im Vergleich mit Platons Text, auf den sich Ficino initial in seiner Auslegung und Kommentierung bezieht, zeigt sich, wie hier der antike Referenztext als „Inzitant“ wirkt: Denn Ficino führt den zwar bei Platon ebenfalls angelegten Gedanken der zwei Arten der Liebe/Aphrodite weiter in einer Art dialektischer Liebesepistemologie. In dieser vollziehen die Liebenden nicht nur die ‚Kreis‘bewegung der neuplatonisch-christlichen Ontologie von Verharren – Hervorgang – Rückkehr – auf der Ebene der Liebesbeziehung.²⁴ Sondern zusätzlich gestaltet Ficino, wie sich noch zeigen wird, diesen *amor mutuus*, an dem hauptsächlich dessen epistemologischer sowie anagogischer Impetus interessiert, so aus, dass er zugleich die Beziehung zwischen Mensch und christlichem Gott im Irdischen in ganz zentralen Momenten präfiguriert – eine durchaus innovative In-Gebrauch-Nahme des antiken Textes und der dort vorgestellten Eros-Lehre.

Nach der Erläuterung der *naturphilosophischen* Bedeutung des *amor mutuus* in der Auslegung der Rede des Eryximachos²⁵ nimmt der Text von «De Amore» im Zuge der Deutung des Aristophanischen Kugelmenschen-Mythos das Geschehen in der menschlichen Einzelseele wieder auf. Im Zuge dieser Wiederaufnahme wird ausführlich dargelegt, was ‚zu sich selbst zu gelangen‘, das zentrale Moment der wechselseitigen Liebe in der Transformation der Pausanias-Rede, für die menschliche Seele alles bedeutet:

So ist die gegenseitige Liebe der Menschen zwecks Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes entstanden, aus dem Bestreben nämlich, zwei zu einem zu verbinden und so das Gebrechen der Menschennatur zu heilen. (DA, S. 97, Z. 22–26) [...] Dieses Verlangen also, die ursprüngliche Ganzheit wiederherzustellen, hat den Namen „Liebe“ erhalten. Sie ist uns für die Gegenwart [Hervorh. L. B.] sehr ersprießlich, indem sie jeden zu seiner anderen Hälfte, welche ihm über alles teuer ist, zurückführt und für die Zukunft uns freudig hoffen lässt, dass, wenn wir Gott die rechte Ehre erweisen, er uns in der ursprünglichen Gestalt wiederherstellen und uns zugleich mit der Heilung die ewige Seligkeit verleihen wird. (DA, S. 99, Z. 2–10)

Damit ist die wechselseitige Liebe zwischen Menschen explizit als seelenspezifischer und individueller Ausdruck bzw. individuelles Moment in der eigentlich metaphysischen Phasenabfolge Verharren – Hervorgang – Rückkehr ausgewiesen. Ihre jetzt klar

²³ DA, S. 69, Z. 15–19: *Nämlich, indem ich dich liebe, der du mich liebst, finde ich mich in Dir, der du an mich denkst, wieder und gewinne mich, nachdem ich mich selbst aufgab, in dir, der du mich erhältst, zurück. Das gleiche tust du in mir.*

²⁴ Zu diesem zentralen Strukturmoment neuplatonischer Metaphysik siehe z. B. SCHEUERMANN-PEILLICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 69–73. Zunächst auf der Ebene der menschlichen Einzelseelen spielt sich also im dialektisch-differenzierten Zusammenspiel der beiden Liebenden auf eine sehr originelle Weise der Prozess ab, der die Welt insgesamt zusammenhält, siehe THOMAS LEINKAUF: Marsilio Ficino und die Renaissance. In: Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hgg. von CHRISTOPH HORN u. a. Stuttgart/Weimar 2009, S. 452–462, bes. S. 458: „Universal ist die Liebe, weil sie [...] in allem Seienden dasjenige ist, was dieses mit anderem zusammenstimmen lässt und dadurch zum ‚festen Fundament‘ des Seins wird.“

²⁵ Z. B. in DA, S. 91, Z. 16–23.

formulierte Zielsetzung, *die ursprüngliche Ganzheit* wiederherzustellen, bedeutet ja nichts anderes als Umwendung und Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprung in der göttlichen Einheit.²⁶ Zudem erhält die wechselseitige Liebe auf diese Weise einen soteriologischen Bezug.

Darauf aufbauend entwickelt sich in einer Kombination und Montage aus Plotinischer Seelenlehre²⁷ und Lichtmetaphysik – ergänzt durch einen neuplatonischen Körperbegriff –,²⁸ metaphysischen Konzepten Iamblichs²⁹ und Anleihen aus dem Platonischen «Phaidros» sowie dem eigenen Phaidros-Kommentar die Lehre, dass das ‚Zu-sich-selbst-Gelangen‘ als Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes gleichzusetzen ist mit dem wiedererinnernden Freilegen desjenigen Lichtes, das von Gott her in die Einzelseele *vor* ihrem Fall einströmte (*lumen infusum*).³⁰ Mit diesem Schritt konzentriert der Text die weitere Ausführung auf die Geschehnisse *in* der Seele, in deren Verlauf die Seele zu Gott zurückfinden kann.³¹ Dabei bleibt diese Darstellung ihrerseits als Darstellung der Vereinigung mit der fehlenden Seelenhälfte und als anzustrebende Vervollständigung an den Aristophaneischen Mythos vom Kugelmenschen rückgebunden.³² Die Wiedererlangung des *lumen infusum* wird dann jedoch zugleich in ihrer Wirkung christlich-neuplatonisch beschrieben und soteriologisch funktionalisiert, wobei der *amor mutuus* zwischen den Menschen aus der Pausanias-Exegese nun in das dynamische Verhältnis zwischen Gott und Mensch überführt wird. In diesem Zusammenhang erhält das erste Prinzip der neuplatonischen Metaphysik als Fluchtpunkt dieser Liebe dezidiert die Züge des christlichen, personalisierten und liebenden Gottes.³³

26 Vgl. LEINKAUF: Marsilio Ficino (wie Anm. 24), S. 458.

27 Zum Fall der Seele als Selbstvergessenheit siehe DA, S. 111, Z. 28–S. 113, Z. 27.

28 DA, S. 100–103: Der Körper an sich ist völlig passiv.

29 DA, S. 105, Z. 2–8: Hier verwendet Ficino das Ousia-Dynamis-Energieia-Schema Iamblichs in der Form *anima – vires – [corpora] – operationes*, um die Wirkung der Seele auf den Körper zu erklären, vgl. zu diesem Schema bei Ficino SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 111f. und bes. S. 226–231.

30 DA, S. 103, Z. 6–19 und S. 109, Z. 1–27. Zur dahinterstehenden, neuplatonischen Lichtmetaphysik siehe SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13); in diesem Kontext beachte bes. die Differenzierungen des natürlichen Lichts in *lux*, *lumen*, *radius* und *splendor*, DERS., S. 62: *Lumen* ist das vom Licht der Lichtquelle (*lux*) ausgestrahlte Licht, das ein entsprechendes Aufnahme-medium wie Luft oder Wasser erhellt.

31 Siehe auch DA, S. 249, Z. 21–28: *Doch merke nun den Unterschied: Erst sahst Du die ursprüngliche Erscheinung in einem anderen; nun siehst du sie in dir selber! Diese sich gleich bleibende Erscheinung, welche deinem Gedächtnis fest eingepägt ist, liebst du unaufhörlich, und so oft sie sich dem Auge deiner Seele vorstellt, entflammt sie dich zur Liebe.*

32 DA, S. 103, Z. 6–15 und S. 113, Z. 11–27.

33 SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), geht u. a. auf S. 173–180 auf diese Transformation des neuplatonischen Prinzipien Denkens ein und stellt (S. 173) fest: „Gerade ein Kommentar zum ‚Symposium‘ mußte Ficino die Gelegenheit bieten, in einer im Sinne des Christentums frommen Philosophie beide Elemente [gemeint sind Lieben und Erkennen] zu verschmelzen.“

Deshalb bereiten sie sich durch Reinigungen ihres Geistes derart vor, dass das übersinnliche Licht wieder in ihnen leuchtet. Durch dessen Strahlen werden sie dann die rechte Gotteserkenntnis haben und in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wiederhergestellt werden. (DA, S. 119, Z. 22–27) [...] In diesem Leben Gott wahrhaft zu erkennen, ist ganz unmöglich; ihn aber wahrhaft zu lieben, auf welche Weise man ihn auch erkennen möge, ist möglich und leicht zu tun. [Menschliche Präfiguration: amor mutuus!] Diejenigen, welche Gott erkennen, haben noch nicht sein Wohlgefallen, wenn sie ihn nicht auch lieben. Die ihn erkennen und lieben, werden von Gott wieder geliebt, nicht weil sie ihn erkennen, sondern weil sie ihn lieben. (DA, S. 121, Z. 11–18) [...] Was uns also in den Himmel zurückführt, ist nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Liebe. [alle Hervorh. L. B.] (DA, S. 121, Z. 21–23)

Deutlich wird mit „*In diesem Leben Gott wahrhaft zu erkennen, ist ganz unmöglich; ihn aber wahrhaft zu lieben, auf welche Weise man ihn auch erkennen möge, ist möglich und leicht zu tun*“ auf die menschlichenmögliche Präfiguration der gelingenden Gottesbegegnung bezug genommen: das Konzept des *amor mutuus*, das in der Exegese der Pausanias-Rede entwickelt und das sukzessive soteriologisch angereichert wurde, in seiner Kernstruktur aber klar erkennbar bleibt. Hier wird es z. B. erweitert um die Bedeutung, die dem Bemühen und Streben nach Reinheit in diesem Prozess der Rückkehr zu Gott zukommt. Die Schönheit Gottes ist reines, einfaches Licht.³⁴ Die Liebe zu diesem Licht muss mit dessen Eigenschaften auf ihrem emotional-kognitiven Niveau korrespondieren, d. h. sie sollte nicht gegenständlich fixiert und begrenzt sein. Schon gar nicht darf sie sich auf Körperliches beschränken.³⁵ Erst wenn dieser spirituelle Zustand der *vacatio*³⁶ durch spirituelle Reinigungen und Übungen erreicht ist, besteht eine hinreichende Kongruenz zwischen Gott und menschlicher Seele, sodass zwischen ihnen der *amor mutuus* gelingen kann.³⁷

Dieses mittlerweile hinreichend komplexe Konzept des *amor mutuus* wird – wenig überraschend – im Höhepunkt von «De Amore», der Auslegung der Diotima-Rede, exponiert am Ende des Deutungsprozesses wieder aufgenommen:

Ein jeder, welcher sich in der Gegenwart in Liebe ganz Gott hingibt, wird sich im zukünftigen Leben in Gott wiedergewinnen; denn er wird zu seiner Idee zurückkehren, durch die er geschaffen ward. Dort wird er, wenn ihm von seinem Selbst noch etwas fehlen sollte, wiederhergestellt und also neu geschaffen auf ewig mit seiner Idee vereint sein. (DA, S. 301, Z. 8–15).³⁸

³⁴ DA, S. 285, Z. 16–26, S. 296–299, bes. S. 299, Z. 14–18: *Folglich sind das Licht (lux) und die Schönheit Gottes, welche vollkommen rein und in jeder Hinsicht unabhängig ist, ohne Zweifel unendliche Schönheit. Die unendliche Schönheit aber erfordert unendliche Liebe.*

³⁵ Vgl. SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 193–219.

³⁶ SCHEUERMANN-PEILICKE: Licht (wie Anm. 13), S. 223f.

³⁷ Ein aussagekräftiges Beispiel für eine derartige Meditationsübung, wie sie auch bei Neuplatonikern wie Plotin oder Iamblich durchaus üblich sind, findet sich in DA, S. 282–285.

³⁸ Diese Stelle ist zusammen mit DA, S. 121, Z. 34–35 zu verstehen, einer Ideenmetaphysik, die an Plotins Konzeption des *kosmos noetos* in Enneade V 8 orientiert ist: *Dabei genießen aber alle Gott ganz, weil er in jeder Idee ganz ist.*

Bei der auf die Konzeptionierung des *amor mutuus* fokussierten Betrachtung dieses Argumentationsstrangs lässt sich bis zum Ende erkennen, dass und wie Ficinos Antikentransformation ‚funktioniert‘, denn er lässt seine Exegese von Platons ‚Symposion‘ abschließend in eine deutlich christlich konnotierte, demütige Bitte um Gottes Gnade und Erlösung gerinnen:

Beten wir darum, Freunde, die göttliche Liebe an, welche sich uns so huldvoll und gnadenreich erweist, gleichwie wir der höchsten Weisheit heilige Ehrfurcht entgegenbringen und mit Bewunderung und Furcht der höchsten Macht uns beugen wollen, auf dass durch die Liebe uns der Gottheit volle Gnade zuteil werde, und dass wir einst die Gottheit, die wir mit aller Inbrunst lieben, mit ewiger Liebe ganz genießen mögen! (DA, S. 369, Z. 7–14)

Zum einen kommt in dieser Passage der Anspruch zum Ausdruck, die eigene Gegenwart durch den vollzogenen Antikengebrauch zu verändern. Zum anderen lassen sich in der Retrospektive die zentralen Elemente erkennen, denen die antiken Referenztexte selbst unterworfen werden, sodass eine ganz eigene Antike konstruiert wird: Ficino eignet sich die antiken Texte auf eine Weise an, dass seine auf den aktuellen Nutzen ausgerichtete Kommentierung des Platonischen Textes als kontinuierliche Fortführung der – konstruierten – antiken Tradition der *prisca theologia* erscheint. Das hat die Konsequenz, dass hier als Resultat einer geschichteten Transformation, in der, wie gezeigt, einzelne Transformationstypen sinnvoll aufeinander folgen und miteinander verwoben werden, eine stark vereinheitlichte Antike und antike Religiosität als Bezugspunkte der eigenen Tätigkeit *entstehen*, wie Novalis sagen würde. So bringen die Ansprüche des Aufnahmebereichs, in dem sich Ficino befindet, eine eigene Antike hervor, die zugleich in ihrer Rückwirkung, bedingt durch die Art der Darstellung, die sie in Ficinos Text findet, eben diesen Aufnahmebereich modifiziert – ein Prozess, der in der Transformationsanalyse als *Allelopoièse* bezeichnet werden kann.³⁹

3 Reichweite und Begrenzung dieser Antikentransformation

Dieser Transformationshabitus⁴⁰, der in seinem Zugriff auf und in seinem Umgang mit der Antike zeitliche, räumliche und konfessionelle Grenzen überschreitet, und das durch

³⁹ Zur *Allelopoièse* siehe BÖHME: Einladung (wie Anm. 1), S. 9–11 und BERGEMANN u. a.: Transformation (wie Anm. 4), S. 43–45.

⁴⁰ LUTZ BERGEMANN: Ralph Cudworth – System aus Transformation. Zur Naturphilosophie der Cambridge Platonists und ihrer Methode. Berlin/Boston 2012, dort S. 23, Anm. 97 mit Rekurs auf Überlegungen von Andreas Wimmer: der Habitus als „Prädisposition von Sinnproduktion und Welterschließung“.

ihn ermöglichte Antike, wissen‘ besitzen bis in das 17. Jahrhundert eine ihrer Integrationskraft entsprechende kulturelle Reichweite, die ebenfalls die Grenzen zwischen Ländern, Zeiten und Konfessionen zu überwinden vermag. So wird diese vereinheitlichende, harmonisierende und systematisierende Antikenkonstruktion Ficinos übernommen von den protestantischen sog. *Cambridge Platonists* im England des 17. Jahrhunderts.⁴¹ Diese wenden gleichsam den von Ficino prominent (re-)etablierten „Aneignungsrahmen“⁴² an, in dem die Geltungsansprüche der jeweiligen Antikenaneignungen legitimiert sind, um sowohl den naturphilosophischen wie auch theologischen Herausforderungen ihrer Zeit zu begegnen (Cartesische Naturphilosophie, Hylozoismus, Atomismus, Calvinismus, Quäker etc.).⁴³ Dabei entsteht erneut aus dem Transformationshabitus heraus, der auf der Annahme einer *prisca theologia* sowie einer *philosophia perennis* basiert, im jeweils gebrauchsspezifischen Kontext vermittels der verschiedenen Transformationstypen aus den antiken Referenztexten neues, hybridisiertes Wissen, in dem wie zuvor zeitliche, räumliche und konfessionelle Grenzen aufgehoben werden.⁴⁴

Allerdings wird gut 50 Jahre später die Reichweite dieser Form des Antikengebrauchs durch den deutschen Kirchenhistoriker, Philologen, Philosophen und Übersetzer Johann Lorenz Mosheim begrenzt.⁴⁵ Dieser übersetzt das zentrale Werk des *Cambridge Platonists* Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Uni-*

41 Die Konstellation der *Cambridge Platonists* bildet gleichsam den ‚Resonanzkörper‘ für die Übernahme der Inhalte und Methoden Ficinos in den englischen Diskurs des 17. Jahrhunderts. Spezifisch zu dieser Konstellation und ihren Merkmalen siehe SARAH HUTTON: Eine Cambridge Konstellation? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge. In: Konstellationsforschung. Hgg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM. Frankfurt a. M. 2005, S. 340–358.

42 ANNA HEINZE u. a.: Auf den Grenzen der Antike. Eine Einleitung. In: Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen. Hgg. von ANNA HEINZE u. a. Berlin/Boston 2014, S. 1–13, hier S. 2f.: „Es sind die eigenen Wissensgrenzen der Aneignungskultur, die die Möglichkeiten der Antikenreferenz überhaupt erst etablieren; sie setzen Aneignungsrahmen, validieren Aufnahmeprozesse, legitimieren Gegenstände und steuern dies über die Aktivierung von Vorverständnis und Erwartungshorizonten. Es ist diese (wenn auch bisweilen nur temporäre oder imaginierte) Stabilität von Wissensordnungen und ihrer differentiellen Grenzlogiken, die eine Tradierung oder Generierung von Wissen der Antike ermöglicht.“

43 Vgl. BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 65–98, dort auch weitere Sekundärliteratur.

44 Vgl. SARAH HUTTON: Cudworth, Boethius and the Scale of Nature. In: *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*. Hgg. von G. A. J. ROGERS u. a. Dordrecht u. a. 1997, S. 93–101, hier S. 93 mit einem exemplarischen Bezug auf den *Cambridge Platoniker* Ralph Cudworth: „Beneath the diversity and multiplicity of philosophical doctrines, Cudworth perceives the homogeneity of fundamental tenets of philosophy and the singleness of truth. Cudworth’s syncretic turn of mind enables him to draw from a range of philosophical sources which today would be regarded as mutually exclusive.“

45 Siehe zum Folgenden SARAH HUTTON: *Classicism and Baroque. A Note on Mosheim’s Footnotes to Cudworth’s ‚True Intellectual System of the Universe‘*. In: Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). *Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*. Hgg. von MARTIN MULSOW u. a. Wiesbaden 1997, S. 211–227; sowie BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 38–41.

verse', 1733 ins Lateinische.⁴⁶ Im Zuge dieser Tätigkeit setzt er sich in umfangreichen Kommentaren und Anmerkungen, die an Umfang fast dem Originaltext gleichkommen, zu Cudworths Übersetzungen und Interpretationen extrem kritisch mit den Prämissen, die diesem Antikengebrauch zugrunde liegen, und deren Geltungsreichweite auseinander.

Folgende Punkte, die für Cudworth ebenso wie für Ficino gelten, lassen sich in dieser Kritik immer wieder beobachten:

- Hätte Cudworth streng auf die *wahre* Bedeutung der von ihm herangezogenen Texte geachtet, dann hätte er merken müssen, dass viele seiner angeblichen Belegtexte das Gegenteil von dem aussagen, was er gerne hätte, und dass sie keinesfalls im Sinne eines neuplatonischen Monotheismus verstanden werden können.
- Cudworth hat sich bei der Auslegung zu oft auf bloße Homonymien verlassen, ohne auf den wahren Gehalt der Begriffe im jeweiligen Text zu achten.
- Schuld daran ist sein hermeneutischer Habitus: die Überzeugung, dass es eine *pia philosophia* gebe, die neuplatonischen Inhalts sei. Diese Annahme habe ihn dazu verleitet, unkritisch und unreflektiert neuplatonische Texte zur Interpretation anderer, früherer und aus ganz anderen Kontexten stammender Texte heranzuziehen.
- Im Gegensatz zur Überzeugung Cudworths, die sich zunächst exemplarisch bis zu Ficino zurückverfolgen lässt, taugen neuplatonische Texte nur wenig oder in den meisten Fällen gar nicht dazu, angemessen zu verstehen, was in den verschiedenen antiken Texten gerade in ihrer Verschiedenheit voneinander zum Ausdruck kommen soll. Damit verliert der Neuplatonismus seine privilegierte Stellung als zentrales hermeneutisches Muster.

Diese Haltung Mosheims kommt u. a. in folgender Einschätzung von Cudworths Vorgehen klar zum Ausdruck:

[Im Anschluss an eine Kritik Pierre Bayles an Cudworth] *In general, [Bayle] charges Dr. Cudworth with want of selection in his testimonies [...] and with having drawn to his own side many dicta of the ancients, which, if their real meaning be strictly attended to, are altogether repugnant to the doctrine of one supreme God [...] Which accusation, it must be owned, is not wholly destitute of truth [...] nor is it surprising, that in such a multitude of testimonies the able and erudite author should sometimes have attended to the words rather than their meaning; more especially as he seems to have cited not a few of the passages from memory. [...] As respects the first, I should not deny its truth, nor suppose, that the opinions either of Plato or of the other ancient philosophers, can be learnt from the dogmas of the junior Platonists. To declare my own sentiments, indeed, Dr. Cudworth has unquestionably attached too much importance to this sect.* (TIS II, S. 142–145, Anm. 10)⁴⁷

⁴⁶ Benutzt wird die folgende Ausgabe: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe* (1678). 3 Bd.e. Reprint of the 1845 edition. Bristol 1995. Diese Ausgabe enthält neben dem Text Cudworths auch die in das Englische zurückübersetzten lateinischen Anmerkungen Mosheims; im Folgenden wird diese Ausgabe mit TIS und Bandnummer in römischen Ziffern abgekürzt.

⁴⁷ Siehe BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 38 mit Anm. 137.

Im Gegensatz zu Ficino und den *Cambridge Platonists* geht es Mosheim also in seiner historisierenden Perspektivierung der Antike darum, die antiken Texte vermeintlich *according to the rule and standard of the ancient philosophers* zu begreifen,⁴⁸ und das bedeutet eben auch, dass er nur den Interpretationen und Übersetzungen Geltung zukommen lässt, die versuchen, den antiken Texten in ihrer je spezifischen *Verschiedenheit* vom eigenen Denken des Interpreten, in ihrer antiken Eigentümlichkeit gerecht zu werden. Im Gegensatz zur ‚projektiven Identifikation‘ erfolgen nun eine Distanzierung von den antiken Referenzobjekten und, damit einhergehend, methodische Verfremdungen. Laut Sarah Hutton strebt Mosheim einen Umgang mit den antiken Texten an, der in die Lage versetzen soll, diese Texte in ihrer eigenen Begrifflichkeit ohne vermeintlich anachronistische und neuplatonische Verzerrungen zu verstehen.⁴⁹ An die Stelle von Appropriationen und Hybridisierungen treten also quasi ‚Deappropriationen‘ und ‚Dehybridisierungen‘. Damit ist ein Aneignungsrahmen etabliert, der dem Ficinos und dem der *Cambridge Platonists* diametral gegenübersteht und der in Mosheims Kritik an dessen Stelle gesetzt wird: *But to try to reduce all the religions of the globe to the standard of one Platonic sect, is even more insane.*⁵⁰ U.a. an dieser Kritik kommt das soziokulturelle Phänomen einer Antikettransformation unter dem Habitus der *pia philosophia* an neuen Geltungsparametern für einen (vermeintlich) angemesseneren Umgang mit antiken Texten zum Halten – nur um spätestens in moderneren Debatten um die sog. Ungeschriebene Lehre Platons in seiner allelopoietischen Kraft unter einem Habitus wieder aufzuerstehen, der zumindest in seiner integrativen Stoßrichtung dem Ficinos oder Cudworths vergleichbar ist, dem aber dessen latitudinarische Gelassenheit fehlt.

