



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„...denn das wir sin gantzlich vergessint“:

Das St. Katharinentaler Schwesternbuch als kollektives Erinnerungsmedium

verfasst von / submitted by

Mag. theol. Simone M. Lassnig

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 043 333

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Evangelische Religion UF Deutsch

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller

Danksagung

Ich möchte meinen Eltern danken, ohne die ich nicht dort wäre, wo ich bin.

Des Weiteren danke ich meinen Freunden und Freundinnen für ihren Rat und guten Zuspruch während meines Studiums.

Ein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Johannes Keller für die erstklassige Betreuung meiner Arbeit und die zahlreichen interessanten Gespräche und Anregungen.

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG.....	7
2	DIE „SCHWESTERNBÜCHER“ – EIN EIGENES GENRE?	9
3	DAS KATHARINENTALER SCHWESTERNBUCH.....	16
3.1	Das Kloster	16
3.2	Das Schwesternbuch.....	18
3.2.1	Handschriften	18
3.2.2	Grundcorpus und Erweiterungsgut	20
4	EINZELANALYSE AUSGEWÄHLTER VITEN	22
4.1	Vita 33: Elsbeth von Stoffeln	22
4.2	Vita 40: Elsbeth Hainburgin	43
4.3	Vita 41: Anne von Ramschwag	57
4.4	Vita 1: Williburg von Hünikon.....	75
4.5	Vita 2: Adelheid von Spiegelberg	76
4.6	Vita 10: Adelheid von Schollenberg	78
4.7	Vita 23: Anne von Konstanz	78
4.8	Vita 44: Adelheid die Huterin	80
4.9	Vita 28: Hilti Brümsin	82
5	STRUKTUR UND AUFBAU	85
6	ERZÄHLINSTANZ.....	87
7	THEMEN UND MOTIVE	92
7.1	Gemeinschaft / Dienst am Konvent / Gehorsam	92
7.2	Imitatio Christi / Leid / Sündhaftigkeit.....	94
7.3	Auserwähltheit.....	95
7.4	Eucharistie	97
7.5	Lichtmetaphorik.....	98
7.6	Das Bild als Ort ber Gottesbegegnung	100
8	SCHREIBSTRATEGIEN	102
9	KONZEPT	111
10	RESÜMEE.....	115
11	LITERATURVERZEICHNIS	117
12	ANHANG.....	123

1 Einleitung

Im 14. Jahrhundert entstanden im süddeutschen Raum hinter Klostermauern eine Reihe interessanter Werke. Es handelt sich dabei um eine Art „Konventschronik“. Die Urheber sind jedoch nicht wie üblicherweise anzunehmen Mönche, sondern Nonnen. Hier schreiben also Frauen für und von sich selbst. Die Klöster gehören dem Dominikanerorden an und sind teilweise aus frommen Beginengemeinschaften entstanden. Acht der neun „Schwesternbücher“ sind in Deutsch abgefasst.

Leider sind die meisten von ihnen nicht oder nur teilweise kritisch ediert. Bei vielen liegen bislang nur Editionen aus dem 19. Jahrhundert vor. Textkritische Ausgaben befinden sich derzeit noch in Bearbeitung.¹

Vorliegende Arbeit befasst sich daher mit einem Werk, das in einer sehr guten textkritischen Ausgabe mit Kommentar von Ruth Meyer (1995)² vorliegt. Es handelt sich dabei um das „St. Katharintaler Schwesternbuch“, das in der Forschung auch noch unter dem Namen Diessenhofener Schwesternbuch bekannt ist.

Die sprachlichen Ähnlichkeiten und Besonderheiten der Schwesternbücher sowie deren theologische Implikationen wurden in der einschlägigen Forschungsliteratur bereits behandelt. Ich möchte daher das St. Katharintaler Schwesternbuch primär literaturwissenschaftlich betrachten.

Johanna Thali wirft die Frage nach einer durchdachten Grundkonzeption auf. Sie stellt eine solche bei den Schwesternbüchern aus Engeltal und Unterlinden fest. In Engeltal handelt es sich dabei um das selige Sterben der Schwestern, während in Unterlinden die klösterlichen Tugenden im Vordergrund stehen.³ Es gilt hierbei die verschiedenen Überlieferungsschichten und Bearbeitungen zu beachten, da das Grundkorpus der Texte weitgehend nicht mehr erhalten ist bzw. nur schwer rekonstruierbar. Verschiedene Kompositionsinteressen und Textfunktionen können sich somit überlagern. Dies lässt sich laut Thali auch beim Ötenbacher Schwesternbuch feststellen. Der Dominikaner und Ordensreformer Johannes Meyer redigierte im 15. Jahrhundert unter anderem das Ötenbacher Schwesternbuch. In dieser Version ist die Grundthematik von den klösterlichen Idealen der Armut, des Gehorsams und der

¹ Ich möchte hier auf das Projekt der Universität Trier unter Leitung von Carina Hoff verweisen, siehe <http://www.schwesternbuecher.uni-trier.de>.

² Meyer, Ruth (Hrsg.): Das »St. Katharintaler Schwesternbuch«. Untersuchung. Edition. Kommentar, Tübingen: Niemeyer 1995, in: Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Band 104.

³ Vgl. Thali, Johanna: Beten-Schreiben-Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal, Tübingen und Basel: Francke 2003, S. 232f sowie S 288f.

Leidensnachfolge bestimmt. Diese Konzeption findet sich sowohl im Schwesternbuch als auch in der vorangestellten Gründungsgeschichte des Klosters.⁴

In Anlehnung an Thali möchte ich die Frage nach einer Grundkonzeption für das St. Katharinentaler Schwesternbuch stellen. Wie funktioniert das Buch? Gibt es einen roten Faden? Lassen sich bestimmte klare Aufbauprinzipien erkennen? Welche Grundthematik bestimmt das Buch?

Des Weiteren möchte ich die Besonderheit der „schreibenden Frau(en)“ in den Blick nehmen. Hier schreibt ein „Frauen-Kollektiv“, um sich somit ein Erinnerungsmedium zu schaffen. Frauenklöster, meist in Kombination mit einem männlichen Pendant als Doppelkloster, sind nie gut belegt. Es gibt keine langfristigen Traditionen wie bei Mönchsklöstern. Sie konnten auch nicht vollkommen autark existieren. Für die Messe und Sakramente, vor allem für Beichte und Eucharistie, brauchte es immer männliche Personen. Die Schwesternbücher des 14. Jahrhunderts sind also eine Besonderheit. Es handelt sich um eine Vertextungsstrategie einer Frauengemeinschaft. Diese Gemeinschaft schafft sich so eine eigene Form der Erinnerung, ein kollektives Gedächtnis. Es wird ein Erinnerungsmedium kreiert, das bleiben und so Kontinuität und Tradition ermöglichen soll. Dieses Erinnerungsmedium markiert zugleich Sichtbarkeit nach außen. Es bedeutet eine eigene Form von Gedächtniskultur.

Sichtbar nach außen werden so auch die Erfahrungen und Erlebnisse der Schwestern. Dabei handelt es sich vielfach um „Mystik“. Hier liegt nun ein Paradox vor. Mystische Erlebnisse sind persönliche und individuelle Erfahrungen. Hier werden sie aber Ausdruck eines Kollektivs. Zugleich war es damals nicht leicht, mystische Erlebnisse zu thematisieren und aufs Papier zu bringen. Schnell konnte man den Verdacht der Ketzerei auf sich ziehen. Folgende Fragen stellen sich nun:

Wie sehen die kommunikativen Strategien aus, mit denen ein Einheitserlebnis ausgedrückt und somit in der Gemeinschaft verortet wird? Wie lassen sich mystische Erfahrungen kommunizieren, ohne die Gefahr unter den Verdacht der Häresie zu fallen? Gibt es Schreibstrategien, mit denen sich das Schwestern-Kollektiv absichert?

⁴ Vgl. Thali, Johanna: Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden. Zu den Leidthemen des »Oetenbacher Schwesternbuchs«, in: Helbling, Barbara et al. (Hrsg.): Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich, Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2002, S. 199-213, hier S. 202f.

2 Die „Schwesternbücher“ – ein eigenes Genre?

Als Schwesternbücher oder Nonnenviten werden in der Regel neun Werke bezeichnet, die im 14. Jahrhundert in dominikanischen Frauenkonventen im süddeutschen Raum entstanden sind. In der Forschungsliteratur werden manchmal nur acht solcher Bücher angeführt. Das liegt wohl daran, dass das Gotteszeller Schwesternbuch lange Zeit als Teil des Kirchberger Schwesternbuches galt und mit ihm zusammen im 19. Jahrhundert ediert wurde. S. Ringler identifizierte es erstmals als eigenständigen Teil und schrieb es dem Ulmer Kloster zu. Später wurde aber als Entstehungsort das Kloster Gotteszell bei Schwäbisch Gmünd ermittelt.⁵ Diese Zuweisung bleibt aber nach wie vor hypothetisch. Eine sichere Identifikation von Gotteszell als Entstehungsort ist nicht möglich.⁶