48 TIS III, S. 124, Anm. 4; siehe BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 39 mit Anm. 138.

49 HUTTON: Classicism (wie Anm. 45), S. 226: „[...] it was now [d. h. unter Mosheims Perspektive] possible to approach [ancient philosophy] in its own terms [Hervorh. L. B.], to recognize its distinctness from the Christian tradition and to acknowledge the diversity within the ancient corpus.“ Siehe auch BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 39.

50 TIS II, S. 175; vgl. BERGEMANN: Ralph Cudworth (wie Anm. 40), S. 38, Anm. 137.

Jan-Hendryk de Boer

Das Werden der christlichen Kabbala

Wanderungen und Wandlungen jüdischen Glaubenswissens

Wenn ein Riese seinem Sohn in einem langen Brief Ratschläge gibt, was er studieren solle, und ihn mahnt, nicht die Talmudisten und Kabbalisten zu verachten, bezeugt dies die Reichweite von Ideen, die sich gegen manche Widerstände zu behaupten hatten.¹ Denn der Riese Gargantua empfiehlt nicht nur, die Bibel im hebräischen beziehungsweise griechischen Original zu lesen, sondern scheint auch keine Scheu davor zu haben, dass sein Sohn Pantagruel aus jüdischen Schriften lernt. Der Satiriker Rabelais meint es mit diesem Brief durchaus ernst. Er lässt Gargantua ein nach humanistischen Prinzipien entwickeltes Curriculum entwerfen, welches ermöglichen soll, *que employe ta jeunesse à bien profiter en estudes et en vertus*.² Damit erteilt er der Idee seinen Segen, jüdische, genauer rabbinische und kabbalistische Schriften auf in ihnen verborgene Wahrheiten zu studieren, welche ein konstituierendes Element der christlichen Kabbala war. Nichts bestätigt deren Reichweite besser als die Tatsache, dass Gargantua seinen Ratschlag für nicht weiter begründungsbedürftig hält. Dass Pantagruel an der Lektüreempfehlung Anstoß nehmen könnte, steht aus Sicht des Schreibers nicht zu erwarten. Das Studium jüdischer Bücher im Allgemeinen und kabbalistischer Schriften im Besonderen ist zum Zeitpunkt des Erscheinens des Werkes für christliche Leser offenkundig selbstverständlich geworden, einst neue Ideen gehören zu den Erwartbarkeiten, mit denen ein Autor arbeiten kann. Bis dahin war es ein langer Weg, dessen Anfänge im Folgenden näher betrachtet werden sollen.³ Im Mittelpunkt werden drei Autoren stehen: Giovanni Pico della Mirandola, der mit einigem Recht als Erfinder der christlichen Kabbala gelten kann;⁴ Johannes Reuchlin,

1 François Rabelais: Pantagruel. Hg. von JEAN PLATTARD. Paris 1959 (Œuvres complètes. Band 2), Kap. 8, S. 44: *sans contemner les Thalmudistes et Cabalistes*.

2 Rabelais: Pantagruel, S. 43.

3 Der Aufsatz greift auf Überlegungen zurück, die ich in ausführlicher Form in meiner Dissertation dargelegt habe; JAN-HENDRYK DE BOER: Unerwartete Absichten – Genealogie des Reuchlinkonflikts. Tübingen 2016 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Band 94).

4 Aus der reichen Literatur seien genannt MICHAEL VINCENT DOUGHERTY: Giovanni Pico della Mirandola. In: Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500. Hg. von HENRIK LAGERLUND. Dordrecht u. a. 2011, Bd. 1, S. 423–426; BRIAN COPENHAVER: Art. ‚Giovanni Pico della Mirandola‘. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2016). <http://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola/> (14.11.2018); FRANCESCO BORGHESI: A Life in Works. In: Pico della Mirandola. New Essays. Hg. von MICHAEL VINCENT DOUGHERTY. Cambridge u. a. 2008, S. 202–220; LOUIS VALCKE: Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique. 2. Aufl., Paris 2005; STÉPHANE TOUSSAINT: Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). Synthetische Aussöhnung aller Philosophien. In: Philosophen der Renaissance. Hg. von PAUL RICHARD BLUM. Darmstadt 1999, S. 65–76; EUGENIO GARIN: Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina. Florenz 1937; WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN: Geschichte der

der mit zwei großen kabbalistischen Dialogen eine Diskussionsgrundlage schuf, die bis weit ins 17. Jahrhundert verbindlich blieb;⁵ Paulus Ricius, der das kabbalistische Wissen systematisierend mit zahlreichen anderen Wissensbeständen zusammenschloss und obendrein künftigen Generationen christlicher Kabbalisten durch Übersetzungen, Paraphrasen und Materialsammlungen Elemente der jüdischen Kabbala bereitstellte.⁶

1 Ideen unterwegs

Auch wenn die Selbstverständlichkeit, mit der der Riese die Kabbala zu studieren empfiehlt, darüber hinwegtäuschen mag, ist die Verbreitung von Ideen zunächst einmal unwahrscheinlich, und das heißt erklärungsbedürftig. „Ideen“ meint dabei nicht platonische, kontextenthobene Einheiten, sondern ein je unterscheidbares Bündel von Argumentationsformen, Ausdrucksweisen, Begriffen, Annahmen, Thesen und Konzepten, die einigermaßen stabil sind. Dass Ideen von Person zu Person, von Gruppe zu Gruppe, räumlich und zeitlich wandern, steht insofern nicht zu erwarten. Der Übergang vom Unerwarteten zu Erwartbarkeiten lässt sich, so möchte ich zeigen, als Prozess analysieren, in dem Ideen Reichweite erlangen – und zwar in einem doppel-

christlichen Kabbala, Bd. 1: 15. und 16. Jahrhundert. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012 (Clavis Pansophiae. Band 10,1), S. 70–130; HERMANN GREIVE: Die christliche Kabbala des Giovanni Pico della Mirandola. Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975), S. 141–161; FRANÇOIS SECRET: Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana. Convivium 25 (1957), S. 31–47; einen Schwerpunkt auf Pico als Kabbalist legen die Beiträge in Giovanni Pico e la Cabbalà. Hg. von FABRIZIO LELLI. Florenz 2014 (Studi picchiani. Band 16); zur Forschungsgeschichte WILLIAM G. CRAVEN: Giovanni Pico della Mirandola. Symbol of his Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher. Genf 1981.

5 Zur Biographie STEFAN RHEIN: Johannes Reuchlin. In: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). Ihr Leben und Werk. Hg. von STEPHAN FÜSSEL. Berlin 1993, S. 138–155; LUDWIG GEIGER: Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke. Leipzig 1871; FRANZ POSSET: Johann Reuchlin (1455–1522). A Theological Biography. Berlin/Boston 2015 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 129); vgl. meine Rezension in H-Soz-u-Kult 16.03.2016. <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-24812> (14.11.2018); eine erzählende, nicht immer zuverlässige Biographie wurde vorgelegt von MAX BROD: Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie. Stuttgart u. a. 1965; zum sogenannten Reuchlinkonflikt DAVID H. PRICE: Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books. Oxford u. a. 2011; außerdem die Beiträge in Johannes Reuchlin und der „Judenbücherstreit“. Hgg. von SÖNKE LORENZ und DIETER MERTENS. Ostfildern 2013; weitere einschlägige Literatur verzeichnet GERALD DÖRNER: Reuchlin, Johannes. In: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Hg. von FRANZ JOSEF WORSTBROCK. Bd. 2. Berlin/New York 2015, Sp. 579–633.

6 Einführend mit weiterer Literatur BERND ROLING: Ricius, Paulus. In: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Hg. von FRANZ JOSEF WORSTBROCK. Bd. 2. Berlin/New York 2015, Sp. 710–725; zur Biographie STEFAN TILG: Zu Paulus Ricius (ca. 1480–1541/42). Eine außergewöhnliche Karriere in der Zeit des Humanismus. Aschkenas 16 (2006), S. 561–582; ausführlich zu Leben und Werk BERND ROLING: Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbala im Werk des Paulus Ricius. Tübingen 2007 (Frühe Neuzeit 121); SCHMIDT-BIGGEMANN: Kabbala (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 208–262.

ten Sinne: Sie schließen sich zusammen und vergrößern so den Gegenstandsbereich, für den sie Geltung beanspruchen, und sie werden immer mehr Akteuren bekannt, die sich zu ihnen affirmativ, abwartend oder ablehnend verhalten.

Immer wieder hat Michel Foucault betont, seine Diskursanalyse untersuche Positivitäten, er selbst sei ein glücklicher Positivist.⁷ Damit ist gemeint, nach vorfindlichen Sprachformen, Wissensbeständen und Materialitäten zu fragen, bevor in einem zweiten Analyseschritt jene Regularitäten herausgearbeitet werden, die deren Auftreten strukturieren. Dabei gelte es, „die Streuung dieser Objekte zu beschreiben, alle Zwischenräume zu erfassen, die sie trennen, die Abstände abzuschätzen, die zwischen ihnen bestehen – mit anderen Worten darin, ihr Verteilungsgesetz zu formulieren.“⁸ Wissen bestehe aus der aus Gesamtheit von Gegenständen, Formulierungsweisen, Begriffen und theoretischen Annahmen, die aus ein und derselben Positivität heraus gebildet und so als diskursive Formation abgrenzbar seien.⁹ Mit dem (allerdings nicht allzu scharf ausgeführten) Dispositivbegriff hat Foucault versucht, einer Verengung der Analyse von Diskursen lediglich auf Aussagen und deren Streuung vorzubeugen.¹⁰ Eine solche verkürzte Sicht hatte er zwar in der «Archäologie der Wissenschaft» ausdrücklich abgelehnt und Dinge und Praktiken in den Gegenstandsbereich einer Diskursanalyse gerückt, ohne jedoch seine Forderung selbst immer umzusetzen. ‚Dispositiv‘ bezeichnet nun jene materiellen, räumlichen, institutionellen und organisatorischen Gegebenheiten, die die Möglichkeit des Ausgabaren formen. Eine Analyse des Sagbaren ist demnach nie vollständig ohne die Beachtung eines Bündels ganz unterschiedlich beschaffener Faktoren, die das Auftauchen von Aussagen gleichermaßen ermöglichen wie beschränken. Der Positivist Foucault’scher Prägung registriert also nicht einfach in Quellen manifest gewordene sprachliche Handlungen, sondern er legt eine Kartographie der beobachteten Aussagen und nonverbalen Praktiken an, die diese entsprechend den Bedingungen zeichnet, unter denen sie als Regelmäßigkeiten beschreibbar sind.

Ein derartiger positivistischer Ansatz kann die Erforschung der Reichweite von Ideen anleiten. Dann sind in einem ersten Schritt Ideen zu identifizieren, die zu erforschen sind, bevor in einem zweiten Schritt nach deren Erscheinen gesucht wird. In welchen Texten finden sie sich expliziert? Wo kann man sie in der Latenz nachweisen? In welcher sprachlichen und formalen Gestalt treten sie auf? Durch welche Medien werden sie transportiert? Man kann nach den Trägern von Ideen fragen, also nach

7 MICHEL FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main 1981, S. 182.

8 MICHEL FOUCAULT: *Über die Archäologie der Wissenschaften*. Antwort auf den Cercle d'épistémologie [1968]. In: DERS.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 1: 1954–1969. Hgg. von DANIEL DEFERT und FRANÇOIS EWALD. Übers. von Michael Bischoff u. a. Frankfurt am Main 2001, S. 887–931.

9 FOUCAULT: *Über die Archäologie* (wie Anm. 8), S. 921.

10 Zu den analytischen Möglichkeiten und begrifflichen Problemen des Dispositivbegriffs vgl. ANDREA D. BÜHRMANN und WERNER SCHNEIDER: *Vom Diskurs zum Dispositiv*. Eine Einführung in die Dispositivanalyse. Bielefeld 2008.

den Personen und Gruppen, in deren Denken, Sprechen, Schreiben und Handeln sie Spuren hinterlassen haben und durch die sie weitergetragen wurden. Ideen können von einzelnen Personen getragen werden, ihr eigentlicher Ort ist jedoch das Dazwischen: Zu fragen ist, wie und warum Ideen in den Schriften verschiedener Personen anzutreffen sind, warum sie an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten auftauchen und wie sie mit anderen Ideen in Verbindung stehen. Charakteristischerweise finden Ideen Proponenten, die sie verbreiten, und Antagonisten, die sie bekämpfen. Auch dies ist erklärungsbedürftig, denn anhand von Ideen können sich personale Allianzen und Gruppenbindungen verändern, neue Bündnisse geschlossen, alte Feindschaften begraben werden, aber auch überkommene Rivalitäten neuen Ausdruck finden und Gesinnungsgenossen in erbitterten Streit verstrickt werden.

Der Philosoph Dieter Henrich hat für derartige Zusammenhänge von Personengefügen und Ideen den Begriff ‚Konstellation‘ geprägt. Gemeint sind nicht ein zufälliges Zusammentreffen situativ aufgeworfener philosophischer Fragen, sondern ein innerer Zusammenhang personaler und denkerischer Relationen, die philosophiegeschichtlich bedeutsame Folgen hatten: „Der Konstellation von Personen in den Debatten und den Lebensproblemen, die ihnen gemeinsam waren, muß immer eine Konstellation von philosophischen Problemen und von zueinander gegenläufigen philosophischen Entwürfen vorausliegen, die in den Debatten geklärt, vertieft und gelöst werden sollten.“¹¹ Sein Konzept, das er empirisch am Tübinger Idealismus umgesetzt hat,¹² geht davon aus, dass Philosophen ein Defizit vorherrschender Lehren diagnostizieren und nach Mitteln suchen, Abhilfe zu schaffen.¹³ Die gefundenen Lösungsansätze würden in einem spannungsreichen Mit- und Gegeneinander entwickelt. Aus diesen Spannungen, dem Ringen um das beste Argument und eine möglichst befriedigende Antwort entstehe ein Netz aufeinander bezogener, philosophiegeschichtlich nachwirkender Ideen, die ohne die besonderen Bedingungen der jeweiligen Konstellation so nicht formuliert worden wären. Auch wenn sich in Henrichs Konzept zahlreiche normative Annahmen über die richtige Weise verbergen, Philosophie zu treiben, kann sein Konstellationsbegriff doch für die historische Forschung nutzbar gemacht werden, die an Werturteilen über das rekonstruierte Denken weniger interessiert ist. Im Anschluss an eine Begriffsbestimmung durch Martin Mulsow lässt sich eine Konstellation bestimmen als dichter „Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwir-

11 DIETER HENRICH: Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung. In: Konstellationsforschung. Hgg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM. Frankfurt am Main 2005, S. 15–30, hier S. 23.

12 DIETER HENRICH: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena (1790–1794). 2 Bd.e, Frankfurt am Main 2004; DERS.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991.

13 DIETER HENRICH: Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten. München 2011, S. 20f.

kender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente“.¹⁴ Um diese verstehen zu können, genüge nicht die Analyse der einzelnen Elemente, stattdessen müsse der Zusammenhang als solcher untersucht werden.

Konstellationen vergrößern die Reichweite von Ideen, indem sie deren Distributionschancen erhöhen. Allerdings können auch sie nicht jene zwei unüberwindbaren Grenzen durchbrechen, welche die Reichweite der Ideen beschränken: Ignoranz und – schlimmer noch – Desinteresse. Diese sind für die Distribution von Ideen wesentlich fataler als Kritik und Gegnerschaft, die sie, ins Negative gewendet, weitertragen. Wer jedoch nichts von einer Idee weiß, wer in keiner Weise auf sie reagiert, liegt nicht in ihrer Reichweite; wer sich gegen sie verschließt, indem er sie nicht etwa bekämpft, was immer bedeutet, ihre Relevanz (wenn auch unwillentlich) anzuerkennen, sondern seine Gedanken und Worte von ihr schlicht nicht affizieren lässt, setzt ihrer Ausbreitung Grenzen. Dieser Sachverhalt verweist erneut darauf, dass die Ausbreitung von Ideen erklärungsbedürftig ist, da diese immer gestoppt werden kann – intentional durch aktiv erzeugte Widerstände, nichtintentional durch Ignoranz und Desinteresse. Die Ideengeschichte ist voll von Ideen, deren Reichweite allzu begrenzt blieb, so dass sie mit der Situation ihrer Entstehung umgehend untergingen.

Die Ausbreitung der Ideen hängt letztlich von drei Faktoren ab: erstens, auf Seiten ihrer Produzenten und Proponenten von den Weisen, in denen diese formuliert und distribuiert werden. Finden Autoren adäquate sprachliche und formale Mittel, sie umzusetzen? Wählen sie geeignete Medien zu ihrer Verbreitung? Gelingt es ihnen, die Relevanz ihrer Ideen etwa als Antwort auf eine drängende Herausforderung darzustellen? Auf der Seite der Rezipienten spielen zweitens die sprachlichen und kognitiven Voraussetzungen für eine Aneignung eine wichtige Rolle. Sagen lässt sich dies auch von deren intellektuellen und lebensweltlichen Bedürfnissen, die es wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen, dass bestimmte Ideen rezipiert werden, sei es in negativer, sei es in affirmativer Form. Drittens ist die Reichweite der Ideen abhängig von deren Beschaffenheit: Nicht immer setzt sich das Wahre, Schöne, Gute oder auch nur das Plausible durch; die Ideengeschichte ist auch eine Geschichte von Ideen, die zumindest aus heutiger Sicht epistemisch falsch und/oder moralisch verwerflich sind. Ideen, die Erfolg haben, bringen, so steht zu vermuten, bestimmte Qualitäten mit sich, die ihre Rezeptionschancen gegenüber konkurrierenden Ideen erheblich steigern. Diese müssen sich nicht anhand von Unterscheidungen zwischen wahr beziehungsweise richtig und falsch bemessen lassen. Vielmehr scheinen sie in einem ganz allgemeinen Sinne geeignet zu sein, distribuiert zu werden, was sowohl auf ihrer Verwendung in Argument und Narration, ihrer Transferierbarkeit in unterschiedliche Distributionsmedien wie auch ihrer Anschlussfähigkeit und Transformierbarkeit für unterschiedliche diskursive Formationen basiert. Ein Reduktionismus, der eine Verwendungsweise, eine Funktion absolut setzt, eliminiert das

14 MARTIN MULSOW: Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: Konstellationsforschung. Hgg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM. Frankfurt am Main 2005, S. 74–97, hier S. 74.

Problem nur scheinbar, bietet jedoch keine wirkliche Erklärung: Zu sagen, dass Ideen aufgenommen wurden, um sich von anderen abzugrenzen, ist zwar eine Erklärung, aber immer eine unvollständige, da sie nicht erklären kann, warum bestimmte Ideen angeeignet wurden und andere nicht. Der Wille zur sozialen oder epistemischen Abgrenzung ist aus sich heraus beliebig füllbar, so dass sogar die Idee, es gebe keine natürlichen Grenzen, dazu dienen kann, die eigene Gruppe gegen andere zu profilieren. Eigentlich erklärungsbedürftig ist, wie dieses Bedürfnis gefüllt wurde.

Mehr oder weniger verhüllte ökonomistische Positionen, wie sie sich etwa bei Pierre Bourdieu finden, helfen hierbei nur bedingt weiter: Dass es Akteuren nutzen kann, bestimmte Ideen zu vertreten, ist evident. Dass Künstler, Wissenschaftler oder Philosophen dazu neigten und neigen, sich gegen ihre Konkurrenten durch ihre Ideen zu profilieren und sich damit Vorteile zu verschaffen, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. Dass sie mit ihrer Produktion nicht zuletzt ein Bedürfnis des avisierten Publikums bedienten, sich durch feine Unterschiede abzugrenzen, dürfte ebenfalls feststehen. Doch warum wählten sie diese Idee und nicht eine andere? Auf welche Herausforderung meinten sie, mit ihren Ideen zu antworten?¹⁵ Warum setzten sie sich für dieses denkerische Projekt ein, dessen Rezeptionschancen möglicherweise deutlich schlechter waren als die eines anderen? Warum riskierten sie, den Zorn von machtvollen Akteuren auf sich zu ziehen, weil sie Ideen vortrugen, die absehbar Ablehnung provozierten? Wie konnte es überhaupt dazu kommen, dass Ideen eines bestimmten Inhalts, einer bestimmten Form zu einem bestimmten Zeitpunkt unter bestimmten sozialen und kulturellen Umständen geäußert werden konnten und tatsächlich geäußert wurden – und andere nicht? Zu erklären wäre demnach, warum es unter konkreten historischen Bedingungen möglich war, eine Idee zu haben, und warum die Chancen dieser Idee, sich insofern durchzusetzen, als sie Aufmerksamkeit auf sich zog, diskutiert, verteidigt und kritisiert wurde, so groß wurden, dass sich die Frage nach ihrer Reichweite überhaupt sinnvoll stellen lässt. Oder, um konkreter zu werden, es gilt zu erklären, warum es eine gute und attraktive Idee gewesen sein kann, gegen die humanistische Vorstellung zu rebellieren, Fähigkeiten der Beredsamkeit müssten in den Dienst von Staat und Gemeinschaft gestellt werden.¹⁶ Warum erschien es demgegenüber richtig, den nutzlosen Nutzen der eigenen Ideen darin zu sehen, sich von der sinnlichen und sozialen Welt und ihren zahllosen Differenzen ab- und der geistigen Welt zuzuwenden? Das war ein mühevoller Weg, an dessen Ende man die Wahrheit all dessen erkannte, was man ohnehin bereits als wahr geglaubt hatte. Womit wir

¹⁵ Dafür, anhand dieser Frage die politische Ideengeschichte als Archiv von Problemstellungen und -lösungen zu begreifen, plädieren HERFRIED MÜNKLER und VINCENT RZEPKA: *Die Hegung der Öffentlichkeit. Der Challenge-and-Response-Ansatz und die Genese des Liberalismus aus der Krise des Republikanismus*. In: *Neue Perspektiven der Ideengeschichte*. Hg. von HELMUT REINALTER. Innsbruck 2014, S. 49–74, hier S. 49f.

¹⁶ Vgl. dazu ANTHONY GRAFTON und LISA JARDINE: *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. London 1986.

bei der scheinbaren Paradoxie der christlichen Kabbala wären – einem Denkstil, der angetreten war, Wahres auf neue Weise als wahr zu erweisen.