Acht Schwesternbücher wurden in der Volkssprache geschrieben. Nur das Schwesternbuch aus dem Kloster Unterlinden (bei Colmar) wurde in Latein abgefasst. Bei den anderen acht handelt es sich um: Engeltal (bei Nürnberg), Katharinental (bei Diessenhofen), Ötenbach (bei Zürich), Kirchberg (bei Sulz/Neckar), Gotteszell (bei Schwäbisch Gmünd), Töss (bei Winterthur), Weiler (bei Esslingen) und Adelhausen (bei Freiburg i. Breisgau). Alle Klöster liegen im süddeutschen Raum, sieben davon im alemannischen Sprachraum. Einen kurzen Überblick über Konvent und Werk bietet G. J. Lewis.⁷ Der Großteil des überlieferten Textes der Schwesternbücher liegt erst in Handschriften des 15. Jahrhunderts vor. Nur Unterlinden, die lateinische Version von Adelhausen und das Engeltaler Schwesternbuch bestehen in Handschriften aus dem 14. Jahrhundert. Somit bildet Engeltal das einzige in Deutsch verfasste Schwesternbuch, das in einer Handschrift vorliegt, die seiner Entstehungszeit am nächsten kommt.⁸

Diese Schwesternbücher spielten lange in der Forschung eine unbedeutende ja untergeordnete Rolle. Sie galten als Randerscheinung der „Frauenmystik“. Ihr literarischer Wert wurde aufgrund ihrer sprachlichen Einfachheit und ihres dürftigen mystischen Gehalts nur gering geschätzt. In den 1980er Jahren änderte sich dies. Bahnbrechend war dabei die Arbeit von S.

⁵ Vgl. Barow - Vassilevitch, Daria: Ich schwime in der gotheit als ein adeler in dem lufft! Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts, Göppingen: Kümmerle 2005, S. 247.

⁶ Vgl. Brandt, Gisela: Textsorten und Erzählstrukturen in Christine Ebners „Büchlein von der Genaden Überlast“, in: Habermann, Mechthild (Hrsg.): Textsortentypologien und Textallianzen des 13. und 14. Jahrhunderts, Berliner Sprachwissenschaftliche Studien Bd. 22, Berlin: Weidler 2011, S. 73-96, hier S. 73.

⁷ Vgl. Lewis, Gertrud Jaron: By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Women, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1996, S. 10-31.

⁸ Vgl. Brandt: Textsorten und Erzählstrukturen, S. 73.

Ringler.⁹ Ihr folgten Untersuchungen zu Theologie und Spiritualität, aber auch zu Fragen der Textgenese, Funktion und Intention der Schwesternbücher.

S. Ringler greift zum ersten Mal die Gattungsfrage auf. Er prägt den Begriff der „Viten- und Offenbarungsliteratur“, der heute noch in Gebrauch ist. Die Schwesternbücher subsumiert er darunter. Von ihnen grenzt er die einzelpersonlichen Viten auch „Gnadenleben“ oder „Gnadenviten“ ab.¹⁰ Unter Gnadenvita versteht man ausführliche Aufzeichnungen über eine bzw. von einer begnadeten Person, vorzugsweise einer Nonne. Dabei handelt es sich um eine lockere Abfolge von Fremd- und Selbstzeugnissen, Gesprächen, Briefen und Gebeten, die Gnadenerlebnisse wie Visionen und Leid thematisieren. Das gnadenreiche Leben endet schließlich mit einem seligen Tod und der Vergöttlichung der Seele.¹¹ Die Nonnenviten geben hingegen nicht das Leben einer bestimmten Schwester wieder, sondern ihre ausgeübten Tugenden und die ihr zugekommenen Gnaden. Die Person der Schwester tritt dabei hinter den geschilderten Tugenden und Gnadengaben völlig zurück.¹² Des Weiteren charakterisiert Ringler die Schwesternbücher als „praktische Mystik in Formen der Legende“.¹³

U. Peters hält fest, dass die Schwesternbücher des 14. Jahrhunderts in blühenden Konventen entstanden sind, die ausgeprägte literarische Interessen pflegten und Kontakte zu bedeutenden geistlichen und weltlichen Würdenträgern ihrer Zeit unterhielten. Diese Werke seien „Lebensberichte“ und „Unterweisungsliteratur“ in einem. Es gehe um die Verschriftlichung der „programmatischen Vorstellung einer *vita religiosa*“.¹⁴

G. J. Lewis sieht in den Schwesternbüchern ebenfalls eine Würdigung „heiliger Frauen“. Sie formieren „one body of literature“ und bilden somit „a genre of its own“. Dabei handelt es sich primär um hagiographische Werke, die historiographische und mystische Elemente enthalten.¹⁵

S. Bürkle schreibt von einer speziellen Form der Klosterhistoriographie und -hagiographie. Sie stellt fest, dass alle betreffenden Werke aus Klöstern stammen, die zum frühest möglichen Zeitpunkt in den Dominikanerorden inkorporiert wurden, nämlich 1245. Nur das Kloster Engental bildet eine Ausnahme. Es wurde als einziger der genannten Konvente 1248

⁹ Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, München: Artemis 1980 (MTU 72).