2 Vom Nutzen der Bücher

Beginnen wir unsere Untersuchung mit den Materialitäten, einem Feld, das einem Positivismus im beschriebenen Sinne besonders affin zu sein scheint. Die Geschichte der christlichen Kabbala ist bis zu einem gewissen Grade diejenige ihrer Bücher. Während die jüdische Kabbala sich als mündlich überlieferte Lehre präsentierte, die ihre langfristige Wirkung gleichwohl in Schriftform entfaltete, kam die christliche Kabbala primär in Schriftform daher. Bücher benötigte diese, um Zugang zum erforderlichen Wissen und den nötigen Techniken zu finden, gleichsam um bei den Juden in die Schule zu gehen. Die christlichen Kabbalisten sahen sich dabei mit zwei Herausforderungen konfrontiert: Sie mussten die einschlägigen kabbalistischen Schriften auftreiben und die erforderlichen sprachlichen Fähigkeiten erwerben, um diese verstehen zu können. Beides erwies sich solange als nicht ganz einfach, bis im Laufe des 16. Jahrhunderts hebraistische Lehrwerke wie Reuchlins «*Rudimenta hebraica*», Johannes Böschensteins «*Elementale introductorium in hebraeas literas*» oder Sebastian Münsters «*Dictionarium trilingue*» auf den Markt kamen, die entsprechend der Lerngewohnheiten christlicher Nutzer konzipiert waren, und *Hebraica* in größerer Zahl im Druck vorlagen. Wie schwierig es war, die Reichweite des jüdischen Wissens zu vergrößern, musste Reuchlin mit seinen 1506 bei Thomas Anshelm in Pforzheim veröffentlichten «*Rudimenta hebraica*» erfahren: Ökonomisch erwies sich das in einer hohen, von Reuchlin mitfinanzierten Auflage von 1.500 Exemplaren gedruckte Werk, auf das der Verfasser große Hoffnungen gesetzt hatte, als Fehlschlag. Reuchlin war darüber so verärgert, dass er Anshelm und allen Deutschen brieflich androhte, er werde davon absehen, seine an der Wiege der neuen kabbalistischen Wissenschaft gewonnenen, den Lateinern bislang gänzlich unbekanntem Einsichten zu publizieren.¹⁷

Jüdische Vermittler, die kompetent und willens waren, Christen im Hebräischen und in der Kabbala zu unterweisen, gab es vor allem in Mittel- und Nordeuropa nur wenige. In Italien und auf der iberischen Halbinsel war die Situation hingegen günstiger.¹⁸ Dass der versierte Philologe Elias Levita ab 1515 zwölf Jahre im Haus Egidios da

¹⁷ Johannes Reuchlin: Briefwechsel. Hgg. von MATTHIAS DALL'ASTA und GERALD DÖRNER. 4 Bde. Stuttgart – Bad Cannstatt 1999–2013, hier Bd. 2, Nr. 142, Z. 13–17, S. 66: *Qua in causa recte Germanorum ingenii et famae consules, qui me non usque adeo ab incunabulis novae disciplinae terri patiaris, ut abstrusissimas scientiarum vias adhuc in sinu meo reconditas et Latinis hactenus ignotas non pandam.*

¹⁸ STEPHEN G. BURNETT: Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter. In: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden). Hgg. von LUD-

Viterbo verbrachte, den Kardinal im Hebräischen unterrichten und zugleich seinen philologischen Arbeiten nachgehen konnte, stellte gleichwohl eher eine – für beide Seiten sehr ertragreiche – Ausnahme als die Regel dar.¹⁹ Wie er in der Vorrede zu seinen «*Rudimenta hebraica*» berichtete, fiel es Reuchlin hingegen schwer, in seiner Heimat Juden zu finden, die ihn im Hebräischen unterweisen konnten und wollten.²⁰ Pico della Mirandola dagegen fand in dem Philosophen Elija del Medigo zwar einen kompetenten Hebräischlehrer, der jedoch als überzeugter Anhänger eines averroistischen Aristotelismus ein entschiedener Kabbalakritiker und daher nur bedingt geneigt war, den spekulativen Interessen seines Schülers Nahrung zu geben.²¹

Wenn der passende Lehrer nicht zur Hand war, mussten Bücher seine Funktion übernehmen. Reuchlin studierte eifrig die hebräischen Grammatiken von Moses und David Kimḥi, die ihm, neben seinen leibhaftigen Lehrern, halfen, eine nahezu singuläre hebraistische Kompetenz zu erwerben. Seine «*Rudimenta hebraica*» sind ein – wenn auch uneingestander – Versuch, dieses Wissen an christliche Leser in einer ihnen gemäßen Einkleidung weiterzugeben. Inhaltlich orientierte sich Reuchlin bis an die Grenze des Plagiats an den jüdischen Lehrern.²² Der Aufbau nahm sich hingegen etablierte Lehrbücher des Lateinischen wie Priscians «*Institutiones grammaticae*» zum Vorbild, etwa bei der Entscheidung, ein Wörterbuch als Mittelteil des in drei Teile gegliederten Lehrwerkes in die Grammatik einzubetten.²³ Bevor sich der Buchdruck ihrer als Distributionsmedium bemächtigte, erwies es sich als – verglichen mit hebraistischen Lehrwerken – deutlich schwieriger, an die begehrten kabbalistischen Bücher zu kommen. So teilte der Regensburger Rabbiner Jakob Margolioth Reuchlin in den 1490er Jahren mitgeteilt, ihm sei es unmöglich, die gewünschten kabbalisti-

GER GRENZMANN u. a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N. F. Band 4.) Berlin/New York 2009, S. 173–188.

19 FRANCIS X. MARTIN: Friar, Reformer, and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo, 1469–1532. Villanova, Pa. 1992, S. 169–171; BURNETT: Jüdische Vermittler (wie Anm. 18), S. 178.

20 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 2, Nr. 138, Z. 300–302, S. 45.

21 BOHDAN KIESZKOWSKI: Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole. *Rinascimento* 4 (1964), S. 41–91; EDWARD P. MAHONEY: Giovanni Pico della Mirandola and Elijah Delmedigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo. In: Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinque centesimo anniversario della morte (1494–1994), Mirandola, 4–8 ottobre 1994. Hg. von GIAN CARLO GARFAGNINI. Bd. 2. Florenz 1997 (Studi Pichiani. Band 5), S. 127–156; SIMONE FELLINA: Giovanni Pico della Mirandola e l'insegnamento averroistico di Elia Del Medigo. Note su alcune fonti delle *Conclusiones Nongentae* (1486). *Schifanoia* 52/53 (2017), S. 117–144.

22 THOMAS WILLI: Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen. Beobachtungen zu den Anfängen einer christlichen Hebraistik. In: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Hgg. von GUISEPPE VELTRI und GEROLD NECKER. Leiden/Boston 2004 (Studies in European Judaism. Band 11), S. 25–48; HERMANN GREIVE: Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins *De rudimentis hebraicis*. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 90 (1978), S. 395–409.

23 GREIVE: Hebräische Grammatik (wie Anm. 22), S. 396–400.

schen Schriften zu beschaffen, so sehr er auch sein Interesse daran begrüße.²⁴ Der angehende christliche Kabbalist ließ sich jedoch von solchen materiellen Beschränkungen der Reichweite der Ideen nicht entmutigen. Mit erheblichen Mühen, beträchtlichen finanziellen Aufwendungen und guten Kontakten gelang es Reuchlin, eine repräsentative Sammlung kabbalistischer Schriften anzulegen, die fortan das Archiv darstellte, das er in seinen eigenen Texten ausbeutete und seinen christlichen Lesern vermittelte.

Das Interesse an hebräischen Büchern war bei Reuchlin wie bei vielen Gleichgesinnten zunächst Auswuchs der humanistischen Bücherliebe, welche sich häufig in rastloser Sammlertätigkeit äußerte. Insbesondere seine drei italienischen Reisen von 1482, 1490 und 1498 sowie die sich daraus ergebenden Gelehrtenfreundschaften dienten Reuchlin dazu, nördlich der Alpen nicht verfügbare Graeca und Hebraica zu erwerben. Ähnlich wie im Falle der noch weit umfangreicheren Sammlung des sehr begüterten Giovanni Pico²⁵ ist die Bibliothek Reuchlins recht gut rekonstruierbar, da sich ein (allerdings unvollständiges) Verzeichnis der sich in seinem Besitz befindlichen Bücher erhalten hat.²⁶ Aufgeführt sind 55 griechische Bände, die etwa 100 Werke umfassen, sowie 36 hebräische Bücher mit 48 Werken, seine eigenen eingeschlossen.²⁷ Anders als unter den Graeca dominieren unter den hebräischen Bänden bei weitem Handschriften. Aufgrund eines Briefs an Melanchthon vom 11. September 1519 wissen wir außerdem, dass Reuchlin mindestens 250 lateinische Bücher besaß.²⁸ Unter den Hebraica befinden sich neben Bibeln vor allem Lehrwerke, Grammatiken, Geschichtswerke und kabbalistische Texte. Zitate und Verweise in seinen Werken zeigen, dass Reuchlin offenkundig mehr Schriften kannte, als im Bücherverzeichnis aufgeführt sind. Wenn Reuchlin den weisen Juden Simon in «De arte cabalistica» Autoritäten aufzählen lässt, *deren Bücher über die kabbalistische Kontemplation täglich in Gebrauch sind*,²⁹ gibt er eine Zusammenstellung der Werke, die für sein Denken von besonderer Bedeutung waren. Genannt werden zunächst die kabbalistischen Klassiker «Sefer Jezira», «Sefer ha-Sohar» und «Sefer ha-Bahir», unter anderem die Werke von Abraham Abulafia, Moses ben Nachman (Nachmanides), Menachem Recanati,

24 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 62, S. 192–195.

25 Picos Bibliothek umfasste mindestens 1.190 Bände. Dazu PEARL KIBRE: *The Library of Pico della Mirandola*. New York 1936.

26 KARL CHRIST: *Die Bibliothek Johannes Reuchlins in Pforzheim*. Leipzig 1924 (Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen. Band 52); *Johannes Reuchlins Bibliothek gestern und heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance*. Ausstellung im Stadtmuseum Pforzheim, 9. September – 11. November 2007. Bearb. von Matthias Dall’Asta, Gerald Dörner. Hg. von ISABEL GRESCHAT. Heidelberg u. a. 2007.

27 WOLFGANG VON ABEL und REIMUND LEICHT: *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins*. Ostfildern 2005 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 9).

28 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 4, Nr. 367, Z. 13–15, S. 267.

29 Johannes Reuchlin: *De arte cabalistica libri tres*. Hgg. von WIDU-WOLFGANG EHLERS und FRITZ FELGENTREU. Stuttgart-Bad Cannstatt 2010 (Sämtliche Werke 2,1), S. 114,6f.: *quorum libri de cabalisticis contemplationibus quotidiano veniunt usu*.

Joseph Gikatilla, Abraham Ibn Esra, Asriel von Gerona und Jehuda ha-Levi. Auch Moses Maimonides wird hier für die Kabbala vereinnahmt.³⁰

Bringt man den von Reuchlin in «De arte cabalistica» eingeschalteten Katalog kabbalistischer Referenzautoren mit den von ihm herangezogenen Textzeugen zusammen, wird deutlich, dass seine Streifzüge durch das kabbalistische Archiv zwischen absichtsvoller Hinwendung zu allgemein anerkannten Hauptwerken und den Zufälligkeiten des Verfügbaren oszillieren. Eine besonders wichtige Quelle seiner Kenntnis der Kabbala stellt nämlich eine heute verlorene Sammelhandschrift dar, die kabbalistische Werke unterschiedlicher Traditionen versammelte. Hinsichtlich der versammelten Texte war sie im Wesentlichen identisch mit einem Kodex, der heute als Ms Halberstam 444 im Besitz des Jewish Theological Seminary in New York ist.³¹ Wie das im Kodex materiell Verbundene keine innere Einheit bildete, so schlossen sich Reuchlins Schriften insgesamt an ganz verschiedene Schulen der jüdischen Kabbala an. Ekstatisch-prophetische und theosophisch-theurgische Kabbala fanden hier zusammen, platonisierende und aristotelische Ansätze standen nebeneinander, Messiaslehren und gnostische Sefirotlehre gingen eine Wahlverwandschaft ein, die zu christianisierenden Aneignungen geradezu einlud. Trotz dieser Vermengung disparater Elemente geht sein Zugriff über einen bloßen Eklektizismus weit hinaus.³² Vielmehr integrierte er die Lehren seiner miteinander häufig konkurrierenden Referenzautoren zu einem Ganzen, das seine Einheit aus den innerhalb eines christlich-neuplatonischen Deutungsrahmen entwickelten epistemologischen und ontologischen Überzeugungen seines Urhebers zog – sie werden im letzten Teil dieses Aufsatzes ausführlicher zur Sprache kommen. Reuchlin wählte gezielt aus, was für sein Anliegen nützlich war. Stärker als in seinem Frühwerk «De verbo mirifico», das nur eine begrenzte Zahl jüdischer Autoren heranzog und stärker von lateinischer antijüdischer Apologetik abhängig war, zeigen sich in «De arte cabalistica» Vorlieben für einzelne Texte, Autoren und Traditionslinien, die sich aus der inzwischen beträchtlichen Kenntnis des christlichen Kabbalisten, seinen Überzeugungen und seinen argumentativen Zielen speisten. Besondere Bedeutung misst die Figur Simon – ebenso wie ihr Erfinder – Joseph Gikatillas «Ginnat 'Egos» («Nussgarten») zu.³³ Reuchlin hatte dieses noch stark von

30 Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 116,4–118,22.

31 GERSHOM SCHOLEM: *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart*. In: DERS.: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt am Main 1973, S. 247–263, hier S. 251f.; GIULIO BUSI: *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*. Turin 2007, S. 148; VON ABEL/LEICHT: *Verzeichnis der Hebraica* (wie Anm. 27), S. 35–38.

32 KARL ERICH GRÖZINGER: *Reuchlin und die Kabbala*. In: *Reuchlin und die Juden*. Hgg. von ARNO HERZIG und JULIUS H. SCHOEPS. Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften 3), S. 175–187.

33 Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 118,25–32: *At mea tamen sententia nemo umquam de ista scripsit arte usque dudum artificiosius, nemo distinctius, nemo lucidius quam Rabi Ioseph Bar Abraham Castiliensis civis Salemitanus tria huius facultatis volumina studiose molitus, quibus omnem cabalarum institutionem fecit clariorem, primum de distinctionibus, secundum de literis, et tertium volumen de punctis.*

Moses Maimonides und dem Aristotelismus beeinflusste Frühwerk des spanischen Abulafiaschülers als Teil einer Sammelhandschrift vom Wormser Bischof Johann Dalberg im Jahre 1495 geschenkt bekommen. Gikatilla untersuchte darin die mystische Bedeutung der hebräischen Buchstaben und der Gottesnamen.³⁴ Dabei setzte er die drei zentralen heuristischen Techniken der Kabbala, Gematria, Notarikon und Temura ein, die Reuchlin im dritten Buch von «De arte cabalistica» ausführlich vorstellte und argumentativ nutzte. Mit seiner Begeisterung für Gikatilla stand Reuchlin nicht alleine. Giovanni Pico, dem der Mitte der 1270er Jahre verfasste «Nussgarten» unbekannt war, studierte ebenso wie Reuchlin eifrig Gikatillas etwa zwanzig Jahre später entstandenes Hauptwerk «Scha'are 'Ora» («Tore des Lichts»)³⁵ Beide kannten außerdem Gikatillas «Scha'are Zedek», in dem sich die in «Scha'are 'Ora» vollzogene Neuorientierung in Gikatillas Denken bereits ankündigte. Pico kannte «Scha'are Zedek» in einer für ihn von Flavius Mithridates angefertigten Übersetzung, Reuchlin las das hebräische Original. 1516 brachte Paulus Ricius eine lateinische Übersetzung unter dem Titel «Portae iustitiae» heraus, da er überzeugt war, in dieser Schrift einen besonders schlagenden Beweis dafür gefunden zu haben, wie nützlich das Studium der Kabbala sei.³⁶ Dass Gikatilla sich nach seinen aristotelischen Anfängen stärker dem Neuplatonismus und dem Pythagoreismus zuwandte,³⁷ ließ ihn für die christlichen Kabbalisten zu einem Lieblingsautor werden, erwiesen sich doch seine Ausführungen zu Kosmologie und Intellektlehre als unmittelbar anschlussfähig an christliche Diskussionen.

Neben Gikatilla interessierte sich Reuchlin ebenso wie Pico und Ricius für Schriften aus dem Kreis um Abraham Abulafia, dessen mystisch-ekstatische Kabbala für christliche Leser nicht zuletzt wegen ihrer Aussagen über den Messias großes Anregungspotential bot. Der für die jüdische Kabbala keineswegs repräsentative Messianismus war es auch, der Asriel von Gerona zu einem gerne zitierten Gewährsmann Reuchlins werden ließ. Wie man die Worte und Buchstaben des hebräischen Bibeltextes als Hinweise auf die geheimen Gottesnamen entschlüsselt, konnten die ersten christlichen Kabbalisten bei Abulafia lernen. Abulafias Kommentaren zu Moses Maimonides war eine Unterscheidung von Philosophie und Kabbala zu entnehmen, die anhand des Gewissheitsgrades und des Geltungsbereichs ihrer Aussagen getroffen wurde. Demnach vermochte allein die Kabbala, affirmative Aussagen über Gott zu tätigen, wohingegen die natürliche Vernunft in negativen oder akzidentiellen Aussagen stecken bleibe, nichtsdestotrotz jedoch den Weisheitssucher für den durch die

34 Zu dieser Schrift KARL ERICH GRÖZINGER: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hassidismus. Frankfurt am Main/New York 2005, S. 303–333.

35 Dazu GRÖZINGER: Jüdisches Denken (wie Anm. 34), S. 395–462.

36 Joseph ben Abraham Gikatilla: Portae Lucis Haec est Tetragrammaton iusti intrabunt per eam. Augsburg: Miller 1516 (VD 16 J 954).

37 GRÖZINGER: Jüdisches Denken (wie Anm. 34), S. 283–294; DERS.: Reuchlin und die Kabbala (wie Anm. 32), S. 180–183.

kabbalistische Spekulation möglichen intellektuellen Aufstieg präparieren könne.³⁸ Dieses Konzept sollte sich als zentral erweisen, um der christlichen Kabbala einen Platz im Wissensganzen zuzuweisen.

Stärker als Pico und Reuchlin war Paulus Ricius nicht nur mit seiner bereits erwähnten Gikatilla-Übersetzung entschlossen, auch denjenigen christlichen Gelehrten einen direkten Zugang zur jüdischen kabbalistischen Literatur zu gewähren, die des Hebräischen unkundig waren. Mit der christlichen Kabbala war er während seines Studiums in Pavia in Kontakt gekommen. Seine von Zeitgenossen wie Erasmus gepriesenen sprachlichen Fähigkeiten versetzten ihn in die Lage, großflächige Streifzüge durch das jüdische Wissen zu unternehmen und es in seinem Sinne aufzubereiten. Von seiner ersten, 1507 in Pavia gedruckten kabbalistischen Schrift, die er später «*Sal foederis*» betitelte, bis zu seinem Spätwerk legte Ricius besonderen Wert darauf, seine jüdischen Gewährsleute ausführlich zu zitieren oder zumindest zu paraphrasieren. Im «*Sal foederis*» stellte er das christliche Glaubensbekenntnis und die dreizehn Grundsätze des Moses Maimonides einander gegenüber, um eine weitgehende inhaltliche Übereinstimmung zu erweisen. Seine nächste Schrift bot eine kommentierte Übersetzung der 613 Gebote und Verbote der Thora. Die als kabbalistisches Handbuch konzipierten «*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem ysagogae*» schalteten wiederum zahlreiche Quellen, darunter Recanati und Texte der Hekhalotmystik, in seine christianisierenden Deutungen ein.³⁹ 1519 erschien seine auf Bitten Kaiser Maximilians erstellte Übersetzung zweier Talmudtraktate, begleitet von den einleitenden Passagen aus dem Mischnakommentar des Moses Maimonides.⁴⁰ Stärker als Pico und Reuchlin verband Ricius Büchererwerb und -studium einerseits und schriftstellerische Tätigkeit als direkte Distribution des Bücherwissens andererseits. Seine Bücher entfalten Auszüge aus dem Archiv der jüdischen Kabbala. Wie Pico und Reuchlin lässt er allerdings das jüdische Wissen nie für sich sprechen, sondern rahmt es durch christianisierende Erläuterungen, Kommentare und Ausdeutungen, um den jüdischen Wissensbeständen das Anstößige zu nehmen.

Neben Pico, Reuchlin und Ricius als Gründungsvätern der christlichen Kabbala waren auch andere christliche Gelehrte zum Ende des 15. und Beginn des 16. Jahr-

38 ROLING: Naturphilosophie (wie Anm. 6), S. 208–213.

39 Die genannten Schriften erschienen ab 1510 mehrfach als Sammeldruck; verwendet wird hier die Ausgabe von 1515. Paulus Ricius: *De sexcentum et tredecim Mosaice sanctionis edictis: eiusdem philosophica prophetica ac talmudistica: pro Christiana veritate tuenda [...] disputatio. Eiusdem in cabalistarum seu allegorizantium, eruditionem ysagogae. Eiusdem de novem doctrinarum ordinibus [...] compendium.* Augsburg: Miller 1515 (VD 16 R 2313/2316/2317/2320).

40 Veröffentlicht als erster Teil eines Leo X. gewidmeten Sammldrucks. Paulus Ricius: *Talmudica nouissime in latinum versa periocunda commentariola [...]: Naturalia et prophetica de Anima coeli omni attentione digna aduersus Eckium examina. Lepida et litere vndique concinna in psalmum beatus vir meditatio. Concisa et arcana de modo orandi in nomine tetragrammaton responsio.* Augsburg: Grimm/Wirsung 1519 (VD 16 R 2324; 2306; 2315; 2319); dass er von Maximilian zur Übersetzung aufgefordert worden sei, erklärt Ricius in der Praefatio, Teil I, fol. 22r.

hunderts bestrebt, hebräische Schriften in ihren Besitz zu bringen und sich das darin geborgene Wissen anzueignen. Der aus einer mächtigen venezianischen Familie stammende Domenico Grimani beispielsweise war während seines Studiums in Padua zunächst zum Aristoteliker geworden, bevor er in Florenz Giovanni Pico und Angelo Poliziano kennen- und die *studia humanitatis* schätzen lernte. Einen Namen machte sich der 1493 von Alexander VI. zum Kardinal erhobene Grimani nicht nur als Sammler antiker Münzen und Skulpturen, sondern auch als Förderer der hebräischen Wissenschaft. Zahlreiche lateinische Übersetzungen entstanden in seinem Auftrag. Er trug eine beeindruckende Bibliothek zusammen, in der auch Picos Sammlung aufging, die Grimani 1498 erworben hatte. Schließlich nannte er 193 Hebraica sein Eigen.⁴¹ Der Augustinergeneral Egidio da Viterbo brachte es ebenfalls zu einer umfangreichen Sammlung jüdischer Werke,⁴² auf deren Grundlage er unter anderem im Jahre 1517 einen Giulio de' Medici gewidmeten «Libellus de literis sanctis» verfasste. Die kleine, lange ungedruckt gebliebene Schrift verband eine hebräische Buchstabenlehre derart mit neuplatonischen und kabbalistischen Diskursfragmenten, dass das apologetische Potential der hebräischen Schrift als Bestätigung des christlichen Glaubens ausgeschöpft werden konnte.⁴³ Die Kenntnis der Bedeutung der hebräischen Buchstaben in Verbindung mit der Sefirotlehre war, so demonstrierte eine Neuinterpretation der «Aeneis», nützlich auch im Kernbereich der *studia humanitatis*, da es mit dem neuen Interpretationsarsenal möglich war, in dem antiken Epos die Prophezeiung eines endzeitlichen Sieges des Papsttums über die Juden zu erkennen.⁴⁴ In seinem kabbalistischen Spätwerk, der Clemens VII. gewidmeten «Scechina» aus dem Jahre 1530,⁴⁵ rückte Egidio die Geburt der christlichen Kabbala in eine eschatologische Perspektive: Im zehnten und letzten Zeitalter würden alle Geheimnisse enthüllt, so dass die Kirche wahrhaft erleuchtet werde. Wie schon im «Libellus» interpretiert Egidio die Sefirotlehre trinitarisch, wobei er die obersten drei Sefirot als Erklärung des göttlichen Wesens begreift. Davon unterscheidet er die in der höchsten Welt beheimatete schaffende Weisheit, die die Ideen enthält, welche die geschaffenen Dinge formen.⁴⁶ Die zehnte Sefira steht für den Fixsternhimmel und den Kosmos

41 GIULIANO TAMANI: I Libri Ebraici del Cardinal Domenico Grimani. *Annali di Ca' Foscari* 34/3 (1995), S. 5–52.

42 EMMA ABATE: Filologia e quabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla Biblioteca Angelica di Roma. *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2013), S. 413–451.

43 Egidio da Viterbo: *Scechina e libellus de litteris hebraicis*. Hg. von FRANÇOIS SECRET. Rom 1959, hier Bd. 1, S. 21–62; vgl. BRIAN P. COPENHAVER und DANIEL STEIN KOKIN: Egidio da Viterbo's «Book on Hebrew Letters». *Christian Kabbalah in Papal Rome. Renaissance Quarterly* 67 (2014), S. 1–42; SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 358–362; FRANÇOIS SECRET: *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris 1964 (Collection SIGMA. Band 5), S. 106–125.

44 ELKE MORLOK: *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen 2011 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism. Band 25).

45 Egidio da Viterbo: *Scechina* (wie Anm. 43); vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 372–383.

46 Egidio da Viterbo: *Scechina* (wie Anm. 43), Bd. 1, S. 72.

einschließlich der Erde. Hier wirkt die göttliche Kraft historisch-konkret in und durch die Menschen. Als weltliches Werkzeug, die Endzeit anbrechen zu lassen, soll Karl V. dienen, den Egidio drängte, gegen die Türken zu ziehen und die Kirche zu reformieren. Seine eigene, kabbalistisch angeleitete Relektüre der Schrift begriff der Augustiner als Etappe in diesem Durchbruch zu einem Wissen, das keine Grenzen mehr kannte, da es inhaltlich alles Wissbare erschloss und räumlich noch die letzte Weltgegend erreichen sollte.⁴⁷ Sich selbst inszenierte er als Prophet, der aus der Fülle seines Wissens die Ordnung der Zeichen und der Dinge zu entschlüsseln vermochte. Wie der Autor-Seher sein Wissen in Buchform weitergeben wollte, so bezog er seine Kenntnisse aus Büchern, was die zahllosen Zitate und Verweise verdeutlichen, die das Werk durchziehen. Dabei vermischte Egidio verschiedene Traditionen im Versuch, letztgültige Wahrheiten zu verkünden.

Der Wille, die Reichweite der christlichen Wahrheiten so auszudehnen, dass sie sich auch in jüdischen Schriften fanden, und dadurch diesen eine neue Reichweite zu verleihen, indem sie für christliche Gelehrte zu Schatzkammern der Bekräftigung der eigenen Glaubensüberzeugungen wurden, barg die Gefahr, das Wahre im Falschen zu finden. Der Pseudepigraphie zentraler Schriften der jüdischen Kabbala begegneten die ersten christlichen Kabbalisten trotz der ihnen zu Gebote stehenden philologischen Kenntnisse mit demonstrativer Arglosigkeit, die nicht hinter die Fassade angemaßter Anciennität blicken wollte, um die Dignität des eigenen Projekts nicht zu erschüttern. Eifrig suchte man nach jener Quelle, aus welcher der christliche Kern des jüdischen Wissens bewiesen werden konnte, wobei man immer wieder auf jenes von den Humanisten entwickelte text- und überlieferungskritische Instrumentarium zu verzichten geneigt war, wenn die Funde verhiessen, Reichweite und Nachdruck der eigenen Ideen erheblich zu vergrößern. Eine – zumindest aus heutiger Sicht – leicht zu entlarvende Fälschung stellt das «Iggeret ha-Sodot» dar, das der aus Aragon stammenden Konvertit Paulus de Heredia in einer vermeintlichen lateinischen Übersetzung 1487 als «Epistola de secretis» veröffentlichte.⁴⁸ 1516 wurde ein Auszug von Agostino Giustiniani als Erläuterung in seiner fünfsprachigen Ausgabe des Psalters veröffentlicht. Die Authentizitätsfiktion verstärkte der Dominikaner dadurch, dass er die lateinischen Zitate Heredias ins Hebräische übertrug.⁴⁹ So unglaubwürdig der dargebotene Text auch sein mochte, nicht nur der für seinen sorglosen Umgang mit seinen Vorlagen bekannte Franziskaner Petrus Galatinus gebrauchte in «De arcanis catholicae veritatis», einem 1518 veröffentlichten Werk, das Reuchlin gegen seine Kri-

⁴⁷ Egidio da Viterbo: *Scechina* (wie Anm. 43), Bd. 1, S. 160.

⁴⁸ SAVERIO CAMPANINI: *Quasi post vindemias racemos colligens*. Pietro Galatino und seine Verteidigung der christlichen Kabbala. In: Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses. Hg. von WILHELM KÜHLMANN. Ostfildern 2010 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 12), S. 69–88, hier S. 80–85; ARON FREIMANN: Paulus de Heredia als Verfasser der kabbalistischen Schriften Igeret ha-Sodot und Galie Raze. In: Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns. Leipzig 1915, S. 206–209.

⁴⁹ Zitiert bei CAMPANINI: Galatino (wie Anm. 48), S. 82f.; Anm. 41.

tiker, zumal den Dominikaner Jakob Hoogstraeten verteidigen sollte, dankbar die fingierte Bestätigung jüdischen Bekehrungswillens.⁵⁰ Sogar der im Umgang mit seinen Quellen zumeist skrupulöse Reuchlin ließ die Gelegenheit nicht ungenutzt vorbeiziehen.⁵¹ In «De arte cabalistica» zitiert er nach Giustiniani das «Iggeret ha-Sodot» als Beleg für die christologischen Geheimnisse der kabbalistischen Lehre. Dort werde die Antwort des Rav ha-Kadosch (gemeint ist der jüdische Gelehrte Jehuda ha-Nasi) auf die Frage des römischen Konsuls Antonius mitgeteilt, dass der Name der zwölf Buchstaben (אבגכהלמנופצקרחשט) übersetzt als *pater, filius, et spiritus sanctus*) aus dem Tetragrammaton fließe.⁵² Trotz des obskuren Charakters der Vorlage mochte Reuchlin auf die nahezu idealtypische Bestätigung seiner Lesart der Kabbala nicht verzichten.

Bücher waren nicht nur die zentrale Ressource, aus der die christlichen Kabbalisten ihre Kenntnisse ziehen konnten, Bücher waren neben Briefen zugleich ein unverzichtbares Mittel, das esoterisch daher kommende neue Wissen an die wenigen Gelehrten zu vermitteln, die sich dafür interessierten. Dass die christliche Kabbala vor allem schriftliches Wissen darstellte, ist in gewisser Weise paradox, da ihre Vertreter es stets als Zeichen der besonderen Dignität der jüdischen Überlieferung herausstellten, dass diese zunächst mündlich erfolgt war. Das kabbalistische Wissen speiste sich demnach aus der geheimen Offenbarung Gottes an Moses, die über viele Generationen in einem exklusiven Kreis jüdischer Gelehrter weitergegeben worden sei.⁵³ Erst spät, laut Pico erst durch den Hohepriester Esra, war dieses Geheimwissen verschriftet worden.⁵⁴ Die christliche Kabbala ging gleichsam den umgekehrten Weg: Sie begann als Buchwissen und hoffte, sich vom Medium zu emanzipieren. Diese Perspektive gestaltet Reuchlin literarisch am Ende von «De verbo mirifico». Angelegt ist der in drei Bücher eingeteilte Dialog als dreitägige Initiation in die christliche

50 Petrus Galatinus: *Opus toti christianę Reipublicę maxime utile, de arcanis catholicę ueritatis, contra obstinatissimam ludęorum nostrę tempestatis perfidiam: ex Talmud, aliisque hebraicis libris nuper excerptum: et quadruplici linguarum genere eleganter congestum*. Ortona: Soncinus 1518; zu Leben und Werk vgl. ARDUINUS KLEINHANS: *De vita et operibus P. Galatini O.F.M., scientiarum biblicarum cultoris* (c. 1460–1540). In: *Antonianum* 1 (1926), S. 145–179; 327–356; SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 308–346.

51 GERSHOM SCHOLEM: *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*. In: *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*. London 1954, S. 158–193, hier S. 184; CAMPANINI: *Galatino* (wie Anm. 48), S. 83f.

52 Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 518,20–37.

53 Giovanni Pico della Mirandola: *Apologia. L'autodifesa di Pico de fronte al tribunale dell'inquisizione*. Hg. von PAOLO EDOARDO FORNACIARI. Florenz 2010, S. 176–178; Johannes Reuchlin: *De verbo mirifico. Das wundertätige Wort (1494)*. Hgg. von WIDU-WOLFGANG EHLERS u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Sämtliche Werke. Band 1,1), S. 64,10–66,6; ders.: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 100,10–104,16; Galatinus: *De arcanis catholicę ueritatis* (wie Anm. 50), fol. 11r–v; Ricius: *Ysagogę* (wie Anm. 39), fol. 9r.

54 Giovanni Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. In: Ders.: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*. Hg. von EUGENIO GARIN. Florenz 1942, S. 102–164, hier S. 158–160; ders.: *Apologia* (wie Anm. 53), S. 28–30.

Kabbala, an deren Ende die all deren epistemischen und performativen Möglichkeiten in sich einschließende Lehre vom titelgebenden wundertätigen Wort enthüllt wird. Gesprächspartner sind die reisenden Philosophen Sidonius und Baruchias, die auf ihrer Weisheitssuche in Pforzheim auf Capnion, die literarische *figura* des Autors, treffen. Nachdem der Gelehrte die beiden Ratsuchenden in die Geheimnisse der Kabbala eingeführt und ihnen ausführlich erläutert hat, welche Wunder mit dem wundertätigen Wort zu vollbringen seien, flüstert er ihnen abschließend eben dieses Wort zu und mahnt sie, es nicht unter die vielen zu zerstreuen.⁵⁵ Das Wort wird tatsächlich im Text nicht genannt – allerdings dürfte jedem Leser klar gewesen sein, dass es sich um den Namen Jeshu handelt, der Reuchlin beziehungsweise Capnion zufolge durch das Einschreiben des hebräischen Buchstabens Schin in die Mitte des Tetragrammatons entsteht. Das vermeintliche Geheimnis ist mithin ein offenes, denn es wurde zuvor ausführlich dargelegt. Doch der Text schließt auf diese Weise mit einer imaginierten Rückkehr zur Oralität als genuinem Medium der kabbalistischen Lehren. Picos nie realisierte römische Disputation hätte dem gleichen Modell folgen sollen: In seiner als programmatische Einleitung konzipierten berühmten «Oratio de dignitate hominis» aus dem Jahre 1486 erinnerte er daran, wie er sich aus kabbalistischen Schriften das Wissen angeeignet hatte, das er nun zu nutzen im Begriff war: *Nachdem ich diese Bücher mit nicht geringen Kosten erworben und sie mit größter Sorgfalt und unermüdlichen Mühen durchgelesen hatte, habe ich in ihnen – Gott sei mein Zeuge – nicht so sehr die mosaische, sondern die christliche Religion gesehen.*⁵⁶ Die am Ende dieses Lektüreprozesses stehende Rede inszenierte einen Medienwechsel zurück zur Mündlichkeit als genuinem Medium kabbalistischer Offenbarung, das auch die Disputation bestimmen sollte. So ließ Pico zwar zur Vorbereitung seine 900 Thesen drucken, auf eine schriftliche Erläuterung verzichtete er jedoch. In einer alles bisher Bekannte überbietenden Weise wollte Pico antreten, die für die Wissenschaft der mittelalterlichen Universitäten konstitutive Form der mündlichen Disputation von innen heraus zu erneuern, um das Projekt einer Konkordanz alles Wissbaren zu realisieren. Dieses Projekt sollte seinen triumphalen Höhepunkt in der christlichen Kabbala finden.

3 Personengefüge

Erste Informationen über die Kabbala konnten Pico und Reuchlin nicht nur aus Büchern, sondern auch mündlich von ihren Hebräischlehrern erhalten. Hier kommt

⁵⁵ Reuchlin: De verbo mirifico (wie Anm. 53), S. 408,34–410,7.

⁵⁶ Pico: Oratio (wie Anm. 54), S. 160: *Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis – testis est Deus – religionem non tam Mosaicam quam Christianam.*

in Picos Fall Flavius Mithridates ins Spiel, eine einigermaßen obskure Gestalt.⁵⁷ Der Konvertit reiste wie viele Humanisten seiner Zeit umher, bot an Höfen und Universitäten seine Dienste an, hielt Vorträge. Reuchlin hörte ihn auf dessen Deutschlandreise.⁵⁸ Prägender war aber Picos persönliche Begegnung mit Mithridates.⁵⁹ Den jungen, ausgesprochen wohlhabenden Gelehrten versorgte Letzterer nicht nur mit zahlreichen hebräischen Handschriften, sondern fertigte in dessen Auftrag auch eine beträchtliche Zahl lateinischer Übersetzungen an.⁶⁰ Deren Umfang wurde auf etwa 5.500 Folienseiten geschätzt.⁶¹ Pico, dessen Kenntnisse des Hebräischen beschränkt waren, war von Zuarbeiten seines Lehrers abhängig: Dieser wählte aus, was seiner Meinung nach einschlägig war. Um den Wissenshunger Picos zu stillen, griff er zu Hauptwerken der jüdischen Kabbala, die später auch von Ricius und Reuchlin genutzt wurden: zum «Sefer ha-Bahir»,⁶² außerdem zu Menachem Recanatis Kommentar zum Pentateuch,⁶³ zu Schriften aus dem Umkreis Abraham Abulafias und zu Joseph Gikatillas Spätwerk «Scha'are Zedek», lateinisch «Portae iustitiae».⁶⁴ Doch auch eher marginale Schriften wurden Pico von Mithridates empfohlen, wohingegen ihm etwa Gikatillas «Nuss-

57 SHLOMO SIMONSOHN: Guglielmo Raimondo Moncada. Un converso alla convergenza di tre culture. Ebraica, cristiana e islamica. In: Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 23–24 ottobre 2004. Hg. von MAURO PERANI. Palermo 2008 (Machina philosophorum. Band 13), S. 23–32.

58 Johannes Reuchlin: De Accentibus, et Orthographia, Linguae Hebraicae. Hagenau: Anshelm 1518 (VD 16 R 1234), fol. 80v: *Audiuimus sane olim Raimundum Mithridaten Romanum, quo tempore Galliarum et Germaniæ uniuersitates gymnasticas perlustrauerat, quod esset hebraice, græce, arabice ac latine peritus. omnem hebraicorum prosodiam ad similitudinem graecorum reducere conantem [...]*.

59 CHAIM WIRSZUBSKI: Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Cambridge, Mass./London 1989.

60 SAVERIO CAMPANINI: Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola. *Materia giudaica* 7 (2002), S. 90–96; DERS.: Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche. In: Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 23–24 ottobre 2004. Hg. von MAURO PERANI. Palermo 2008 (Machina philosophorum. Band 13), S. 59–88; WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 69–76.

61 WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 11.

62 The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. Hg. von SAVERIO CAMPANINI. Turin 2005 (The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola. Band 2).

63 Wirszubskis These, Recanatis Kommentar sei die wichtigste Vorlage für Picos Disputationsthesen gewesen, wird inzwischen bezweifelt; WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 19–52; dagegen STEPHEN ALAN FARMER in Giovanni Pico della Mirandola: Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. Hg. von STEPHEN ALAN FARMER. Tempe 1998 (Medieval and Renaissance Texts and Studies. Band 167), S. 344f.

64 KLAUS REICHERT: Pico della Mirandola and the Beginnings of Christian Kabbala. In: *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*. International Symposium Held in Frankfurt am Main 1991. Hgg. von KARL ERICH GRÖZINGER und JOSEPH DAN. Berlin/New York 1995 (Studia Judaica. Band 13), S. 195–207.

garten» unbekannt blieb.⁶⁵ Den «Sefer ha-Sohar» kannte er wohl nur indirekt durch Zitate. Nicht immer fertigte Mithridates vollständige Übersetzungen an, so erstellte er aus Werken Abulafias Textauszüge, um Pico einen leichteren Zugang zur Gematria zu ermöglichen.⁶⁶ Die gewünschten authentischen Bücher mit dem geheimen Wissen der Chaldäer und Zoroastrer konnte Mithridates seinem Mäzen nicht verschaffen, also schob er ihm eigene Fälschungen unter. Obwohl Mithridates seine Übersetzungsarbeit gerade erst begonnen hatte, wollte Pico die bereitgestellten Wissensbestände bereits für die entsprechenden Abteilungen in den 900 Thesen nutzen, die er 1486 für seine geplante Disputation verfasste. Seine Idee, es gebe ein einheitliches Urwissen, eine *prisca sapientia*, die bei Juden, Chaldäern, Zoroastren und Ägyptern anzutreffen sei, war insofern angewiesen auf die Schaffung entsprechender Belege. Der empirische Nachweis ist hier eine Funktion der Intention, entsprechende Quellen zu finden.

Mithridates war eine besonders schillernde Figur der häufig jüdischen oder konvertierten Vermittler von hebraistischem und kabbalistischem Wissen, ohne welche weder die jüdische Kabbala ihre Reichweite bis in die Studierstuben christlicher Gelehrter ausgedehnt noch die christliche Kabbala ein argumentatives Niveau und einen Wissensstand erreicht hätte, die sie zu einem reichweitenstarken Diskurs innerhalb der Gelehrtenwelt werden ließen. Der Kabbalakritiker Elija del Medigo als Vermittler hebraistischer wie averroistischer Wissensbestände an Pico wurde bereits erwähnt. Der mit dem jungen Italiener befreundete Yohanan Alemanno führte ihn nicht nur in die Lehren Abulafias und dessen Einteilung der Kabbala in die Wissenschaft der Sefirot und diejenige der Shemot (der Namen) ein,⁶⁷ sondern war auch vorbildlich im Bestreben, die Magie in die kabbalistische Spekulation zu integrieren, um deren praktische Anwendbarkeit zu erhöhen.⁶⁸ In der Person und dem Werk des Paulus Ricius treffen sich hebräisch-kabbalistische und lateinische diskursive Formationen, wobei je nach Aussage- und Schreibkontext mal die eine Seite, mal die andere dominant wurde. Möglich war dies wegen der hohen Vertrautheit mit den verschiedenen Traditionssträngen, die es Ricius erlaubte, sich zwischen diesen hin und her zu bewegen. Wiederum spielten Lehrer für diese Fähigkeiten eine entscheidende Rolle,

65 Pico besaß zwar die mit «Ginnat 'Egos» eng verwandte kleine Schrift «Sch'ar ha-Nikkud» in einer Übersetzung des Mithridates, rezipierte sie jedoch kaum; ANNETT MARTINI: Introduction. In: Joseph ben Abraham Gikatilla. The Book of Punctuation. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. Turin 2010 (The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola. Band 4), S. 15–162, hier S. 21.

66 WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 70–73; 115–117.

67 Pico: Syncretism (wie Anm. 63), Concl. II.11.1, S. 518: *Quicquid dicant caeteri Cabaliste, ego prima diuisione scientiam Cabalae in scientiam sephiroth et semot, tanquam in practicam et speculatiuam, distinguerem.*

68 FABRIZIO LELLI: Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola e la cultura ebraica italiana del XV secolo. In: Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994), Mirandola, 4–8 ottobre 1994. Hg. von GIAN CARLO GARFAGNINI. Bd. 1. Florenz 1997 (Studi Pichiani. Band 5), S. 303–325.

in seinem Fall der Franziskaner Frederigo Gomez de Lisboa und Pietro Pomponazzi, beide glänzende, wenn auch im Falle des Portugiesen keinesfalls unkritische, Kenner der aristotelisch-averroistischen Philosophie, die im Lehrgebäude ihres Schülers eine entscheidende Rolle spielen sollte.

Reuchlins wichtigste Hebräischlehrer waren Jakob ben Jehiel Loans, jüdischer Leibarzt Kaiser Friedrichs III., und der römische Gelehrte Obadiah ben Jakob Sforno, studierter Arzt, Philosoph und Mathematiker.⁶⁹ Reuchlin und Loans waren einander im Herbst 1492 am kaiserlichen Hof zu Linz begegnet. Das von Loans vermittelte Wissen ging zwei Jahre später in «De verbo mirifico» ein. Zu Dank verpflichtet war ihm Reuchlin auch deshalb, weil der Mediziner vermittelt hatte, dass Friedrich III. ihm für eine bei Hof gehaltene Rede einen schön gestalteten hebräischen Pergamentkodex schenkte, der mit Ausnahme von Ruth und dem Hohelied alle Bücher der hebräischen Bibel sowie den Targum Onkelos enthielt (heute Codex Reuchlin 1 in der Badischen Landesbibliothek).⁷⁰ Als noch ertragreicher hinsichtlich wertvoller Hebraica erwies sich Reuchlins dritte Italienreise, auf der er die Kontakte des hochangesehenen Obadiah ben Jakob Sforno⁷¹ nutzte, um die begehrten hebräischen Schriften zu erwerben. Kennengelernt hatten sich die beiden Gelehrten im Sommer 1498 auf Vermittlung Kardinal Grimanis, als sich Reuchlin während einer Gesandtschaftsreise zu Alexander VI. in Rom aufhielt. Zwar maß Sforno, Autor eines kanonischen Kommentars zur Thora, der kabbalistischen Spekulation wenig Bedeutung bei und begnügte sich überwiegend mit einer literalen Exegese. Als Hebräischlehrer, aber auch als Vermittler beim Erwerb seltener hebräischer Kodizes wurde er jedoch von seinem christlichen Schüler gleichwohl so sehr geschätzt, dass er sich täglich gegen eine beträchtliche Entlohnung unterweisen ließ.⁷² Reuchlin hielt Loans wie Sforno auch später in hohem Ansehen. In einem als Ausweis des Gelernten auf Hebräisch geschriebenen Brief redete er Loans im Jahre 1500 ehrenvoll als Führer und Vertrauten (אלופי ומיודעי) an.⁷³ Dieses Schreiben fand Eingang in die beiden Ausgaben der Reuchlin'schen Korrespondenz, die 1514 als «Clarorum virorum epistolae» beziehungsweise 1519 in erweiterter Fassung als «Illustrium virorum epistolae» gedruckt wurden. Man mag geneigt sein sich vorzustellen, dass Melanchthon die beiden Lehrer

69 SAVERIO CAMPANINI: Reuchlins jüdische Lehrer aus Italien. In: Reuchlin und Italien. Hg. von GERALD DÖRNER. Stuttgart 1999 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 7), S. 69–85.

70 Beschreibung bei VON ABEL/LEICHT: Verzeichnis (wie Anm. 27), S. 89–96.

71 SAVERIO CAMPANINI: Un intellettuale ebreo del Rinascimento. 'Ovadyah Sforno e i suoi rapporti con i cristiani. In: Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo. Hg. von MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI. Florenz 1996, S. 99–127.