¹⁰ Vgl. Ringler: Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 3-6.

¹¹ Vgl. Peters, Ursula: Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert, in: Brinker-Gabler, Gisela (Hrsg.): Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 1, München: Beck 1988, S. 88-109, hier S. 101

¹² Vgl. Ringler: Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 358f.

¹³ Vgl. Ringler: Viten- und Offenbarungsliteratur, S. 14.

¹⁴ Vgl. Peters, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen: Niemeyer 1988, S. 192ff.

¹⁵ Vgl. Lewis: *By Women, for Women, about Women*, S. 47ff und 54.

eingegliedert. Somit gehörten diese Konvente zum Kern des Dominikanerordens. Sie waren sich dieser besonderen Tradition bewusst und schufen sich durch die „Schwesternbücher“ ein eigenes literarisches Gedächtnis.¹⁶ Vier dieser Klöstergründungen gehen auf Beginengemeinschaften zurück (Töss, Katharimental, Adelshausen, Engeltal).¹⁷

D. Barow- Vassilevitch definiert die Schwesternbücher als Sammlung über die Frömmigkeit und die Gnadenerlebnisse von Konventsschwestern. Diese Sammlung fungiere als kollektives Erinnerungsmedium und diene im Folgenden als Vorbild und Ideal für den ganzen Konvent.¹⁸

Da die Schwesternbücher traditionell der frauenmystischen Literatur zugeordnet sind, steht die Frage nach dem Geschlecht ebenfalls im Interesse der Forschung. G. J. Lewis versteht die Schwesternbücher konsequent als Literatur von Frauen für Frauen:

„Women in the sister-books talk directly about themselves, their own community, their values and attitudes, and also occasionally about the society they come from; mostly they concentrate on the God-given graces granted significantly to women as women. [...] Thirteenth- and fourteenth- centuries women *are* the subject, they *are* the authors, compilers, editors, and copyists, and they *are* the audience.“¹⁹

B. Acklin - Zimmermann hält die Nonnenviten ebenfalls für Texte, die von Frauen für Frauen geschrieben worden sind. Sie befragt die Texte auf ihre theologischen Implikationen und Denkfiguren. Sie kommt zu dem Schluss, dass sich diese in Gestalt einer narrativen Theologie entfalten. Die Autorinnen benützen dabei die ihnen zur Verfügung stehenden literarischen Formen. Ihre theologischen Denkmuster unterscheiden sich dabei nicht wesentlich von denen der etablierten Schultheologie. Nur hinsichtlich der geistigen Kommunion besteht laut Acklin - Zimmermann ein Unterschied.²⁰

Hieran knüpft J. Thali an. Die Schwesternbücher stehen in den für Dominikaner typischen literarischen Traditionen wie Legenden und Mirakelerzählungen. Zudem fußen sie auf der Vitensammlung „vitae fratrum“ des G. de Fracheto, einem Auftragswerk des Ordens. Gattungskonventionen und literarische Traditionen spielen laut Thali eine weitaus größere Rolle als Autorenschaft. Somit misst sie dem Geschlecht keine bedeutende Rolle zu. Bei der

¹⁶ Vgl. Bürkle, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen und Basel: Francke 1999, S. 318f.

¹⁷ Vgl. Lewis: By Women, for Women, about Women, S. 10-31.

¹⁸ Vgl. Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 130f.

¹⁹ Lewis: By Women, for Women, about Women, S. 56.

²⁰ Vgl. Acklin-Zimmermann, Beatrice: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1993, S. 14 und 168ff.

Gattungsfrage folgt sie Ringlers Definition der „Viten- und Offenbarungsliteratur“ jedoch ohne die Präzisierung „in Frauenklöstern“.²¹

Auch bei U. Peters und D. Barow - Vasillevitch kommt dem Geschlecht keine besondere Bedeutung zu. Eine vox feminae ist laut Peters nicht erkennbar. Es geht vielmehr um die Konzeption von religiöser Weiblichkeit, um das Bild einer mulier religiosa. Dieses Bild ist dabei in feste literarische Konventionen und traditionelle Diskurse eingebunden.²² Die Schwesternbücher bewegen sich zudem in der dominikanischen Tradition, in den üblichen und gängigen Heiligkeitsmustern und -vorstellungen. Bei diesen ist das Geschlecht quasi „austauschbar“.²³ Für Barow- Vasillevitch ist die Verfasserfrage ebenfalls relativ:

„Ich habe jetzt bewusst die weibliche Form verwendet, es können bewiesenermaßen genauso gut männliche Verfasser und Bearbeiter gewesen sein (das betrifft nicht nur die spätere Redaktion der Schwesternbücher durch Johannes Meyer in der Observanzperiode, sondern bereits die mögliche Mitwirkung der Männer im 14. Jahrhundert).“²⁴

Jedoch hält sie an anderer Stelle fest, dass die Texte der Schwesternbücher immerhin suggerieren, von Frauen für Frauen geschrieben worden zu sein. Des Weiteren spricht sie von einem mehr oder weniger integrierten weiblichen Blick in den allgemeinen Kontext der dominikanischen Lehre.²⁵

D. Barow - Vassilevitch hält ja die Mitwirkung von Männern an der Entstehung der Schwesternbücher für möglich. Dies führt unweigerlich zur Frage nach der Bedeutung und der Beteiligung der männlichen Seelsorger. Prominentestes Beispiel in der Literatur ist wohl das von Elsbeth Stagel und Heinrich Seuse. Elsbeth Stagel gilt als eine der Verfasserinnen des Tösser Schwesternbuches. Sie wird in Heinrich Seuses Vita als wichtiger Bezugspunkt und Vertrauensperson genannt. Ihr kommt eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Vita zu. Im zweiten Teil tritt sie als Dialogpartnerin Seuses auf. Dieser unterweist seine geistige Tochter in mystischen Lehrgesprächen.²⁶

U. Peters befasste sich mit der Rolle des Seelsorgers bei der Genese mystischer Texte. Neben E. Stagel und H. Seuse behandelt sie Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen sowie

²¹ Vgl. Thali: Beten- Schreiben- Lesen, S. 91f.

²² Vgl. Peters, Ursula: Frauenliteratur im Mittelalter? Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung, in: Bürkle, Susanne et al. (Hrsg.): Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Aufsätze 1973-2000, Tübingen und Basel: Francke 2004, S. 107-130, hier S. 128ff.

²³ Vgl. Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 22-26.

²⁴ Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 22.

²⁵ Vgl. Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 50 und S. 218.

²⁶ Vgl. Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften.

Christine Ebner und einen nicht eindeutig identifizierbaren Bruder. Christine Ebner gilt ebenfalls wie E. Stigel als Verfasserin eines Schwesternbuches (Engeltal). In den Texten der Schwesternbücher spielen die Seelsorger aber nur eine marginale Rolle. Peters spricht sogar von „Statisten der Gnadenhandlung“. Es gibt zwar etliche Erwähnungen, jedoch niemals in der Frage der Autorenschaft. Auch das in Erscheinung tretende schreibende „Ich“ oder „Wir“ bezieht sich immer auf eine oder mehrere Schwestern des Konvents.²⁷

S. Bürkle untersuchte die soziohistorischen Gegebenheiten der cura monialium und bietet ein differenziertes Bild. Die Seelsorge sei nicht so häufig und deckend organisiert worden, wie dies die literarischen Texte vermuten lassen. Es scheint sogar darauf geachtet worden zu sein, dass es nicht zu einem Vertrauensverhältnis zwischen Seelsorger und Schwester kommen konnte. Bürkle attestiert einen „engen Spielraum für einen intensiv persönlichen Kontakt und die für die daraus abgeleitete literarische Kooperation zwischen Beichtvater und Nonne.“²⁸

Die meisten Klöster wurden wahrscheinlich von Weltpriestern aus der engeren Umgebung versorgt. Dennoch wurden auch bekannte und angesehene Ordensmitglieder mit der Nonnenseelsorge betraut, wie zum Beispiel Meister Eckhart. Dieser wird in den Schwesternbüchern zweimal erwähnt, einmal in Ötenbach und einmal in Katharinental. Bürkle sieht hierin nicht primär den Bericht einer historischen Begebenheit, sondern vielmehr eine bewusste literarische Konstruktion. Meister Eckhart fungiert hier als theologische Autorität, als mystisch-spiritueller Bezugspunkt und prominente Legitimation.²⁹

M. E. hat Bürkle hier sicher Recht. Das heißt aber nicht, dass ein Besuch Meister Eckharts in den betreffenden Klöstern ausgeschlossen werden kann oder gar unwahrscheinlich ist. Da dieser in seiner Straßburger Zeit als Generalvikar auch für die Frauenklöster am Oberrhein zuständig war, ist seine Anwesenheit in diesen Klöstern durchaus denkbar.³⁰ Jedoch ist die Quellenlage dazu dürftig. Inwiefern Meister Eckhart die Frauenklöster seelsorgerlich betreut hat, bleibt bis dato spekulativ. Als Generalvikar war er vor allem mit Verwaltungsaufgaben befasst. Dies zeigt auch das einzige Dokument, das ihn in Verbindung mit der cura monialium bringt. Für die Belange und Anliegen der Frauenkonvente waren in erster Linie der Provinzialprior oder seine Regionalvikare zuständig. Dennoch ist es denkbar, dass Eckhart aufgrund seiner Predigtstätigkeit auch Frauenklöster besucht hat. Zwei Predigten Eckharts konnten tatsächlich Frauenkonventen zugeordnet werden (Benediktinnerinnenabtei in St.

²⁷ Vgl. Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum, S. 130ff.

²⁸ Vgl. Bürkle: Literatur im Kloster, S. 80ff.

²⁹ Vgl. Bürkle: Literatur im Kloster, S. 130f.

³⁰ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 265f.

Makkabäei und Zisterzienserinnen in Köln). Ein thematischer Schwerpunkt der Nonnenseelsorge lässt sich in seinen Predigten jedoch nicht feststellen. Meister Eckhart verstand sich wohl als ein „Leutprediger“. Im Rahmen seiner normalen Verkündigungstätigkeit hat er dann auch das ein oder andere Frauenkloster besucht.³¹

Das prominente Beispiel Seuse/Stagel zeigt, dass ein geistiger Austausch und eine literarische Kooperation zwischen Beichtvater und Schwester möglich ist. Die Bedeutung der *cura monialium* für die Schwesternbücher bleibt aufgrund der Quellenlage jedoch letztlich ungeklärt. Das Beispiel Seuse/Stagel zeigt aber auch, wie gebildet, interessiert und ebenbürtig Stagel in Erscheinung tritt. Die Frauenklöster verfügten über Bibliotheken und Skriptorien. Daher ist es gut denkbar, dass Nonnen als selbstständige literarische Produzentinnen aufgetreten sind. Dies konnte dann vermutlich auch im Sinne einer Kooperation geschehen, wie es für das Mittelalter durchaus üblich ist.³² Ob diese Kooperation männliche Seelsorger umfasst hat oder nicht, lässt sich nicht eindeutig klären. M. E. sollte aber eine bloße Zusammenarbeit der Schwestern untereinander nicht ausgeschlossen werden. Es stimmt, dass diese der Kontrolle der männlichen Seelsorger und der Priorin unterstellt waren, dennoch ist es denkbar, dass sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten als schreibendes und redigierendes Kollektiv tätig waren.³³

Nun stellt sich noch die Frage, inwieweit die Klassifizierung „mystische Literatur“ für die Schwesternbücher zutreffend ist. Die ältere Forschung teilte sie ja als eine Randerscheinung der Frauenmystik zu. Sowohl der Begriff der Mystik als auch der der Frauenmystik sind nicht eindeutig und umstritten. Unter mystischer Literatur versteht man weitgehend Literatur, die sich mit der *unio mystica*, der Vereinigung des Individuums mit Gott, befasst. Zur Geschichte der Mystik kann man darüber hinaus freilich auch Texte zählen, die nicht primär die *unio mystica* zum Inhalt haben.³⁴ Eines ist aber klar: Die Schwesternbücher lesen sich anders als Meister Eckhart, Heinrich Seuse oder Mechthild von Magdeburg und Hadewijch. Sie sind keine theologisch-spekulativen Abhandlungen oder spirituell-mystische Anleitungen. Sie sind auch keine individuellen Erfahrungsberichte und poetische Ausdrucksformen. Dennoch thematisieren sie unter anderem mystische Erfahrungen in Form von Visionen, Auditionen oder

³¹ Vgl. Sturlese, Loris: Meister Eckhart und die *cura monialium*. Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos, in: Meister Eckhart Jahrbuch 2 (2008), S. 1-16.

³² Vgl. Schiewer, Hans-Jochen: *Uslesen*. Das Weiterwirken mystischen Gedankenguts im Kontext dominikanischer Frauengemeinschaften, in: Haug, Walter / Schneider-Lastin: *Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 581-602.

³³ Vgl. dazu Schiewer, Hans-Jochen: Möglichkeiten und Grenzen schreibender Ordensfrauen im Spätmittelalter, in: Helbling, Barbara et al. (Hrsg.): *Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich*, Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2002, S. 179-188, hier S. 185ff.

³⁴ Vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, München: Beck 1990, S. 13ff.

Entrückungen. Diesen Schilderungen fehlt aber ein „persönlicher Erlebnischarakter“. Es wird nicht unmittelbar aus erster Hand berichtet, sondern immer vermittelt durch eine Schreiberin/Chronistin. Zudem gibt es keine persönlichen Ausführungen und ausführliche Deutungen. Es wird vielfach einfach, nüchtern, knapp und vor allem formelhaft erzählt. Die Erlebnisse und Erfahrungen beziehen sich hier auch immer auf das Kollektiv. Dies passt so gar nicht zu einem mystischen individuellen Geschehen.