72 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 2, Nr. 138, Z. 80–84, S. 37: *Post vero legatus Rhomam ad Alexandrum sextum, qui reliqui fuerant ea in lingua canones, eos a Cesinatensi Iudaeo, scilicet Abdia filio Iacobi Sphurno, petivi, qui me quotidie toto legationis tempore perquam humaniter in Hebraicis erudit non sine insignis mercedis impendio.*

73 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 105, Z. 2, S. 338.

seines einstigen Förderers in seiner Gedenkrede «De Capnione» aus dem Jahre 1551 erwähnte, weil er den Älteren häufiger über sie hatte erzählen hören.⁷⁴

Um Reichweite zu entfalten, mussten die Ideen der christlichen Kabbala in der Gelehrtenwelt transportiert werden. Neben Büchern und Briefen waren es hier wiederum persönliche Begegnungen und mitunter daraus entstandene Freundschaften, die die Distribution der Ideen regulierten. Entscheidenden Anteil daran, dass sich Reuchlin immer tiefer in die kabbalistischen Studien stürzte, hatte wohl die Begegnung mit Pico selbst während der zweiten Italienreise des Deutschen. Sein Interesse an den hebräischen Gottesnamen war jedoch bereits älteren Datums, wie unter anderem ein brieflicher Austausch mit dem niederländischen Humanisten Rudolf Agricola belegt.⁷⁵ Dass das Denken Picos eine wichtige Anregung für Reuchlin gerade in der Verbindung von Neoplatonismus und kabbalistischer Spekulation darstellte, wird heute von niemandem bestritten.⁷⁶ Ob das Florentiner Zusammentreffen als Moment der Initiation in die christliche Kabbala zu deuten ist, erscheint angesichts der erhaltenen Quellen allerdings eher fraglich. Der Italiener selbst erinnerte sich ein Jahr später an Reuchlin – durchaus freundlich – als jenen Mann, der viele Fragen nach Orpheus gestellt habe.⁷⁷ Gleichwohl war die Bekanntschaft mit Pico und seinen Schriften für Reuchlin wichtig. Dies wird allein daraus deutlich, dass sich Reuchlin in seinem Gutachten, ob das jüdische Schrifttum zu verbrennen sei, auf eine vermeintliche päpstliche Billigung der kabbalistischen Schriften Picos berufen zu können glaubte.⁷⁸ In seiner ersten Verteidigungsschrift, dem «Augenspiegel», sowie in mehreren Briefen bekräftigte er seine Überzeugung, Picos Lehren seien von Alexander VI. ausdrücklich gebilligt oder zumindest in negativem Sinne bestätigt, das heißt nicht verworfen worden.⁷⁹

Mit seinen Bezügen auf das Geschick Picos und seiner Lehren trieb Reuchlin allerdings Geschichtsklitterung. Denn die Ankündigung von Picos Disputation hatte die römischen Theologen auf den Plan gerufen, die die Disputation selbst verhinderten, auf Anordnung des Papstes die Thesen untersuchten und schließlich dreizehn von

74 Philipp Melanchthon: De Capnione Phorcensi. In: Ders.: Opera quae supersunt omnia, Bd. 11. Hg. von KARL GOTTLIEB BRETSCHEIDER. Halle 1843 (Corpus Reformatorum. Band 11), Sp. 999–1010, hier Sp. 1003; 1005.

75 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 13, Z. 5–9, S. 48.

76 WERNER BEIERWALTES: Reuchlin und Pico della Mirandola. Tijdschrift voor Filosofie 56 (1994), S. 313–336; THOMAS LEINKAUF: Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus. In: Reuchlin und Italien. Hg. von GERALD DÖRNER. Stuttgart 1999 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 7), S. 109–132.

77 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 46, Z. 20f., S. 144 (Johannes Streler an Reuchlin): *Qui [Pico] statim ait: ‚Estne is, qui superiore anno penes me hic fuit aliqua de Orpheo interrogans, si recte memini?‘*

78 Johannes Reuchlin: Augenspiegel. In: Ders.: Schriften zum Bücherstreit. Reuchlins Schriften. Hgg. von WIDU-WOLFGANG EHLERS u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 (Sämtliche Werke. Band 4,1), S. 13–168, hier S. 49,6–50,14.

79 Reuchlin: Augenspiegel (wie Anm. 78), S. 128,1–20; Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 238, Z. 95–97, S. 44f. (an Caspar Wirt); Nr. 239, Z. 22–24, S. 52 (an Jakob Questenberg).

ihnen verurteilten. Wenn Innozenz VIII. in seiner ersten gegen Picos Thesen gerichteten Bulle beklagte, diese gebrauche ein neues, ungewohntes Vokabular, und die Neuartigkeit seiner Begriffe verdächtig fand,⁸⁰ wird deutlich, dass die Inklusion ganz verschiedener Traditionen in eine in ihren Grundzügen neuplatonisch ausgerichtete Theologie für erhebliche Irritationen gesorgt hatte. Dass Pico die christliche Spekulation für das jüdische Glaubenswissen öffnen, diesem sogar eine besondere apologetische Rolle zuweisen wollte, wurde von der Theologenkommission, die seine Thesen zu prüfen hatte, nicht unwidersprochen hingenommen. Zwar finden sich unter den inkriminierten Thesen besonders solche, die zu den klassischen Streitpunkten christlicher Dogmatik wie der Eucharistie, der Seelenlehre und der Bilderverehrung zu zählen sind, doch auch eine These, die die Hoffnungen bündelte, die Pico auf die Kabbala und die natürliche Magie richtete, wurde verurteilt: *Es gibt keine Wissenschaft, die uns in Bezug auf die Göttlichkeit größere Gewissheit verschafft als Magie und Kabbala.*⁸¹ Schon quantitativ spielte die Kabbala mit insgesamt 118 unter den 900 Disputationstheseen eine prominente Rolle; argumentativ waren diese Thesen von besonderer Bedeutung für Picos Projekt, da in ihnen seine Neuausrichtung allen Wissens gipfelte. Dass die 72 kabbalistischen Thesen gemäß seiner eigenen Meinung den Schluss der Thesenreihe bildeten, verdeutlicht deren zentrale Stellung selbst dem eiligen Leser.⁸² Insofern richtete sich die Intervention von Papst und Theologen zwar nicht ausschließlich, aber auch gegen die christliche Kabbala, eine Tatsache, die Reuchlin geflissentlich ignorierte. Pico hatte sich und seine beanstandeten Thesen in einer «Apologia» zu verteidigen gesucht,⁸³ jedoch damit ebenso wenig Erfolg gehabt wie später Reuchlin mit den Verteidigungen seines Gutachtens. Fluchtartig hatte Pico Rom und Italien verlassen müssen, bevor er 1488 auf Druck Lorenzo de' Medicis nach Florenz zurückkehren konnte. Dass Alexander VI. ihm fünf Jahre später seine Verfehlungen vergab, als Billigung von dessen kabbalistischen Studien zu deuten, entsprang eher Reuchlins Wunsch als einem Streben nach historischer Korrektheit.

Der explizite Verweis auf Pico ist trotz seiner mangelnden Faktentreue in seinem Anspruch, Vorläufer zu finden und darüber Zustimmung zu generieren, symptomatisch für die frühe christliche Kabbala. Nicht zuletzt durch wechselseitige Bezugnahmen und personale Kontakte formierte sich als Konstellation, innerhalb derer Bücher, Informationen und Konzepte verteilt wurden. Paulus Ricius hatte während seines Studiums in Pavia Gianfrancesco Pico della Mirandola, den Neffen Giovanni Picos, kennengelernt, der 1496 postum dessen Werke herausgab.⁸⁴ Obwohl Gianfrancesco

80 LÉON DOREZ und LOUIS THUASNE: Pic de la Mirandole en France. Paris 1897, ND Genf 1976, S. 114–117, hier S. 116.

81 Pico: Syncretism (wie Anm. 63), Concl. II.9.9, S. 496: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi: quam magia et cabala.*

82 Pico: Syncretism (wie Anm. 63), Concl. II.11.1–72, S. 518–552.

83 Pico: Apologia (wie Anm. 53).

84 TILG: Ricius (wie Anm. 6), S. 566f.

selbst den kabbalistischen Spekulationen seines Onkels, dessen Interesse an der alten jüdischen Weisheit wie dem konkordistischen Projekt, die verschiedensten philosophischen und theologischen Traditionen zu versöhnen, mehr als distanziert gegenüberstand,⁸⁵ konnte er eine Quelle sein, um mehr über Giovanni Picos Studien zu erfahren. Dass sich ein Gleichklang der spekulativen Interessen in Situationen drohender Zensur bewähren konnte, erfuhr Reuchlin während des römischen Prozesses gegen den «Augenspiegel», als der Augustinergeneral Egidio da Viterbo ihn offen unterstützte. Brieflich gab er sich überzeugt, Reuchlin habe mit seinem Gutachten gleichermaßen Gesetz und Kirche gerettet.⁸⁶ Auch Kardinal Domenico Grimani erwies sich als Reuchlin gewogen, weshalb dessen Prokurator Caspar Wirt erfolgreich darauf drängte, dass der Kardinal zu einem Richter im römischen Prozess um den «Augenspiegel» benannt wurde.⁸⁷ Nur bedingt konnte sich der Franziskaner Georgius Benignus (Juraj Dragišić), Titularbischof von Nazareth, für die Kabbala begeistern, sehr wohl jedoch für den Neuplatonismus Ficinos und Picos, die er als Angehöriger des Gelehrtenkreises um Lorenzo de' Medici persönlich kennengelernt hatte. Die Angriffe, die von Seiten dominikanischer Theologen – und damit von den Lieblingsgegnern eines aufrechten Franziskaners – gegen Reuchlin und seine Hinwendung zum jüdischen Wissen geführt wurden, deutete er in einem als Verteidigungsschrift angelegten Dialog als mutwillige Ablehnung eines Wissensschatzes, in dem sich neben Falschem auch Wahrheiten verbargen, die zur Befestigung des Glaubens gegen jüdische und heidnische Kritiker von großem Nutzen sein konnten.⁸⁸ Dafür, dass sich die christliche Kabbala im Gefüge der Diskurse etablieren konnte, waren, wie das Beispiel des Benignus zeigt, auch solche Gelehrte wichtig, die den neuen Lehren nicht vorbehaltlos folgten, jedoch in verwandten diskursiven Formationen operierten. Eine partielle Interessenüberschneidung darin, das vermeintlich uralte jüdische Wissen zu bergen, um eine Erneuerung von Wissenschaft und Religion ins Werk zu setzen, konnte zur Ausbildung von Allianzen führen, in der Angriffe gegen die Person des Gesinnungsgenossen als Angriffe auf die geteilten Überzeugungen abgewehrt

85 CHARLES B. SCHMITT: Gianfrancesco Pico's Attitude Toward his Uncle. In: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola, 15–18 Settembre 1963). Bd. 2. Florenz 1965, S. 305–313.

86 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 300, Z. 29–32, S. 381: *Denique in hoc iudicio tuo, ubi hac aestate periculoso aestu laboravimus, non te, sed legem, non Thalmud, sed ecclesiam, non Reuchlin per nos, sed nos per Reuchlin servatos et defensos intelligimus.*

87 *Acta Judicorum inter F. Iacobum Hochstraeten Inquisitorem Coloniensium et Johannem Reuchlin*. LL. Doc. Ex Registro publico, autentico et sigillato. Hagenau: Anshelm 1518 (VD 16 A 150), fol. f8v.

88 Georgius Benignus: *An Iudaeorum libri, quos Thalmud appellant, sint potius supprimendi, quam tenendi & conseruandi*. Dialogus. In: ELISABETH VON ERDMAN-PANDŽIĆ und BASILIUS PANDŽIĆ: Juraj Dragišić und Johannes Reuchlin. Bamberg 1989, fol. d3r: *Dixi igitur, quod aequae bene, immo efficacius contra eos arguere possumus ex illorum libris, quam ex biblia, quia illam sine suo doctore non accipiunt. [...] Nulla enim probatio est efficacior, quam aduersarij propria confessio, et quam ex concessis ab aduersario inferri contrarium, seu contradictorium suae opinionis.*

wurden, so dass die personale und die inhaltliche Ebene in Auseinandersetzungen tendenziell austauschbar wurden.

Der bereits erwähnte Petrus Galatinus machte sich Mitte der 1510er Jahre auf Initiative zweier Reuchlin wohlgesonnener Kardinäle daran, dessen kabbalistische Studien zu verteidigen. Die von Reuchlin und seinen Unterstützern herbeigesehnte⁸⁹ Verteidigungsschrift «De arcanis catholicae veritatis» konnte bei ihrem Erscheinen im Jahre 1518 allerdings die hohen Erwartungen nicht erfüllen. Schon im Herbst 1517 hatte Reuchlins Vertrauter Michael Hummelberger aus Rom von unliebsamen Verzögerungen bei der Fertigstellung berichten müssen. Schlimmer noch war das Gerücht, Galatinus habe seine Geschosse vielfach von anderen übernommen.⁹⁰ Wie sich angesichts der oben erwähnten Übernahmen aus Paulus de Heredia bereits angedeutet hatte, war Galatinus' umfangreiches Werk, bezogen auf die gebotenen Inhalte und Argumente, tatsächlich nicht so originell, wie es vorgab. Vielmehr hatte sich der Franziskaner mehr als großzügig bei einigen mittelalterlichen apologetischen Autoren bedient, deren Wissen er für die neuen Diskussionslinien funktionalisierte.⁹¹ Besonders eifrig benutzte er den antijüdischen Traktat «Pugio fidei» des spanischen Dominikaners Raimundus Martini aus den 1270er Jahren. Martinis Werk darf zu den Schriften gezählt werden, die von besonderer Bedeutung dafür waren, rabbinische Traditionen christlichen Gelehrten zu erschließen und so deren Reichweite erheblich zu erweitern. Martini war daran gelegen, Juden und Muslimen die Überlegenheit der christlichen Lehren zu erweisen, indem er sie anleitete, wie sie deren Wahrheiten mithilfe eines vernunftgeleiteten Verständnisses ihrer eigenen Schriften erkennen könnten. Dazu zitierte er fleißig aus Talmud, Midrasch, zahlreichen weiteren rabbinischen Texten sowie dem Koran. Die christlichen Leser, davon war Martini überzeugt, konnten ebenfalls aus diesen Wissensbeständen lernen, wenn sie sie auf verborgene Wahrheiten durchforsteten. Wie man den Edelstein nicht verachten dürfe, der im Kopf eines Drachen oder einer Kröte gefunden werde, so fänden sich in der jüdischen Tradition Wahrheiten, welche nutzbringend wie der Honig der Bienen seien, da sie die Lehren der Propheten und der Kirchenväter bestätigten.⁹² Galatinus hatte sich nun

89 Galatinus berichtet in einem Brief an Reuchlin, er sei nicht nur von diesem selbst, sondern auch von dessen römischen Prokuratoren und Unterstützern nachdrücklich aufgefordert worden, etwas zu dessen Verteidigung zu schreiben; Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 259, Z. 20–34, S. 211f.; vgl. auch Reuchlins begeisterte Antwort ebd., Nr. 270, S. 221–223; Peter Eberbach wurde von Reuchlin mitgeteilt, die Schrift des Franziskaners werde von allen Gelehrten sehnsüchtig erwartet; ebd., Nr. 274, Z. 2–4, S. 255.

90 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 308, Z. 23, S. 417: *Audio istius tela non ex propria venire pharetra.*

91 GIUSEPPE VELTRI: *Il lector prudens e la Biblioteca della Sapienza antica.* Pietro Colonna Galatino, Amato Lusitano e Azaria de' Rossi. In: *Hebraica Hereditas.* Festschrift Cesare Colafemina. Hg. von GIANCARLO LACERANZA. Neapel 2005, S. 369–386, hier S. 370f.

92 Raimund Martini: *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Josephi de Voisin.* Hg. von JOHANN BENEDICT CARPZOV. Leipzig 1687, ND 1967, S. 3: *Hic ergo ista talia non erunt respuenda, qvanqvam apud tam perfidos sint ambo rejecta, ut nullus sani capitis respuit, eo quod apud*

bei der Wahrheitssuche von Martini anregen lassen, suchte jedoch, anders als Reuchlin und Martini selbst, diese nicht in den jüdischen Schriften, sondern, gleichsam unter Vermeidung gefahrvoller Umwege zu Drachen und Kröten, direkt auf christlichem Grund, nämlich bei Martini und Paulus de Heredia. Auch setzte er seine Funde nicht so ein, wie Reuchlin und seine Unterstützer gehofft hatten. Denn seine Haltung zu dessen christlicher Kabbala war ambivalent, trotz der prononciert vorgetragenen Absicht, diese zu verteidigen zu wollen.⁹³ Reuchlin/Capnion tritt ebenso wie sein Gegenspieler, der Kölner Theologe und Inquisitor Jakob Hoogstraeten, als Dialogfigur auf, die Hauptrolle hatte Galatinus jedoch für sich selbst reserviert. Obschon selbst mit der Kabbala eher oberflächlich vertraut, inszenierte er sich doch als deren wortreich-gelehrter Verteidiger, wohingegen Reuchlin/Capnion zum Stichwortgeber degradiert wurde. Dessen Beiträge erschöpften sich zumeist darin, den Ausführungen des Galatinus begeistert zuzustimmen und zu betonen, wie hilfreich sie seien, um die Treulosigkeit der Juden zu erweisen und diese endlich zum wahren Glauben zu führen.⁹⁴ Eine vertiefte Auseinandersetzung mit Reuchlins Lehren blieb aus. Galatinus war nämlich vor allem daran gelegen, seine eigenen eschatologischen Spekulationen abzusichern, die er durch die Angriffe auf vergleichbare spekulative Methoden wie die christliche Kabbala gefährdet sah.⁹⁵ Dass Reuchlins Gegner Dominikaner und damit die liebsten Antagonisten der Franziskaner waren, dürfte ihn zusätzlich bei der Abfassung seines Riesenwerkes angespornt haben. Das Ergebnis bleibt gleichwohl paradox: Das Interesse an spekulativen Methoden und gemeinsame Frontstellungen zwischen Gelehrtengruppen brachte Galatinus dazu, mit «De arcanis» die Reichweite von Reuchlins Ideen zu verteidigen, ohne dass er diese in tieferer Weise rezipiert hätte.

tales inveniatur, Legem et Prophetas. Lapidem enim pretiosum prudens nequaquam despicit, licet inventus fuerit in draconis capite, vel bufonis. Mel quoque sputum est apum, et aliquid forsitan aliud minus dignum, habentium quidem venenosum aculeum; non tamen reputandus erit insipiens, qui illud in suos suorumque usus convertere noverit peritiles; dummodo nocumentum aculei sciverit devitare. Non ergo respuamus traditiones ejusmodi, sed potius amplectamur, tum propter ea quae dicta sunt, tum et quod nihil tam validum ad confutandam Judaeorum impudentiam reperitur, nihil ad eorum convincendam nequitiam tam efficax invenitur.

93 Galatinus: De arcanis catholicę veritatis (wie Anm. 50), fol. 2r–v.

94 Es seien hier nur wenige Beispiele angeführt. Galatinus: De arcanis catholicę veritatis (wie Anm. 50), fol. 130v: *Optime mi Galatine Rabbi Selomonis peruersam expositionem, cui caeteri Iudeorum recentiores maxime adherent: per antiquorum suorum scripturas refellendo, eius errores detexisti. Sed quia Rabbi quoque Levi expositio non minoris apud eos est autoritatis. Eam ob rem ut magis adhuc ipsorum perfida caecitas omnibus pateat: hanc etiam te confutare opus est.* Ebd., fol. 147r: *Iudei nostri temporis quoniam per hanc prophetiam fateri ueritatem maxime coguntur. Ideo ut ueritatem ipsam effugiant: uerum ipsius prophetię intellectum multis cauillationibus peruertere nituntur. Quare uellem falsas eorum obiectiones ueridicis (ut soles) responsionibus refelleres.* Ebd., fol. 241r–v: *Et si in precedenti-bus satis abunde ostenderis: Messiam Deum et hominem/ ac Deum ipsum tormenta plurima subiturum fuisse. Vt tunc magis magisque iudaica perfidia conuincatur: deberes adhuc expressius Deum ipsum percussionebus/ opprobriis/ ac etiam morte pro humani generis salute/ efficiendum fuisse: per eorum scripturas probare.*

95 SCHMIDT-BIGGEMANN: Kabbala (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 317f.

Ähnlich paradoxal gestaltete sich das Verhältnis zwischen Reuchlin und Paulus Ricius. Eindeutigkeit stellte sich erst nach dem Tod Reuchlins her: 1523 trat Ricius in seiner Schrift «*In allegorizantium dogma oratio*» entschieden Jakob Hoogstraetens «*Destructio Cabale*» entgegen, mit der dieser der christlichen Kabbala bestritten hatte, gesichertes Wissen bereitstellen zu können, ja überhaupt eine verlässliche Erkenntnismethode darzustellen.⁹⁶ Besonders Hoogstraetens Vorwurf, die kabbalistische und die konventionelle Biblexegese stünden in einem unvereinbaren Gegensatz, musste er als Generalangriff auf jedes kabbalistische Projekt begreifen. Den expliziten Angriff auf Reuchlin sah Ricius als impliziten Angriff auf seine eigenen Lehren, den es zurückzuschlagen galt. Seine Schrift ist daher als Verteidigung der christlichen Kabbala insgesamt konzipiert. Da die kabbalistische Methode weder von der Sinneserkenntnis noch von der fehlbaren natürlichen Vernunft abhängig sei, sondern ihre Prinzipien und Erkenntnisweisen der intellektualen Welt verdanke, verfügten ihre Aussagen über einen besonderen Gewissheitsgrad.⁹⁷ Nur die Kabbala erlaube eine Biblexegese, die tatsächlich zum verborgenen geistlichen Sinn vorzudringen vermöge, und bilde daher das ideale Mittel zur deutlichen Erkenntnis der Wahrheit.⁹⁸ Diese Allianz der christlichen Kabbalisten gegen den gemeinsamen Feind war jedoch keinesfalls so selbstverständlich, wie sie sich aus der Perspektive des Jahres 1523 gestaltete. Erst die Tatsache, dass personaler und inhaltlicher Antagonismus zur Deckung gekommen waren, hatte Ricius motiviert, sich entschieden in einen Konflikt zu stürzen, der eigentlich mit der am 23. Juni 1520 ergangenen päpstlichen Verurteilung des «*Augenspiegels*» beendet war.

Sieben Jahre vor der Veröffentlichung von «*In allegorizantium dogma oratio*» hatte sich Girolamo Ricci, der Sohn des Paulus Ricius, beeilt, dessen Gikatilla-Übersetzung an Reuchlin zu senden – ohne dass dieser allerdings erkennbar davon Gebrauch gemacht hätte.⁹⁹ Dieses Desinteresse war symptomatisch für das Verhältnis der beiden Gelehrten, denn Reuchlin und Ricius entwickelten ihre kabbalistischen Projekte weitgehend nebeneinander, ohne persönlichen Austausch zu suchen oder auch nur die Schriften des anderen intensiver zu studieren. Bei allen charakterlichen und intellektuellen Unterschieden hätte es in den 1510er Jahren nahegelegen, sich wechselseitig zu unterstützen, als sich Reuchlin wegen seines Gutachtens zum jüdischen Schrifttum in eine publizistische Kontroverse verstrickt sah, die rasch ein europäisches Ausmaß annahm. Doch Ricius hielt sich lange Zeit zurück. Für den bedräng-

⁹⁶ Paulus Ricius: *Apologetica, et spiritali eruditione plena, ad pontificem Maximum in allegorizantium dogma, oratio*. Nürnberg: Peipus 1523 (VD 16 R 2308); dazu ROLING: *Naturphilosophie* (wie Anm. 6), S. 362–371.

⁹⁷ Ricius: *In allegorizantium dogma oratio* (wie Anm. 96), fol. a3v–a4r; a5r; ähnlich ders.: *Sal foederis* (wie Anm. 39), fol. 7r–8r; 13v.