Somit sind die Schwesternbücher mystische Literatur und auch wieder nicht. Jedenfalls gehören sie zur Geschichte der deutschen Mystik. Sie sind eine spezielle Form einer Konventschronik mit Elementen aus der Hagiographie und der Mystik. Sie dienen der Schaffung eines kollektiven Erinnerungsmediums, das gleichzeitig als kollektives Gedächtnis fungiert. Sie bewegen sich in den gängigen religiösen Vorstellungswelten und Ausdrucksmöglichkeiten ihres Ordens, in denen das Geschlecht möglicherweise keine besondere Rolle spielt wie Peters, Thali und Barow - Vassilevitch feststellen. Dennoch sind sie um Bürkles Definition der Klosterliteratur aufzugreifen „Frauenklosterliteratur“. Nonnengemeinschaften schufen in weitgehend selbstständiger Arbeit ein eigenes Erinnerungsmedium.

Dabei verweist die Forschungsliteratur auf die „vitae fratrum“ des Gerardus de Fracheto (1260) als mögliches Vorbild. Diese Konventschronik ist ein Auftragswerk des Dominikanerordens. Sie wurde 1256 durch das Generalkapitel initiiert. Diese Chronik ist eine in Latein abgefasste hagiographische Sammlung. Bislang fehlt ein umfassender Vergleich zwischen den vitae fratrum und den Schwesternbüchern. Es gibt Gemeinsamkeiten aber auch Unterschiede. Gemein ist das Anliegen, das Leben der „heiligen“ Ordensmitglieder gegen das Vergessen zu bewahren. Inhaltlich behandelt die Sammlung aber Brüder aus dem ganzen Orden, zudem wirkt die Gestaltung unpersönlicher und anekdotischer. Die Schwesternbücher thematisieren hingegen nur einen Konvent, nämlich „ihren“ eigenen. Sie behandeln des Weiteren auch spirituelle und theologische Themen. Zudem wurden acht der neun Bücher in Deutsch verfasst. Ein großer Unterschied besteht auch darin, dass die vitae fratrum ein Auftragswerk des Ordens sind. Die Schwesternbücher wurden jedoch nie vom Orden geordert oder offiziell autorisiert.³⁵

„Aus dem kulturellen Gedächtnis des Ordens bleiben sie ausgegrenzt. Zumindest aus dem Blickwinkel der von der Ordensleitung angeregten und beförderten Texte werden die Vitenkompilationen der Nonnen ganz offensichtlich nicht einmal in lateinischer Form unter diese hochoffizielle Ordensliteratur subsumiert. Die Nonnen partizipieren demnach weder an

³⁵ Vgl. Bürkle: Literatur im Kloster, S. 162ff; sowie Lewis: By Women, for Women, about Women, S. 54ff.

diesem hagiographischen Diskurs noch stimmen die Produktionsvorgaben ihrer Bücher damit überein.“³⁶

Somit sind die Schwesternbücher des 14. Jahrhunderts per se eine Besonderheit. Frauenkonvente schaffen sich hier vermutlich in Eigenregie ein eigenes Erinnerungsmedium d.h. sie setzen sich aktiv gegen das Vergessen ein. Sie schreiben sich somit aber auch in das kulturelle Gedächtnis ihres Ordens ein, indem sie sich innerhalb der ordenstypischen religiösen Vorstellungswelten bewegen und sich traditioneller literarischer Ausdrucksformen bedienen. Sie kombinieren jedoch Merkmale und Formen aus unterschiedlichen Gattungen (Hagiographie, Historiographie, Mystik) und schaffen dadurch ein eigenes Genre.

3 Das Katharintaler Schwesternbuch

3.1 Das Kloster

Das Kloster St. Katharintal zu Diessenhofen ging aus einer kleinen Beginengemeinschaft aus Winterthur hervor. Diese ließ sich vermutlich um 1230 in Diessenhofen nieder. Dort wohnten die frommen Frauen zunächst im Stadthospital, bis ihnen 1242 erlaubt wurde, das Rheinufer nahe der Stadt zu besiedeln. Die Gründungsurkunde vom 03. 03. 1242 weist als Beteiligte den Bischof von Konstanz, Heinrich von Tann, sowie die beiden Grafen von Kiburg, Hartmann den Älteren und Hartmann den Jüngeren, auf. Gefertigt und ausgestellt wurde die Urkunde im Dominikanerkloster St. Nikolaus bei Konstanz. 1245 erfolgte schließlich durch Papst Innozenz IV. die Inkorporierung der Gemeinschaft in den Dominikanerorden. Der Ort am Rheinufer erhielt den Namen St. Katharintal bei Diessenhofen. Damit wählte sich der neu entstandene Konvent die heilige Katharina als Patronin aus.³⁷