⁹⁸ Ricius: *In allegorizantium dogma oratio* (wie Anm. 96), fol. a4v–a5r.

⁹⁹ Reuchlin: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 288, Z. 15f., S. 299. Für «*De arte cabalistica*» gebrauchte Reuchlin nicht die Übersetzung des Ricius, sondern fertigte eigene Übertragungen an; ebd., S. 302, Anm. 5.

ten Gelehrten wäre seine Unterstützung zweifellos von großem Wert gewesen, besaß der Mediziner doch die Gunst Kaiser Maximilians, dessen Leibarzt er ab 1516 war. Verhinderte Reuchlins häufig artikulierte Skepsis gegen Konvertiten eine Annäherung? Oder wollte Ricius sein eigenes Projekt nicht gefährden, indem er es in die Nähe des angefochtenen Kollegen rückte? Waren die intellektuellen Ausgangspunkte – bei Reuchlin humanistische Sprachstudien, bei Ricius der Aristotelismus der norditalienischen Universitäten – doch zu verschieden, um Gemeinsames im Ähnlichen zu erkennen? Wir wissen es nicht. Immerhin deutet das beredte Schweigen darauf hin, dass die Zirkulation der Ideen auch dort behindert werden kann, wo dem nachgeborenen Beobachter eine Nähe der Überzeugungen und Weltanschauungen einen intellektuellen Austausch nahegelegt hätte.

4 Gründe einer Attraktion

Das bisher Gesagte erläutert nicht, warum das kabbalistische Wissen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine so große Anziehungskraft auf christliche Autoren ausübte. Als sich die christliche Kabbala zu formieren begann, war der Gedanke, in der jüdischen Tradition nach Bestätigungen des christlichen Glaubens zu suchen, bereits seit Jahrhunderten Kernbestand der antijüdischen christlichen Apologetik. Insbesondere Reuchlin stellte in seinem Gutachten und seinen Verteidigungsschriften diese Traditionslinie immer wieder heraus, die in seinen Augen durch die Aufforderung Jesu, die Schriften der Rabbiner zu studieren, legitimiert war (Joh 5,39).¹⁰⁰ Bereits Paulus von Burgos hatte diese Worte in seinem Dialog «Scrutinium scripturarum» als Rechtfertigung dafür eingesetzt, jüdische Schriften zu studieren.¹⁰¹ Die Schrift des gelehrten Konvertiten legitimierte nicht allein insofern Reuchlins Unterfangen in seinen Grundzügen, als sie einer hermeneutischen Maxime folgte, nach der sich die exegetische Tradition der Juden mit der christlichen Lesart des Alten Testaments decke. Obendrein stellte sie selbst eine wichtige, dank zahlreicher Übernahmen aus rabbinischen und kabbalistischen Schriften weitgehend zuverlässige Informationsquelle dar, darunter besonders prominent der «Sefer ha-Bahir».

Das Anliegen der christlichen Kabbala, bei den Juden nach Wahrheiten zu suchen, um die Wahrheiten des eigenen Glaubens zu erhellen und nach außen zu verteidigen, konnte sich mithin als Fortsetzung der antijüdischen Apologetik mit anderen Mitteln darstellen. Diese bildete insofern einen wichtigen diskursiven Ermöglichungsgrund für jene. Die dem Florentiner Neuplatonismus teure Figur der *prisca sapientia* ist ein weiterer Faktor, der die christliche Kabbala in ihrer Suche nach dem uralten und

¹⁰⁰ In seinem Gutachten hatte er diese Stelle zu *mein grundtfeste diß ratschlags* erklärt; Reuchlin: Augenspiegel (wie Anm. 78), S. 38,24.

¹⁰¹ Paulus von Burgos: *Scrutinium scripturarum*. [Straßburg: Mentelin ca. 1474] (GW M 29974), fol. 1r.

darum besonders gewissen Wissen ermöglichte.¹⁰² Mit dem Neuplatonismus, wie er besonders prominent von Marsilio Ficino vertreten wurde, verband die christliche Kabbala schließlich die Diagnose einer gravierenden Unzulänglichkeit der zeitgenössisch getriebenen Wissenschaften – und zugleich das Versprechen, diese zu überwinden. Diese beiden Faktoren, Krisendiagnostik und Zukunftsversprechen, sind die im engeren Sinne ideengeschichtlichen Gründe, warum sich die christliche Kabbala um 1500 als Konstellation ausbildete. Die christlichen Kabbalisten begaben sich erstens auf die Suche nach gewissen Erkenntnisformen, die als Antwort auf eine selbst diagnostizierte epistemische Krise verstanden wurden; zweitens auf eine Suche nach einer Alternative zu Scholastik und Humanismus, die nicht länger auf die Universitäten als die Wissenschaft tragenden Organisationen angewiesen war. Das zersplitterte gelehrte Feld mit seiner Vielzahl an Disziplinen, personalen und sozialen Akteuren und Weisen der Welterklärung sollte zurück zur als heilsam bewerteten ursprünglichen Einheit geführt werden. Dass die frühen Propagandisten der christlichen Kabbala keine Universitätslehrer waren, sondern als Jurist, Mediziner oder vermögender ‚Privatgelehrter‘ wirkten, war demnach kein Zufall, sondern hatte Methode: Die Kabbalisten hatten die Organisationen und die herrschenden Wissenschaften kennengelernt und nicht für gut befunden. Nun sollte die Ordnung des Wissens rekonfiguriert werden, indem man Hilfe von außen suchte – beim Wissen der Juden.

Zunächst jedoch zum ersten Punkt: Reuchlin legt seine beiden kabbalistischen Hauptwerke als Dialoge an, in denen zwei nach gewisser Erkenntnis strebende Philosophen auf Kabbalisten, im einen Fall Capnion, im anderen Fall den Juden Simon, treffen, um von ihnen sukzessive zur Einsicht in die Vergeblichkeit ihrer bisherigen Erkenntnisbemühungen und in einem zweiten Schritt zur christlichen Kabbala als Antwort auf dieses Problem geführt zu werden. Die Dialogfiguren repräsentieren verschiedene philosophische Ansätze, die sich durchweg als unzureichend erweisen: In «De verbo mirifico» treten mit Sidonius ein von Lukrez geprägter, aber undogmatischer Epikureer – womit in diesem Fall ein eher schlicht daherkommender Materialismus gemeint ist – und mit Baruchias ein Vertreter eines aristotelischen Wissenschaftsverständnisses auf. Sidonius glaubt, gewisse Erkenntnis müsse von den Sinnen ausgehen, und präferiert daher die Naturwissenschaft gegenüber der Moralphilosophie und Metaphysik,¹⁰³ wohingegen Baruchias erkennt, dass sichere Erkenntnis nie der Sinneswahrnehmung entspringen könne, da es stabiles und dauerhaftes Wissen von veränderlichen Dingen nicht geben könne.¹⁰⁴ Während Sidonius einem naiven Erkenntnisoptimismus folgt, der sich jedoch rasch als trügerisch erweist, versteht Baruchias, dass die Vielfalt der philosophischen Meinungen auf die Begrenztheit

102 STEFAN RHEIN: Der jüdische Anfang. Zu Reuchlins Archäologie der Wissenschaften. In: Reuchlin und die Juden. Hgg. von ARNO HERZIG und JULIUS H. SCHOEPS. Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 3), S. 163–174.

103 Reuchlin: De verbo mirifico (wie Anm. 53), S. 26,12–36,20.

104 Reuchlin: De verbo mirifico (wie Anm. 53), S. 44,12–46,16.

der menschlichen Vernunft hindeutet. Nur aus göttlicher Belehrung könne Gewissheit entstehen. Als Jude kennt Baruchias die Kabbala als Antwort, da es sich um eine Überlieferung von Weisheit handele, die über Generationen weitergegeben worden sei.¹⁰⁵ Dem Christen Capnion wird es im weiteren Verlauf des Dialogs zufallen, diese so auszudeuten, dass sie mit den christlichen Glaubenslehren übereinstimmt und sich damit tatsächlich als wahr erweist. «De arte cabalistica» inszeniert den gleichen Erkenntnisweg mit verändertem Personal. Nun sind es die Philosophen Philolaus und Marranus, deren Erkenntnisstreben kabbalistischer Hilfestellung bedarf. Philolaus wird als Pythagoreer vorgestellt, der jedoch eher an der Oberfläche des von Reuchlin ebenso wie von Pico hoch eingeschätzten Pythagoreismus verbleibt. Marranus ist ein Eklektiker, der die arabischen Philosophen bevorzugt, aber offen zu erkennen gibt, von ihnen nicht ans Ziel geführt worden zu sein. Die Lösung des epistemischen Problems entwickeln Capnion und Simon auf ähnliche Weise, wenn auch die stark angewachsenen kabbalistischen Erkenntnisse des Verfassers dazu führen, dass Simons Antwort in «De arte cabalistica» deutlich komplexer ausfällt als die seines christlichen Kollegen in «De verbo mirifico». Beide folgen letztlich der Argumentationsstruktur, die Pico bereits in der «Oratio» und den 900 Thesen entwickelt hatte: Die Wirklichkeit ist zweigeteilt in eine sublunare und eine supralunare Welt. Dem entspricht eine Differenz von materieller und geistiger Welt.¹⁰⁶ Nur die Verbindung zu dieser erlaubt es dem Menschen, verlässliches Wissen zu erhalten, wohingegen ein Verhaftetsein am Materiellen beziehungsweise ein Sichverlassen auf die Sinneserkenntnis notwendig zu epistemischer Ungewissheit und moralischer Degeneration führt.¹⁰⁷

Die Kabbala wird von Pico, Reuchlin und Ricius als direkter Ausfluss göttlicher Offenbarung gesehen. Sie ist, wie die christlichen Kabbalisten immer wieder erklären, etwas, das die Menschen von Gott empfangen haben und das daher einen vorzüglichen Weg zurück zu ihrem Ursprung gestattet.¹⁰⁸ Gelingen kann dies, weil sie zum wahren Verständnis der Bibel und des Schöpfungswerkes Gottes anleite. Gott kann, so zeigt sich der gelernte Aristoteliker Ricius überzeugt, aus seinen Werken erkannt werden, da sie Zeugnis von ihrer Ursache ablegen.¹⁰⁹ Der Mensch vermöge

105 Reuchlin: *De verbo mirifico* (wie Anm. 53), S. 66,11–16: *At vero de quibuslibet sensibilibus constantem, puram et infallibilem scientiam homini negavero, nisi non humana disciplina, sed divina traditione iugiter ab uno et item ab altero fuerit recepta, quam nos Hebraei Cabalam appellamus, id est receptionem.*

106 Reuchlin: *De verbo mirifico* (wie Anm. 53), S. 84,6–20; ders.: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 120,36–122,14.

107 Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 116–118.

108 Pico: *Apologia* (wie Anm. 53), S. 180: *Sed praeter has litteras tradita sunt eis eloquia Dei, de quibus merito gloriantur, quae nihil aliud sunt quae quod apud Hebraeos dicitur cabala, id est verus legis sensus ab ore Dei acceptus. Unde et apud Hebraeos quandoque vocatur כהן בעל פה quod idem est quod ‚lex de ore nata‘, quae propter illam successivam receptionem deinde dicta fuit cabala.* Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 70,29–31: *Est enim cabala divinae revelationis ad salutiferam dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptio.*

109 Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 12r.

daher aus seinen Wirkungen auf Gott rückzuschließen, allerdings nur, wenn er über das richtige Werkzeug für diese Operation verfügt, die mit den Mitteln der Vernunft allein nicht ausgeführt werden kann. Die Kabbala, so definiert Ricius, sei das Vermögen, welches zur Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen durch das Gesetz Mose im allegorischen Sinn führe. Denn es gebe fünfzig Tore der Klugheit (*prudencia*) in der Schrift, die Moses sämtlich gekannt und im Gesetz deutlich oder zeichenhaft dargelegt habe.¹¹⁰ Das Gesetz sei nicht selbsterklärend. Die talmudistische Auslegung habe sich als nicht hinreichend dafür erwiesen, die verborgenen Sinnschichten herauszuarbeiten. Daher sei ein zweiter Überlieferungsstrang nötig gewesen, der jenes erhelle: die jüdische Kabbalistik.¹¹¹ Bereits Pico hatte in der letzten seiner kabbalistischen Thesen postuliert, dass die Kabbala lehre, im Buch des Gesetzes zu lesen.¹¹² Ricius war mit dem Italiener diesbezüglich vollkommen einig: Allein die Kabbala ermögliche, die wahre Natur des Glaubens zu erkennen. Das hebräische Wort *emunah* bezeichne nämlich *stabilitas* und damit den spezifischen Gewissheitsstatus, der Ricius zufolge dem Glaubenswissen im Unterschied zum Wissen der natürlichen Vernunft eignet.¹¹³ Dass die Sefirotlehre herangezogen wird, um den epistemischen Status der Kabbala zu bestimmen, demonstriert, dass es der Selbstreferenz dieses interpretativen Werkzeuges bedarf, um seine wahre Leistungsfähigkeit erkennen zu können.

Ihre Gehalte und ihre hermeneutischen Techniken sind nicht der menschlichen, stets fehlbaren Vernunft entsprungen. Vielmehr ist ihre Richtigkeit und Verlässlichkeit aus Sicht der christlichen Kabbalisten garantiert, weil sie göttlich mitgeteilt worden sind und weil sie der ontologischen Struktur der Wirklichkeit entsprechen. Die kabbalistische Erkenntnis basiert nämlich auf der fundamentalen Einsicht in die ontologische Zweiteilung der Wirklichkeit, welche aufgrund dieser Einsicht epistemisch überwunden werden kann. Weil die kabbalistischen Erkenntnisstufen der neuplatonisch gedachten Hierarchie der Entitäten entsprechen, besitzen sie durchweg ein ontologisches Fundament und sind somit nicht kontingent, sondern notwendig. Wer ihnen folgt, wird sukzessive ins Reich des Intellektualen geleitet, wobei er alles Materielle hinter sich lässt. Lässt sich die Vernunft vom Geist regieren, der bei Pico und Ricius averroistisch als überindividuelle Einheit gedacht wird, die den Verstand der einzelnen Menschen informiert, und neuplatonisch als Zwischeninstanz konzipiert wird, die zwischen der englischen Welt und der menschlichen vermittelt, dann ist es ihr schließlich möglich, zu Gott aufzusteigen, wo alle Gegensätze in eins zusammenfallen.¹¹⁴ Dieser Dualismus spiegelt sich in der Bibel, deren Literalsinn die ima-

110 Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 8r.

111 Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 9r–10v.

112 Pico: *Syncretism* (wie Anm. 63), Concl. II.11.72, S. 552: *Sicut vera astrologia docet nos legere in libro dei: ita Cabala docet nos legere in libro legis.*

113 Ricius: *Sal foederis* (wie Anm. 39), fol. 11v; vgl. ROLING: *Naturphilosophie* (wie Anm. 6), S. 130–136; 146–155.

114 Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 54,1–18; 158,38–160,36; 362,34–366,4; Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 106; Paulus Ricius: *De scientiarum subiectis*. Mailand 1511, fol. 3v–5r.

ginativ-materiale Manifestation der Wahrheit, deren idealer Sinn deren intelligible Erscheinungsform darstellt.¹¹⁵ Der Aufstieg in der Erkenntnisordnung vollzieht sich, bibelhermeneutisch gesehen, als Überstieg vom literalen zum idealen Sinn. Ermöglicht wird er durch die kabbalistischen Techniken, verborgene Sinnschichten des Bibeltextes als göttlich gegebene Kabbala freizulegen. Die geheimen Gottesnamen ebenso wie die verborgenen Hinweise auf Christus als Messias bilden den Kern dieser verhüllten Sinnschichten, die nur der Kabbalist ans Licht bringen kann. Auf diese Weise bilden Seinsordnung, Erkenntnisordnung und Schrift interdependente Sinnenebenen, die alle auf Gott als Schöpfer und Christus als Messias verweisen. Aufgrund seiner ontisch-epistemischen Mittelstellung als Mikrokosmos, in dem Irdisch-Materielles und Intellektuales zusammentreffen und der damit die große Ordnung ebenso spiegelt, wie er als Nachschöpfer den Schöpfergott imitiert, vermag der Mensch es durch seinen Geist, sich in den aufeinander bezogenen Ordnungen zu bewegen und – gelangt er aufgrund der kabbalistischen Einsichten zum Göttlichen – diese mit ihrem Ursprung zusammenzuschließen.¹¹⁶

Aus der Zersplittertheit der Welt und ihrer Wissensbestände kann durch diese Rückführung des Geistes eine allumfassende Einheit werden, die immer schon da war. Denn das kabbalistische Wissen ist uralte. Pico baute die Vorstellung der *prisca sapientia* dergestalt um, dass die Kabbala als Urwissen erschien, das sich wie ein zunächst mündlich fortgesponnener, dann schriftlich weitergezogener Faden durch die menschliche Geistesgeschichte zieht, die insgesamt als Verfallsgeschichte gedacht wird. Daher gilt: je älter das Wissen, desto besser. Ägypter, Chaldäer, Orpheus, Zoroaster und Pythagoreer stehen dem kabbalistischen Urwissen nahe, wohingegen Griechen, Araber, Scholastiker und die Denker der eigenen Zeit sich von den Ursprüngen immer weiter entfernen. Die Kirchenväter markieren den Punkt, an dem die Moses anvertraute Geheimoffenbarung zum letzten Mal einigermaßen verlässlich anzutreffen ist, bevor sie durch menschliche Zutaten immer weiter verunkelt wird.¹¹⁷ Dem Reiz dieser Niedergangs-Geschichte, die das eigene Wirken als dessen Revision aufwertete, konnte sich Reuchlin nicht entziehen. Er verortete das reine Wissen bei den Hebräern: Sie tranken aus der Quelle, wohingegen die Griechen aus den Flüssen, die Lateiner aus dem Sumpf ihren Durst stillten.¹¹⁸

Das Selbstverständnis der christlichen Kabbalisten drückt sich häufig in solchen Metaphern der Klarheit, des Lichts, der Quelle aus, mit denen das kabbalistische Wissen als Heilmittel gegen eine aktuell herrschende Verdunkelung der Wahrheit

115 Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 12v–13r.

116 Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 112–116; Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 14r.

117 Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 154–162.

118 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 2, Nr. 192, Z. 69f., S. 250: *Nos igitur Latini paludem bibimus, Graeci rivus, Iudaei fontes*. Vgl. zur Vorstellung der *prisca sapientia* bei CHARLES ZIKA: Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance. Sigmaringen 1998 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 6), S. 140–155.

in Stellung gebracht wird.¹¹⁹ Ausdruck dieses Dunkels – und damit sind wir beim zweiten Grund für die Attraktion der Kabbala – ist die Fragmentierung des gelehrten Feldes in zahllose Disziplinen mit je eigenen Geltungsansprüchen und Methoden, der Streit der Wege innerhalb der Scholastik, schließlich der humanistisch-scholastische Gegensatz.¹²⁰ Das eigene Wissen wird als Überwindung dieser Welt der Differenzen gesehen. Diese wird jedoch nicht einfach ignoriert, sondern als Vorstufe zur wahren Erkenntnis funktionalisiert. Den Ist-Zustand der Gelehrtenwelt zu erkennen, leitet zur Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft an, wie Reuchlin in seinen Dialogen und Pico in seinen 900 Thesen und der «Apologia» verdeutlichen. Picos Projekt der *concordantia* aller Denkschulen legitimiert sich aus der Einsicht in die Defizite gelehrten Erkenntnisstrebens, die eine Verbindung zwischen der Vernunft zugänglicher und geoffenbarter Wahrheit verhindert. Holismus ist die Antwort auf dieses Problem: Statt einer Schule, einer Autorität, einer Schrift zu folgen, will er alle kennen, sie einem einheitlichen, epistemologisch wie ontologisch gerechtfertigten Zugriff unterziehen und so der menschlichen Erkenntnis den Weg zum Göttlichen weisen. Ähnlich wie Ficino sieht sich Pico daher als Theologe, der die zeitgenössische, an den Universitäten und den Bettelordensstudien gepflegte scholastische Theologie zu übertreffen und den metaphysisch haltlosen, religiös unergiebigem *studia humanitatis* ein Ziel zu geben bestrebt ist.¹²¹

Reuchlin und Ricius folgen, bei allen Unterschieden im Detail, der Idee, verschiedene gelehrte Traditionen in einer Wissenschaft zusammenzuführen, die die epistemisch unbefriedigende und in Bezug auf das Seelenheil gefährliche Trennung von Glaubenswissen und Vernunftwissen zu überwinden geeignet ist. Während Reuchlin die Scholastik scharf kritisiert und sich häufig der üblichen humanistischen Polemik gegen die vermeintlich fruchtlose Syllogistik und die selbstgefälligen begrifflichen Haarspaltereien bedient,¹²² ist Ricius gewillt, hier Picos konkordistischem Ansatz

119 Ricius: *Sal foederis* (wie Anm. 39), fol. 8r–v: *Quemadmodum igitur omnium redemptor Mathei quinto voluit Non accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum: vt luceat omnibus qui in domo sunt. Sic et mea lucerna lumine iam accensa sereno: idipsum non sub latebris et modio sugillatum condam: sed in foribus palam vniciuique lucis compoti imartiar: quatenus et fidem ad cuius amplexum rationalis me transtulit furor: non ideo veram putare videar, quam creditur: sed creditam quia vera: parum namque illi credendum qui nimis credit.* Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 160,37–162,7: *Temporalium igitur curarum gravamine semoto et anillum disputationum sophismatibus contemptis foelix cabalista per cabalam, id est recepti et crediti semitam tenebras erumpit et prosilit in splendorem, quo attingit lumen, et sic a lumine migrat in lucem, et per lucem, quantum humana potest capere natura, illud verum luminare comprehendit sub modo entis, non autem non entis, nisi fiat hoc per omnium abstractionem, quaecunque non sunt principium absolute primum.*

120 Vgl. dazu JAN-HENDRYK DE BOER: *Die Gelehrtenwelt ordnen. Zur Genese des hegemonialen Humanismus um 1500.* Tübingen 2017 (Spätmittelalter, Humanismus, Renaissance. Band 101).

121 Dass Ficino und Pico eine neue humanistische Theologie repräsentieren, wurde gezeigt von AMOS EDELHEIT: *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498.* Leiden/Boston 2008 (The Medieval Mediterranean. Band 78).

122 Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 74,1–27; 182,24–184,15; 186,31–188,38.

näherstehend, auch den wissenschaftlichen Techniken, die zeitgenössisch an den Universitäten zu lernen waren, einen Platz in seinem Projekt zuzuweisen. Wie Pico Thesen im Anschluss an die scholastischen Theologen und Philosophen formulierte, so zeigt sich auch Ricius an ihnen interessiert. Wie die Lehren des Moses Maimonides mit einer christlichen Vorstellung von Heilsgeschichte in Einklang zu bringen waren, hatte er etwa bei Thomas von Aquin gelernt.¹²³ Wie Pico die arabische beziehungsweise islamische Philosophie in sein konkordistisches Projekt integrieren wollte, so studierte Ricius neben Averroes und Avicenna verschiedene weitere Texte arabischer Philosophen.

Auch wenn die Kabbala in seinem Denken eine zentrale Rolle spielt, ist Ricius' Werk breiter angelegt als dasjenige Reuchlins und folgt damit konsequenter dem Konzept Picos. Während das aufgrund seines frühen Todes unabgeschlossene Werk des Letztgenannten jedoch durch eine Suchbewegung geprägt ist, die insbesondere in den «*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*» zu einem Abrücken von zentralen Elementen des 1486 entwickelten Projekts führte,¹²⁴ ist Ricius ungleich stärker bemüht, seine verschiedenen Schriften und Ansätze systematisch aufeinander zu beziehen.¹²⁵ Neben den erwähnten kabbalistischen Texten und Übersetzungen stehen Schriften zur philosophischen Methodenlehre sowie der von Pietro Pomponazzi um eine Vorrede bereicherte Lehrdialog «*In Apostolorum symbolum demonstrativus dialogus*», der die Geltung der christlichen Lehren philosophisch untermauerte.¹²⁶ Der Philosophie kommt hier eine der Kabbala analoge Funktion zu, die Glaubenswahrheiten verständlich zu machen, apologetisch zu rechtfertigen und mit den übrigen Wissensbeständen in einem Wissensganzen zusammenzuführen. Dass seine Werke trotz ihrer unterschiedlichen interpretativen Verfahren zusammenhängen, zeigte Ricius selbst in «*De coelesti agricultura*» von 1541, wenn er unter Wiedervorlage seiner wichtigsten Schriften diese rück- und zusammenschauend verteidigte. Das Bild des zu bestellenden Ackers nutzt er in der Widmungsvorrede an Karl V., um die argumentativen Strategien seiner Werke als Facetten eines Projekts zu legitimieren. Wie das irdische Feld verschiedene Eigenschaften besitze, die jeweils eigene Anbaumethoden erforderten, so habe er unterschiedliche Verfahren gewählt, um das himmlische

123 ROLING: Naturphilosophie (wie Anm. 6), S. 180f.

124 Giovanni Pico della Mirandola: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Hg. von EUGENIO GARIN. 2 Bd.e, Turin 2004; die Frage, inwiefern die «*Disputationes*» als Neuorientierung seines Denkens zu lesen sind, diskutieren STEPHEN ALAN FARMER: Introduction. In: Pico: Syncretism (wie Anm. 63), S. 151–179; SHEILA J. RABIN: Whither Kabbalah? Giovanni Pico della Mirandola, Kabbalah, and the «*Disputations against Judicial Astrology*». In: *Hebraic Aspects of the Renaissance. Sources and Encounters*. Hgg. von ILANA Y. ZINGUER u. a. Leiden/Boston 2011 (Brill's Series in Jewish Studies. Band 45), S. 43–52.

125 Eine systematisierende Rekonstruktion des von Ricius entwickelten Lehrgebäudes bietet ROLING: Naturphilosophie (wie Anm. 6).

126 Paulus Ricius: *In Apostolorum symbolum demonstrativus dialogus*. Augsburg: Miller 1514 (VD 16 R 2310), der knappe Geleitbrief Pomponazzis ebd., fol. a2r.

Feld zu bestellen, je nachdem, ob er sich an die Heiden, die Juden, die im christlichen Glauben Vereinten, aber konfessionell Uneinigen oder die wahrhaft Gläubigen richte.¹²⁷ So ergibt sich eine nach Adressaten, Heuristik, verwendeten Wissensbeständen und Argumentationszielen in sich differenzierte Einheit, die ihre Legitimation aus dem Anspruch zieht, jede mögliche kommunikative Ausrichtung abzudecken, jede (legitime) Tradition zu integrieren und so die empirisch beobachtbaren Differenzen der irdischen Wirklichkeit in ein Lehrgebäude einzufalten. Innerhalb dieses Ansatzes sind auch philosophische, nur mit Mitteln der Vernunft getriebene Studien gerechtfertigt, denen nicht zuletzt eine erkenntniskritische Funktion zukommt. Denn die Vernunft kann durch die ihr gemäße Erkenntnis selbstreflexiv ihre Grenzen erkennen, was als Ausgangspunkt der weiteren Gewissheitssuche dienen kann. Indem formale und inhaltliche Elemente von Scholastik und Humanismus in ihren Texten amalgamiert werden, ohne dass diese sich klar einer Seite zuordnen ließen, streben Pico und Ricius an, die Wissenschaften ihrer Zeit integrierend zu überwinden. Sie wollen nicht alles Etablierte verwerfen, es jedoch an seinen beschränkten Platz verweisen, um dem einzig wahren Wissen, der Kabbala, Geltung zu verschaffen.

Während sich der Humanist Reuchlin den scholastischen Erkenntnisweisen gegenüber reserviert verhält, will Pico sie integrieren. In seinem vieldiskutierten Briefwechsel mit dem Venezianer Ermolao Barbaro rechtfertigt er sie sogar ausdrücklich, indem er selbst spielerisch die Rolle eines scholastischen Barbaren einnimmt.¹²⁸ Demnach gehe es dem wahren Philosophen nicht um die *verba*, sondern um die *res*, weshalb auch solche Wissensbestände genutzt werden sollten, die in barbarischer Einkleidung ohne rhetorische Zier daherkämen:

*Wir fragen nämlich danach, was wir schreiben, nicht wie; ja, wir fragen auch nach dem Wie, es soll nämlich ohne jeglichen Putz und Zierrat der Rede sein, von der wir nicht wollen, dass sie angenehm, schmeichelnd und launig sei, sondern nützlich, gewichtig und ehrfurchtgebietend, dass ihr eher Majestät aus Schrecken denn Gefälligkeit aus Weichheit erwächst.*¹²⁹

127 Paulus Ricius: *De coelesti agricultura*, Augsburg: Stayner 1541, fol. 2v–3r (VD 16 ZV 13263).

128 Ermolao Barbaro und Giovanni Pico della Mirandola: *Filosofia o eloquenza?* Hg. von FRANCESCO BAUSI. Neapel 1998, hier S. 36–65. Über die Deutung dieses Briefwechsels herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Strittig ist vor allem, ob Picos Einlassungen ernst zu nehmen oder als Satire zu betrachten sind. Letzteres meint Letizia Panizza, ersteres Louis Valcke. Als komplexe Neubestimmung des Verhältnisses von Rhetorik und Dialektik wurde der Briefwechsel von Anita Traningergedeutet; LETIZIA PANIZZA: *Pico della Mirandola's 1485 Parody of Scholastic „Barbarians“*. In: *Italy in Crisis 1494*. Hgg. von JANE EVERSON und DIEGO ZANCANI. Oxford 2000, S. 152–174; LOUIS VALCKE: *Jean Pic et le retour au „style de Paris“*. *Portée d'une critique littéraire*. *Rinascimento* 32 (1992), S. 253–274; ANITA TRAININGER: *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*. Stuttgart 2012 (Text und Kontext. Band 33), S. 53–85.

129 Barbaro/Pico: *Filosofia o eloquenza?* (wie Anm. 128), S. 46: *„Quaerimus nos quid nam scribamus, non quaerimus quomodo; immo quomodo quaerimus, ut scilicet sine pompa et flore ullo orationis, quam nolumus ut delectabilis, venusta et faceta sit, sed ut utilis, gravis et reverenda, ut maiestatem potius ex horrore, quam gratiam ex mollitudine consequatur.“*

Wenn Reuchlin auch nie seine Liebe zur Scholastik entdeckte, findet sich der Ansatz, dass es bei der Wahrheitserkenntnis nicht so sehr um *eloquentia*, sondern um Gehalte gehe, auch in seinen kabbalistischen Dialogen. Geschrieben in gefälligem Latein, will sich insbesondere «De arte cabalistica» nicht in das humanistische Paradigma fügen: Ausdrücklich rechnen es die beiden reisenden Philosophen der Figur des Simon an, dass dieser scharfsinnig, gewichtig und gelehrt, jedoch ohne Schminke und rhetorische Färbung gesprochen habe.¹³⁰ Der Erfolg bei der Suche nach Gewissheit rechtfertigt das Vorgehen, nicht dessen Einkleidung. Einig ist sich Reuchlin mit seinen kabbalistischen Kollegen darin, dass der jüdischen Überlieferung zwar eine besondere Rolle zustehe, die christliche Kabbala in ihrem holistischen Anspruch jedoch andere Traditionen zu integrieren hat. Daher suchen seine Figuren im Pythagoreismus, im Neuplatonismus, in der Patristik sowie in der antiken Literatur die Spuren jenes Urwissens, das Reuchlin in erneuerter Form wiederherzustellen gedenkt. Die Legitimität der christlichen Kabbala besteht in zwei Bewegungen, die Gegensätze harmonisch integrieren und die dadurch geeignet sind, die Defizite zu überwinden, welche die hier betrachteten Gelehrten im zeitgenössischen Denken ausgemacht haben: Sie vermag, die epistemische Trennung von Glauben und Wissen sowie die ontologische Differenz zwischen Menschlichem und Göttlichem zu überwinden, indem sie zu einem wahren Verständnis der Schöpfungsordnung gelangt und daraus die richtigen Schlüsse zieht. Diese sind geeignet, gleichermaßen Erkennen und Handeln anzuleiten, da sie ihm ein verlässliches Fundament geben. Damit leitet die christliche Kabbala im Verständnis ihrer Propagatoren eine neue Epoche in der menschlichen Denk- und Heilsgeschichte ein. Möglich wird ihr dies durch den Zugang zum gottgegebenen Wissen, das am Beginn der Wissensgeschichte steht, zu welchem der christliche Kabbalist zurückkehren will, ohne sie jedoch einfach abzuwickeln. Vielmehr birgt er die Wahrheitsspuren in der Überlieferung und integriert sie in sein Projekt. Er sammelt Ideen, die durch ihren Ursprung ontologisch und epistemologisch gerechtfertigt sind, da sie der Seinsordnung entsprechen und den höchsten Grad an Gewissheit besitzen. Die christologische Ausrichtung des Projekts der christlichen Kabbala schließlich verhindert, dass die Rückkehr in die Vergangenheit und die Schaffung neuer Gewissheit auseinandertreten können. Die Zukunftsperspektive der christlichen Heilsbotschaft, zu der auch die Judenmission gehört, ist das Wahrheitskriterium des Wissens, das Gott in der Schöpfungsordnung umgesetzt und Moses geoffenbart hat.

Als einer der wenigen Zeitgenossen erkannte Reuchlins alter Widersacher, der Kölner Theologe und Inquisitor Jakob Hoogstraeten, die weitgreifenden Ansprüche

130 Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 170,14–20: *Ardentibus autem illis discendi fervore venit in mentem et rediit subito in memoriam admirabilis viri Iudaei oratio, disputandi acrimonia, institutio gravis et erudita, quae sine satietate delectet, non fucata, non colorata, sed quae, ubi maxime careat floribus, ibi plurimum pariat fructus.*

der christlichen Kabbala.¹³¹ Der Dominikaner hatte sich als theologischer Fachgutachter 1510 entschieden dafür ausgesprochen, das jüdische Schrifttum mit Ausnahme der Bibel einzuziehen und zu vernichten. In den folgenden Jahren hatte er sich als entschlossener Gegner von Reuchlins anderslautendem Gutachten und dessen Verteidigungsschrift, dem «Augenspiegel», erwiesen. In mehreren Prozessen versuchte er, das Werk wegen darin enthaltener Irrlehren verurteilen zu lassen, was ihm 1520 endlich gelang, als Papst Leo X. das gewünschte Urteil erließ. Seine 1519 erschienene «Destructio Cabalae» ist gleichermaßen eine Verteidigung der scholastischen Wissenschaft wie der institutionellen Ordnung des gelehrten Feldes mit den Theologen als Wächtern und Bewahrern des wahren Wissens.¹³² Gegen Reuchlins Ansprüche dreht er den Spieß um: Nicht die Kabbala, sondern allein ein thomistisch gefärbter Aristotelismus garantiere sichere Erkenntnis, wohingegen jene reine Willkür und unrettbar kontingent sei.¹³³ Die christliche Kabbala wird als Angriff auf die Grundfesten der Wissenschaft wahrgenommen, der aus schierer Anmaßung und Selbstüberhebung geführt werde.¹³⁴ Während eine aristotelisch-thomistische Wissenschaft mit ihren dialektischen Strategien, Geltungsansprüche zu formulieren, zu prüfen und gegebenenfalls zurückzuweisen, Wahrheitserkenntnis ermögliche, erscheint die Integration jüdischer Wissensbestände in die christliche Wissenschaft als deren mutwillige Zerstörung, die ihrerseits zerstört zu werden verdient. Die «Destructio Cabalae» macht sich nicht die Mühe, Reuchlins Lehren im Einzelnen zu diskutieren – ja, ihr Autor scheint nie über die Lektüre des ersten Buchs von «De arte cabalistica» herausgekommen zu sein. Erkennt hat der Dominikaner jedoch den Anspruch der Reichweite der eigenen Erkenntnisweise, den die christlichen Kabbalisten erhoben – und alles getan, um sie inhaltlich zu widerlegen und performativ die Verbreitung kabbalistischen Wissens zu verhindern.

Auch wenn andere Versuche der Zensur im Verlaufe des 16. Jahrhunderts wirksamer waren als diejenigen des Kölner Theologen, so dass die rege italienische christliche Kabbala im Gefolge des Konzils von Trient zunehmend in die Defensive geriet, blieb das Ergebnis all dieser Bemühungen doch dem ähnlich, was schon Hoogstraeten erkannt hatte: Die prätendierte Reichweite der christlichen Kabbala, die bestehende Wissensordnung grundlegend zu reformieren, ermöglichte die faktische Reich-

131 Zu Hoogstraetens Rolle im Reuchlinkonflikt HANS PETERSE: *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert.* Mainz 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung abendländische Religionsgeschichte, Band 165); DERS.: *Die Dominikaner und die Causa Reuchlini (1510–1520).* In: *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung.* Festschrift Friedhelm Krüger. Hg. von REINHOLD MOKROSCHE. Münster 2001 (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie, Band 3), S. 55–65.

132 Jakob Hoogstraeten: *Destructio Cabale, seu Cabalistiche perfidie ab Ioanne Reuchlin Capnione iampridem in lucem edite.* Köln: Quentell 1519 (VD 16 H 4812).

133 Hoogstraeten: *Destructio Cabale* (wie Anm. 132), fol. kk4r–v.

134 Hoogstraeten: *Destructio Cabale* (wie Anm. 132), fol. oo3r–v; oo5v.

weite ihrer Ideen, die – entsprechend den esoterischen Ansprüchen der Kabbala – zwar innerhalb der vormodernen Gelehrtenkultur nie von der Mehrheit der Gelehrten geteilt wurden, jedoch immer ihre engagierten Vertreter und Verteidiger fanden, die diese in ihren Schriften und sonstigen kommunikativen Handlungen verbreiteten. Angezogen fühlten sie sich von der Verheißung der Kabbala, in fundamentaler Weise epistemische Probleme besser zu klären als konkurrierende Sinnsysteme. Erst die allmähliche Rückkehr der Empirie als epistemischer Leitdifferenz in den Wissenschaften zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert führte dazu, dass die Kabbala als legitime Option aus der wissenschaftlichen Welt ausschied und zu einem wahrhaft esoterischen und popkulturellen Feld wurde. Doch diese Form der Reichweite ist ein ganz anderes Thema.

Personen- und Ortsregister

Personen

- Abulafia, Abraham 289, 291
Adam von Düren 33
Agnes von Ungarn, Kg.in 176
Agricola, Rudolf 300
Agrippa von Nettesheim 4
Alanus von Lille 19
al-Ashraf Qaitbay, Sultan 29
Albertus Magnus, Bf. 16, 17, 18, 82, 175
Albrecht IV. von Österreich, Erzhzg. 31
Alemanno, Yohanan 298
Alexander VI., Papst 293, 299, 300, 301
Alexander von Villa Dei 109
Anshelm, Thomas 287, 297, 302
Antonio de Beatis 76
Apuleius 261
Aristoteles 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 76, 190, 249, 253, 262, 264
Arnaldus de Villanova 64
Arnold von Lübeck 165
Arnold von Tongern 261
Asriel von Gerona 290, 291
Augustinus von Hippo, Bf. 4
Averroes 312
Avicenna 312
- Bacon
 Francis 93
 Roger 82
Bämmler, Johannes 150
Barbaro, Ermolao 313
Bartholomäus von Capua 2, 3
Bayles, Pierre 278
Beaufort, Margaret 104
Beccadelli, Antonio 263
Bellini, Gentile 80
Berthold von Moosburg 19
Bessarion 97, 110
Birgitta von Schweden 98, 101, 110
Boethius 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 97, 277
Bollstatter, Konrad 150
Bonnus, Hermann 166
Böschenstein, Johannes 287
Bracciolini, Poggio 98
Brandis, Lukas 101, 102, 107, 108, 145
- Brant, Sebastian 110
Bremer, Detlev 157
Breu
 Jörg d. Ä. 149, 151
 Jörg d. J. 151
Burchard von Ursberg 106
Burgkmair, Hans d. J. 151
- Capreolus, Johannes 5, 6, 7
Caxton, William 85, 104
Celtis, Konrad 110
Christine de Pisan 59, 85
Clemens VII., Papst 293
Cordt von Hagen 162
Crinito, Pietro 264
Crotus Rubianus 250, 251, 253, 256, 257, 259, 261, 266
Cudworth, Ralph X, 267, 276, 277, 278, 279
- Dacher, Gebhard 83
Dalberg, Johann, Bf. 291
Demer, Jörg 149
Descartes 28
Detmar von Lübeck 161, 165
Dietrich Kolde von Osnabrück 223, 226, 227, 229, 230, 234, 238, 245
Dietrich von Freiberg 175
Donatus 109
Don Gaspare degli Ubaldini 79
Döring
 Christian 212, 213
 Steffen 166
Dukas, Michael 88
Durandus, Wilhelm 76, 209, 215
- Eberbach, Peter (*Petreibus*) 251, 260, 303
Eckhart von Hochheim *siehe* Meister Eckhart
Edward III. von England, Kg. 73
Egidio da Viterbo 293, 294, 302
Eike von Repgow 113, 114, 116, 118, 124, 127
Elija del Medigo 288, 298
Elisabeth I. von England, Kg.in 104
Emerich, Johann 108
Engelhus, Dietrich 225, 226

Ensinger

Matthäus 32, 35

Moritz 35

Ulrich 31, 35

Erasmus von Rotterdam 292

Erwin von Steinbach 32, 33

Everd von Berkhusen 145

Faust von Aschaffenburg

Johann Friedrich d. Ä. 167, 168

Johann Friedrich d. J. 167

Maximilian 167

Fiamma, Galvano 70

Fichet, Guillaume 97

Ficino, Marsilio X, 255, 267, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 276, 277, 278, 279, 307, 311

Florian Waldauf von Waldenstein 102, 103, 104

Frank, Johannes 149

Frederigo Gomez de Lisboa 299

Friedrich III., Kg. und Ks. 299

Fugger, Hieronymus 133, 146, 149, 152, 154

Fust, Johannes 93

Galatinus, Petrus 294, 295, 303, 304

Gasser, Achilles Pirmin 149

Georgius Benignus 302

Georg Philipp Friedrich von Hardenberg

(Novalis) 267, 276Gerson, Jean 196, 200, 217, 220, 223, 225, 227,
229, 230, 232, 233, 239, 244

Ghislin des Busbecq 80

Ghotan, Bartholomäus 102

Gibbon, Edward 89

Gierlach *siehe* Meister Gierlach

Gikatilla, Joseph 290, 291, 292, 293, 298, 305

Giordano da Pisa 63

Giovanni da San Gimignano 65

Giovio, Paolo 252

Giunta, Lucantonio 108

Giustiniani, Agostino 294, 295

Golein, Jean 76

Graecus, Marcus 82

Grimani, Domenico 293, 302

Groote, Geert 199

Gruneweg, Martin 145

Guicciardini, Lodovico 76

Gutenberg, Johannes 93, 94, 95, 96, 97, 99,
102, 104, 110, 218

Guy de Chauliac 65

Gyseke, Bernd 161

Hadewijch 173

Hainzelmann, Ludwig 149

ha-Levi, Jehuda 290

Hammer, Hans 29, 30, 33

Hans von Nussdorf 35

Hartmann II. Burggraf von Kirchheim 256, 265

Hauser, Gregor 35

Heinrich *siehe* Meister Heinrich

Heinrich VIII. von England, Kg. 151

Heinrich von Virneburg, Erzb. 174

Helmold von Bosau 165

Helvis von Braunschweig-Grubenhagen, Kg.in
34

Hensel, Peter 162

Herbrot, Jakob 151

Heymericus de Campo 17, 18, 26

Holzschuher, Lazarus 94

Hoogstraeten, Jakob 295, 304, 314, 315

Hugo von St. Cher 65

Hugo von St. Viktor 4, 105

Huizinga, Johan 59

Humbertus de Romanis 25, 26, 106

Hummelberger, Michael 303

Iamblichos von Chalkis 274

Ibn Esra, Abraham 290

Innozenz VIII., Papst 301

Ismail I., Schah 90

Jacobi, Johannes 107, 109

Jacobus de Voragine 109

Jäger, Clemens 134, 141, 144, 145, 148, 149, 150,
151, 152

Jakob de Paradiso 200

Jakob I. von Zypern, Kg. 34

Jakob Twinger von Königshofen 150

Janibal, Wentzel 162

Jan van der Straet (*Stradanus*) 61

Jan van Eyck 67

Jan van Leeuwen 198, 199

Jan van Ruusbroec 198

Jean de Bueil 86

Johann II. Graf von Henneberg-Schleusingen
256

Johannes de Indagine 200

Johannes Hiltalingen von Basel 200

- Johannes Jäger *siehe* Crotus Rubianus
 Johannes von Paltz 201, 227, 232
 Jordan von Quedlinburg 200
 Josten, Marij 210
 Juan de Carvajal 93
 Juraj Dragišić *siehe* Georgius Benignus
- Kachelofen, Konrad 184
 Kammermeister, Sebastian 94
 Kant, Immanuel 172
 Karl IV., Kg. und Ks. 33, 47
 Karl V., Kg. und Ks. 73, 76, 78, 146, 147, 151, 157, 294, 312
 Karl V. von Frankreich, Kg. 73
 Karl VI. von Frankreich, Kg. 74
 Karl VII. von Frankreich, Kg. 74
 Knost, Cordt 161
 Koberger, Anton 102
 Koch, Simon 227, 228
 Kock, Reimar 129, 130, 133, 156, 166
 Kölderer, Georg 140, 149
 Konrad Muth *siehe* Mutianus Rufus
 Konrad von Klotten 79
 Konstantin XI., byzant. Ks. 88
 Korner, Hermann 161, 165
 Krantz, Albert 160
 Kritoboulos, Michael 88
 Küchlin 148
- Langenmantel, Matthäus 149, 152
 Lang, Johannes 212
 Leeu, Gerard 99, 100, 101
 Leonardo da Vinci 31
 Leo X., Papst 292, 315
 Levita, Elias 287
 Loans, Jakob ben Jehiel 299
 Lorenzo de' Medici 269, 302
 Lubbe, Jacob 145
 Ludwig der Bayer, Kg. und Ks. 83
 Luigi von Aragón 76
 Luther, Martin 102, 115, 173, 184, 185, 194, 200, 201, 212, 213, 218
- Maimonides, Moses 290, 291, 292, 312
 Mair, Paul Hektor 149, 151
 Mantovano, Baptista 264
 Margoloth, Jakob 288
 Maringhi, Francesco 68
 Marquard von Lindau 192, 193, 194, 195
- Marsilius von Inghen 22
 Marta *siehe* Schwester Marta
 Martini, Raimundus 298, 303, 304
 Matthias Corvinus, Kg. von Ungarn und (Gegen) König von Böhmen 29
 Matthias von Arras 33
 Maximilian I., Kg. und Ks. 146, 149, 150
 Mechthild von Magdeburg 173
 Meister Eckhart IX, 19, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 202
 Meister Gierlach 33
 Meister Heinrich 33
 Meisterlin, Sigismund 148, 149
 Meister Simon 33
 Meister Swaelbl 79
 Melanchthon, Philipp 289, 299, 300
 Merlin, Pierre 73
 Merswin, Rulman 193
 Michael von Savoyen 31, 33
 Mithridates, Flavius 291, 297, 298
 Mohammed II., Sultan 80
 Moller vom Hirsch
 Joachim d. Ä. 155, 156, 158
 Joachim, d. J. 155, 156
 Moses ben Nachman (*Nachmanides*) 289
 Mosheim, Johann Lorenz X, 267, 269, 277, 279
 Müllich
 Hektor 139, 149, 152
 Jörg 148
 Münster, Sebastian 130, 133
 Münzinger, Hans 223
 Murad II., Sultan 88
 Mutianus Rufus X, 247, 249, 250, 251, 254, 260
- Niesenberger, Hans 30, 31
 Nikolaus von Dinkelsbühl 223
 Nikolaus von Kues (*Cusanus*) 67, 174, 200
 Nikolaus von Landau 178, 189, 191, 194
 Nikolaus von Lyra 190, 191
 Nikolaus von Rouen 65
- Ohnesorge, Johann 106
 Olaf Magnus, Bf. 77
 Otmar, Hans 173, 184
 Otto Truchsess von Waldburg 151
 Otto von Braunschweig-Lüneburg, Hzg. 157

- Pannonius, Janus, Bf. 77
- Parler
 Heinrich 31, 33
 Peter 32
 Wenzel 31, 33
- Paulus de Heredia 294, 303, 304
- Paulus von Burgos 306
- Pausanias 270, 272, 273, 274, 275
- Peter von Argun 148
- Petrarca, Francesco 63, 66, 71, 73, 90, 103, 248, 258
- Petri, Adam 184
- Peuger, Lienhart 196, 197, 202
- Peuntner, Thomas 222, 225
- Peutinger, Konrad 149, 150
- Philipp II. von Spanien, Kg. 151
- Piccolomini, Enea Silvio 93, 94
- Pico della Mirandola
 Gianfrancesco 301, 302
 Giovanni 281, 282, 288, 289, 295, 297, 298, 300, 312, 313
- Pierre de Ste. Beate 73
- Pirckheimer
 Caritas 214
 Georg 214
 Willibald 214
- Platon 10, 11, 12, 22, 26, 269, 271, 272, 273
- Plinius 61, 77
- Plotin 271, 275
- Plutarch 272
- Poliziano, Angelo 264, 293
- Polydor Vergil 61
- Pomponazzi, Pietro 299, 312
- Pontano, Giovanni 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266
- Porète, Marguerite 173
- Priscian 288
- Protagoras 10, 11
- Pseudo-Dionysius Areopagita 200
- Rabelais, François 281
- Ratdolt, Erhard 104
- Recanati, Menachem 289, 292
- Reckmann, Hans 166, 168
- Rehbein, Heinrich 166
- Rem
 Lukas 152
 Wilhelm 149
- Reuchlin, Johannes 259, 260, 261, 262, 263, 264, 281, 282, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315
- Rheder, Matthias 162
- Ricci, Girolamo 305
- Richard von Deidesheim 32
- Richenthal, Ulrich 150
- Ricius, Paulus 282, 291, 292, 295, 297, 298, 301, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313
- Rinaldo da Villamagna 84
- Rode, Johannes 165
- Rolevinck, Werner 97
- Rutger van Keulen 33
- Rynmann, Johann 184
- Sabellico, Marcantonio 264
- Schedel, Hartmann 94, 110
- Schöffner, Peter 93
- Schreiber, Ursula 212
- Schreyer, Sebald 94
- Schütz, Katharina 214
- Schwarz
 Berthold 91
 Matthäus 152
- Schwester Marta 210
- Scotus, Johannes Duns 4, 5, 6, 7
- Seitenböck, Anna 210
- Selim I., Sultan 90
- Sender, Clemens 149
- Ser Nicolo Michelozzi 68
- Seuse, Heinrich 172, 174, 175, 196
- Sforno, Obadiah ben Jakob 299
- Sforza, Galeazzo Maria, Hzg. von Mailand 75
- Simon *siehe* Meister Simon
- Siedler, Georg 149
- Sorg, Anton 150
- Spalatin, Georg 213, 250
- Spinning, Laurenz 29
- Spinoza 28
- Stagl, Elsbeth 137
- Staupitz, Johannes 201, 212, 213
- Steinmetz, Johannes (*Latomus*) 167
- Stricher, Balthasar 39
- Swaelbl *siehe* Meister Swaelbl

- Tartaretus, Petrus 5, 6
 Tauler, Johannes V, 103, 172, 173, 175, 176, 184,
 193, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
 214, 215, 216
 Thomas von Aquin 2, 3, 5, 6, 11, 16, 27, 312
 Thomas von Erfurt 187
 Tirol, Hans 151
 Tommaso da Modena 65
 Tortelli, Giovanni 61, 67, 90
 Tratziger, Adam 162
 Trutfetter, Jodocus 254

 Ubertinos da Casale 106
 Urban, Heinrich 251, 252, 254, 259, 260, 263
 Uzun Hasan 90

 Valla, Lorenzo 61, 89, 258
 Vasari, Giorgio 61
 Villard de Honnecourt 33
 Vinzenz von Aggsbach 200
 Visconti
 Azzo 70, 73
 Gian Galeazzo, Hzg. von Mailand 31

 Vivian, Mathieu 109
 Vladislav II. von Böhmen und Ungarn, Kg. 30
 Vogtherr, Heinrich d. J. 151

 Wagner, Jakob 149, 152
 Wahraus, Erhard 148
 Waleys, Thomas 65, 66
 Walter de Milimete 83
 Walther
 Hieronymus 145
 Marx 149, 152
 Weiditz, Christoph 151
 Welsler, Markus 146, 149, 150, 152, 154
 Wenzel von Luxemburg, Kg. 31
 Wilhelm von Sens 33
 Wilhelm von Tocco 3
 William von Ockham 192
 Wimpfeling, Jakob 110
 Wirt, Caspar 300, 302
 Wolgemut, Michael 94
 Wullenwever, Jürgen 166

 Zink, Burkard 148, 152

Orte

- Alexandria 29
 Algeciras 87
 Amsterdam 66, 93, 198, 210, 257
 Angers 73
 Antwerpen 100, 107, 154
 Aragon 73, 294
 Augsburg IX, 79, 99, 106, 107, 129, 131, 132,
 133, 134, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
 150, 151, 152, 162, 163, 165, 168, 169, 173,
 202, 205, 225, 291, 292, 312, 313
 Avignon 33, 48, 73, 171, 192
- Basel 5, 31, 32, 35, 44, 48, 49, 56, 57, 80, 99,
 104, 130, 147, 184, 200, 205, 249, 252
 Universität 39, 42, 48, 56
 Beauté-sur-Marne 73
 Bern 32, 35, 63, 132, 139, 158, 164
 Bibbiena 65
 Blois 74
 Bologna 40, 41, 44, 47, 53, 65, 70, 299
 Universität 40, 41, 44, 53
 Bozzolo 75
 Braunschweig 34, 85, 139, 157, 158, 161, 171
 Breslau 74, 79, 84, 114, 119, 135, 252
 Brüssel 79
 Budapest 29, 30
 Burgos 34, 306
- Caen 48
 Cambridge 14, 16, 40, 61, 63, 64, 70, 81, 82,
 88, 90, 97, 248, 255, 269, 271, 276, 277,
 279, 281, 297
 Canneto 75
 Canterbury 33, 221
 Celle 157, 158
 Chartres 33
 Città di Castello 79
- Danzig 145
 Delft 73
 Delsberg 35
 Deventer 79, 199, 207
 Diest 18
 Dôle 39, 48
 Universität 39
 Dornheim 250, 261
- Erdirne (Adrianopel) 68
 Erfurt 38, 42, 48, 49, 55, 58, 122, 171, 172, 176,
 177, 185, 186, 187, 200, 212, 250, 251, 252,
 254, 256, 260
 Universität 39, 49, 263
 Erkelenz 78
- Famagusta 34
 Ferrara 40, 75
 Florenz 40, 63, 64, 65, 67, 68, 84, 249, 264,
 270, 281, 282, 288, 293, 295, 298, 299,
 301, 302
 Fossadalbero 75
 Frankfurt am Main 35, 129, 135, 144, 154, 156,
 158, 164, 166, 167, 283, 284, 285, 290,
 291, 297
 Frankfurt an der Oder
 Universität 39
 Freiburg im Breisgau
 Universität 38, 39, 47
 Fulda 251, 256, 257
- Gent 85, 210
 Glasgow
 Universität 39
 Goito 75
 Gotha 147, 161, 250, 254, 260
 Göttingen 2, VII, 40, 48, 87, 97, 113, 126, 129,
 134, 136, 141, 149, 152, 161, 178, 208, 221,
 225, 232, 247, 250, 260, 288
 Granada 86
 Graz 30, 31, 45, 89, 113, 116, 217, 218
 Greifswald
 Universität 39
- Hamburg IX, 14, 15, 23, 61, 67, 93, 114, 129, 131,
 135, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169,
 205, 223, 226, 230, 248, 269
 Hannover 113, 135, 145, 146, 158, 208
 Harburg 157, 158
 Heidelberg V, 28, 38, 168, 220, 221, 289
 Universität 39
- Ingolstadt 38, 47
 Universität 38, 39, 47

- Isola Dovarese 75
 Istanbul (Konstantinopel) 80
- Jena 42, 48, 212, 284
 Universität 39
- Kampen 33
 Kaschau 30, 34
 King's Langley 73
 Köln 31, 33, 34, 38, 45, 46, 47, 54, 94, 107, 130,
 131, 133, 135, 138, 139, 144, 146, 149, 154,
 155, 165, 166, 168, 171, 174, 176, 178, 183,
 210, 217, 218, 221, 225, 227, 230, 250, 254,
 257, 315
 Universität 39, 47
- Königsberg
 Universität 39
- Kopenhagen 90
 Universität 39
- Krakau
 Universität 39, 44
- Leipzig 38, 48, 49, 72, 80, 107, 117, 145, 147,
 202, 205, 212, 213, 224, 225, 227, 252, 282,
 289, 294, 303
 Universität 39
- Lille 19, 87
- Linköping 33
- Lissabon 107
- London 65, 66, 67, 73, 80, 82, 85, 88, 89, 90,
 96, 107, 218, 249, 286, 295, 297
- Löwen 37, 48, 134, 208, 250
 Universität 39
- Lübeck 102, 107, 129, 130, 131, 139, 145, 146,
 149, 153, 161, 165, 166, 169, 225, 228, 229
- Lucca 74
- Lund 35, 207
- Lüttich 34
- Luzern 31, 151
- Lyon 64, 65, 74, 107, 249
- Magdeburg 113, 114, 139, 163, 166, 173, 227
- Mailand 30, 31, 67, 71, 75, 89, 309
- Mainz 37, 95, 139, 161, 186, 197, 218, 315
 Universität 40
- Mantua 75
- Marburg 48, 154
 Universität 39
- Marcaria 75
- Meersburg 83
- Melk 196, 197, 202
- Melun 73
- Metz 34
- Montargis 73
- Montpellier 43
 Universität 43
- Moskau 72
- München 30, 32, 37, 38, 46, 62, 69, 72, 79, 80,
 91, 95, 98, 104, 108, 131, 142, 149, 154,
 163, 176, 193, 195, 200, 210, 211, 217, 218,
 219, 220, 225, 228, 232, 248, 255, 267, 284
- Murano 64
- Neapel 249, 251, 252, 255, 257, 264, 303, 313
- New York 9, 60, 64, 80, 90, 93, 94, 99, 150,
 158, 189, 193, 200, 217, 227, 235, 240, 282,
 288, 289, 290, 291, 297
- Nîmes 74
- Novara 75
- Noyon 73
- Nürnberg 79, 94, 102, 107, 132, 134, 142, 144,
 145, 146, 169, 182, 207, 208, 209, 214, 221,
 305
- Oggelsbeuren 214
- Oppenheim 29
- Orihuela 87
- Orléans 32, 41, 86, 109
- Orvieto 79
- Otterberg 189
- Oxford 14, 27, 34, 40, 67, 83, 84, 86, 93, 97, 99,
 142, 282, 313
- Paderborn 35, 219
- Padua 40, 47, 65, 253, 293
- Paris 11, 16, 19, 21, 32, 42, 44, 45, 46, 71, 73,
 74, 75, 76, 77, 79, 84, 85, 86, 97, 100, 101,
 103, 107, 143, 145, 171, 174, 197, 202, 218,
 254, 281, 293, 301, 313
 Universität 40, 41, 42, 44, 171, 174, 175,
 202
- Passau 31
- Pavia 40, 75, 292, 301
- Pera 68
- Perpignan 73
- Perugia 43
 Universität 40, 43
- Pforzheim 208, 287, 289, 296

- Piemont 74
 Pisa 63, 74
 Poitiers 74
 Prag 30, 31, 33, 36, 39, 44, 45, 46, 47, 52
 Universität 44, 45, 47

 Queenborough 73
 Quistello 75

 Rastede 116
 Ravensburg 31
 Rebdorf 198, 199
 Regensburg 17, 31, 32, 34, 47, 144, 145, 152,
 156, 157, 175
 Reims 33
 Reutlingen 104
 Rom 6, 11, 12, 26, 40, 43, 45, 64, 77, 84, 87, 97,
 104, 199, 251, 253, 254, 257, 258, 263, 293,
 299, 301, 303
 Rostock 107, 229
 Universität 39

 's-Hertogenbosch 34
 San Gimignano 65, 74
 Santiago de Compostella 72
 Schamhaupten 214
 Schlettstadt 31
 Schweidnitz 74, 79
 Sens 33, 73
 Sheen 73
 Siena 64, 79
 Sillein 125
 Soest 87
 Speyer 35, 110
 St. Andrews 221
 Universität 39
 St. Florian 185
 St. Quentin 79
 Straßburg 30, 31, 32, 34, 110, 144, 150, 207,
 208, 250, 306

 Tarifa 87
 Tegernsee 197, 200
 Thann 31
 Toulouse 87
 Treviso 65, 66, 71

 Trient 315
 Trier 185
 Universität 40
 Troppau 79
 Troyes 30, 33
 Tübingen 4, 38, 39, 43, 49, 61, 96, 113, 118, 141,
 148, 174, 175, 178, 189, 195, 196, 203, 205,
 213, 217, 218, 219, 222, 230, 232, 259, 272,
 281, 282, 284, 293, 311
 Universität 38, 39
 Tulln 79
 Turin 2, 87, 290, 297, 298, 312

 Ulm 31, 32, 34
 Uppsala 77
 Universität 39
 Utrecht 34, 77, 79, 144

 Vadstena 105
 Varna 88
 Venedig 9, 22, 63, 64, 68, 79, 80, 90, 108, 249,
 255, 264
 Villanterio 75
 Vincennes 73
 Volta 75

 Waiblingen 39
 Werl 145, 219
 Westminster 33, 73, 104
 Wien 29, 30, 32, 34, 41, 45, 49, 65, 131, 149,
 153, 154, 155, 165, 166, 168
 Universität 39, 45
 Wiener Neustadt 93
 Windsor 73
 Wittenberg 48, 212, 213, 214, 249
 Universität 39
 Wolfenbüttel 29, 30, 226
 Würzburg 87, 206, 208, 209
 Universität 40

 York 33

 Zürich 39, 79, 87, 91, 140, 141, 175, 234
 Zweibrücken 104
 Zwettl 30

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen Neue Folge

Wer kauft Liebesgötter? Metastasen eines Motivs

Dietrich Gerhardt, Berlin/New York 2008
ISBN 978-3-11-020291-5, AdW. Neue Folge 1

*Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen
von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.*

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/New York 2008
ISBN 978-3-11-020223-6, AdW. Neue Folge 2

Gesetzgebung, Menschenbild und Sozialmodell im Familien- und Sozialrecht

Hrsg. von Okko Behrends und Eva Schumann, Berlin/New York 2008
ISBN 978-3-11-020777-4, AdW. Neue Folge 3

*Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit
I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann, Berlin/New York
2009
ISBN 978-3-11-021352-2, AdW. Neue Folge 4

Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia

Hrsg. von Klaus Herbers und Jochen Johrendt, Berlin/New York 2009
ISBN 978-3-11-021467-3, AdW. Neue Folge 5

Die Grundlagen der slowenischen Kultur

Hrsg. von France Bernik und Reinhard Lauer, Berlin/New York 2010
ISBN 978-3-11-022076-6, AdW. Neue Folge 6

Studien zur Philologie und zur Musikwissenschaft

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2009.
ISBN 978-3-11-021763-6, AdW. Neue Folge 7

*Perspektiven der Modernisierung. Die Pariser Weltausstellung, die Arbeiterbewegung, das koloniale
China in europäischen und amerikanischen Kulturzeitschriften um 1900*

Hrsg. von Ulrich Mölk und Heinrich Detering, in Zusammenarb. mit Christoph Jürgensen, Berlin/New
York 2010
ISBN 978-3-11-023425-1, AdW. Neue Folge 8

*Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat. 15. Symposion der Kommission: „Die Funktion des
Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/New York 2010
ISBN 978-3-11-023477-0, AdW. Neue Folge 9

Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2011
ISBN 978-3-11-025175-3, AdW. Neue Folge 10

Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa

Hrsg. von Klaus Herbers und Ingo Fleisch, Berlin/New York 2011
ISBN 978-3-11-025370-2, AdW. Neue Folge 11

Erinnerungskultur in Südosteuropa

Hrsg. von Reinhard Lauer, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-025304-7, AdW. Neue Folge 12

Old Avestan Syntax and Stylistics

Martin West, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-025308-5, AdW. Neue Folge 13

Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen

Hrsg. von Konrad Cramer und Christian Beyer, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-026060-1, AdW. Neue Folge 14

Kleinüberlieferungen mehrstimmiger Musik vor 1550 in deutschem Sprachgebiet. Neue Quellen des Spätmittelalters aus Deutschland und der Schweiz

Martin Staehelin, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-026138-7, AdW. Neue Folge 15

Carl Friedrich Gauß und Russland. Sein Briefwechsel mit in Russland wirkenden Wissenschaftlern

Karin Reich und Elena Roussanova, unter Mitwirkung von Werner Lehfeldt, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-025306-1, AdW. Neue Folge 16

Der östliche Manichäismus – Gattungs- und Werksgeschichte. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010

Hrsg. von Zekine Özertural und Jens Wilkens, Berlin/Boston 2011
ISBN 978-3-11-026137-0, AdW. Neue Folge 17

Studien zu Geschichte, Theologie und Wissenschaftsgeschichte

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/Boston 2012
ISBN 978-3-11-028513-0, AdW. Neue Folge 18

Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit.

II. Kulturelle Konkretionen (Literatur, Mythographie, Wissenschaft und Kunst)

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028519-2, AdW. Neue Folge 4/2

Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/Boston 2012
ISBN 978-3-11-028514-7, AdW. Neue Folge 19

Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel zwischen Willi Bang(-Kaup) und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914

Michael Knüppel und Aloïs van Tongerloo, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028517-8, AdW. Neue Folge 20

Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon

Hrsg. von Michael Meier-Brügger, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028518-5, AdW. Neue Folge 21

Die Göttinger Septuaginta. Ein editorisches Jahrhundertprojekt

Hrsg. von Reinhard G. Kratz und Bernhard Neuschäfer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-028330-3, AdW. Neue Folge 22

Geld, Handel, Wirtschaft. Höchste Gerichte im Alten Reich als Spruchkörper und Institution

Hrsg. von Wolfgang Sellert, Anja Amend-Traut und Albrecht Cordes, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-026136-3, AdW. Neue Folge 23

Osmanen und Islam in Südosteuropa

Hrsg. von Reinhard Lauer und Hans Georg Majer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-025133-3, AdW. Neue Folge 24

Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten – delegierte Richter – Grenzen

Hrsg. von Klaus Herbers, Fernando López Alsina und Frank Engel, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030463-3, AdW. Neue Folge 25

Von Outremer bis Flandern. Miscellanea zur Gallia Pontificia und zur Diplomatie

Hrsg. von Klaus Herbers und Waldemar Könighaus, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030466-4, AdW. Neue Folge 26

Ist die sogenannte Mozartsche Bläserkonzertante KV 297b/Anh. I,9 echt?

Martin Staehelin, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030464-0, AdW. Neue Folge 27

Die Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Teil 1

Hrsg. von Christian Starck und Kurt Schönhammer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-030467-1, AdW. Neue Folge 28

Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten

Hrsg. von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-026399-2, AdW. Neue Folge 29

Das erziehende Gesetz. 16. Symposium der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-027728-9, AdW. Neue Folge 30

Christian Gottlob Heyne. Werk und Leistung nach zweihundert Jahren

Hrsg. von Balbina Bäßler und Heinz-Günther Nesselrath, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-034469-1, AdW. Neue Folge 32

„ins undeutsche gebracht“: Sprachgebrauch und Übersetzungsverfahren im altpreußischen „Kleinen Katechismus“

Pietro U. Dini, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-034789, AdW, Neue Folge 33

Albert von le Coq (1860-1930). Der Erwecker Manis im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909-1914

Michael Knüppel und Aloïs van Tongerloo, Berlin/Boston 2014

ISBN 978-3-11-034790-6, AdW, Neue Folge 34

Carl Friedrich Gauß und Christopher Hansteen. Der Briefwechsel beider Gelehrten im historischen Kontext

Karin Reich und Elena Roussanova, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-034791-3, AdW, Neue Folge 35

Alexander der Große und die „Freiheit der Hellenen“. Studien zu der antiken historiographischen Überlieferung und den Inschriften der Alexander-Ära

Gustav Adolf Lehmann, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-040552-1, AdW, Neue Folge 36

„Über die Alpen und über den Rhein ...“ Beiträge zu den Anfängen und zum Verlauf der römischen Expansion nach Mitteleuropa

Hrsg. von Gustav Adolf Lehmann und Rainer Wiegels, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-035447-8, AdW, Neue Folge 37

Hierarchie, Kooperation und Integration im Europäischen Rechtsraum. 17. Symposion der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-041000-6, AdW, Neue Folge 38

Gottfried Ernst Groddeck und seine Korrespondenten

Hans Rothe, Berlin/Boston 2015

ISBN 978-3-11-040658-0, AdW, Neue Folge 39

Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung am Übergang zur Neuzeit, Band 1: Paradigmen personaler Identität

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Burkhard Hasebrink und Frank Rexroth

Berlin/Boston 2016

ISBN 978-3-11-049698-7, AdW, Neue Folge 41/1

Lesendes Bewusstsein. Untersuchungen zur philosophischen Grundlage der Literaturwissenschaft

Horst Jürgen Gerigk

Berlin/Boston 2016

ISBN 978-3-11-051560-2, AdW, Neue Folge 42

Justiz und Verfahren im Wandel der Zeit. Gelehrte Literatur, gerichtliche Praxis und bildliche Symbolik

Hrsg. von Eva Schumann

Berlin/Boston 2017

ISBN 978-3-11-052831-2, AdW, Neue Folge 44

Lotharingen und das Papsttum im Früh- und Hochmittelalter

Hrsg. von Klaus Herbers und Harald Müller

Berlin/Boston 2017

ISBN 978-3-11-055051-1, AdW, Neue Folge 45

Die Kreuzfahrerherrschaften von Maraclea und Nephin

Hans Eberhard Mayer

Berlin/Boston 2018

ISBN 978-3-11-058021-1, AdW, Neue Folge 46

Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 11./12. März 2015

Hrsg. v. Zekine Özertural und Gökhan Şilfeler

Berlin/Boston 2018

ISBN 978-3-11-059145-3, AdW, Neue Folge 47