Die erste urkundlich bezeugte Priorin war Williburg von Hünikon. Ihr Name steht auch im Totenrodel des Klosters an erster Stelle. Sie stammte vermutlich aus einem adeligen Geschlecht im Raum Winterthur. Der land- und stadtsässige Adel sowie die städtischen Führungsschichten bildeten das Haupteinzugsgebiet des Klosters. Die Schwestern kamen aus politisch und wirtschaftlich einflussreichen Familien. Dadurch verfügte der Konvent über wichtige Kontakte zur Außenwelt. Die Zahl der Mitglieder war ursprünglich auf 40 beschränkt gewesen. Doch die Gemeinschaft wuchs rasch und die Zahl der Schwestern stieg auf 140 gegen Ende des 13. Jahrhunderts an. Das Kloster erlebte seine erste Blütezeit. Dies zeigt sich auch an der

³⁶ Bürkle: Literatur im Kloster, S. 170.

³⁷ Vgl. Meyer: St. Katharintaler Schwesternbuch, S. 21f; sowie Schiewer, Hans-Jochen: Literarisches Leben in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts: Das Modell St. Katharintal bei Diessenhofen, in: Eisermann, Falk et al. (Hrsg.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, Leiden/Boston: Brill 2004, S. 285-309, hier S. 286-288.

Ausstattung. Darunter befinden sich bedeutende Kunstwerke des 14. Jahrhunderts wie eine Jesus-Johannes-Gruppe von Meister Heinrich aus Konstanz.³⁸

Das Kloster gehörte im 14. Jahrhundert sicherlich zu den wichtigen und bedeutenden Frauenklöstern des Ordens. Es war vermutlich wie andere bedeutende Klöster dieser Zeit ein Zentrum der Literaturproduktion. Die Schwestern schufen in erster Linie durch Kopieren von Handschriften eine eigene Bibliothek für den Hausgebrauch. Des Weiteren ist davon auszugehen, dass viele Schwestern, die aus gut betuchten Familien stammten, auch Bücher mit ins Kloster brachten. Nicht zu vergessen ist der rege Literatúraustausch zwischen den einzelnen Konventen. Leider schweigen die Quellen über den tatsächlichen Bücherbestand, vor allem das 14. Jahrhundert ist schlecht belegt. Zudem sind viele Klöster und damit ihre Bibliotheken zerstört oder aufgelöst worden.³⁹

St. Katharinental dürfte um 1300 über eine eigne Bibliothek und ein leistungsstarkes Skriptorium verfügt haben. Es ist anzunehmen, dass dort Urkunden gefertigt wurden und bedeutende liturgische Werke wie das „Katharintaler“ und das „Nürnberger Graduale“ entstanden sind. H.-J. Schiewer hat versucht Bibliotheksbestand und Literaturproduktion anhand von erhaltenen Handschriften aus dem 14. Jahrhundert und anhand der Überlieferung und Rezeption aus dem 15. Jahrhundert zu rekonstruieren. Das Ergebnis ist eine *bibliothèque imaginaire* für das 14. Jahrhundert, die 20 Texte umfasst: „Pommersfeldener Johannes-Libellus“, dt. Apokalypse, „St. Georgener Predigten“, „Engelberger Predigten“, Heinrich Seuses „Vita“, „Ebracher Spruchsammlung“, „Geistlicher Herzen Baumgart“, Werke des David von Augsburg, Pseudo-Lentulus, Dicta-Sammlungen, „St. Katharintaler Schwesternbuch“, Predigtsammlungen, Gründungsgeschichte des Klosters, Hugo von St. Viktor „Expositio in Regulam Sanct Augustini“ dt., Konstitutionen der Dominikanerinnen dt., Perikopenbuch, Vita der hl. Cäcilia, Vita von Maria Magdalena und Martha, Vita der hl. Katharina von Alexandrien und „Sieben Bitten des Vaterunser“.⁴⁰

Es ist also anzunehmen, dass St. Katharinental zu Diessenhofen im 14. Jahrhundert ein blühendes und wohlhabendes Kloster war, das literarisch interessiert und produktiv agierte.

³⁸ Vgl. Ebd.

³⁹ Vgl. Classen, Albrecht: Spätmittelalterliche Frauenklöster im deutschsprachigen Raum als Zentren der Literaturproduktion, Kulturvermittlung und Lehre, in: Haubrichs, Wolfgang / Oster, Patricia (Hrsg.): Zwischen Herrschaft und Kunst. Fürstliche und adlige Frauen im Zeitalter Elisabeths von Nassau-Saarbrücken (14.-16. JH.), Saarbrücken: Komm. für Saarländische Geschichte und Volksforschung 2013, S. 331-348.

⁴⁰ Vgl. Schiewer: Literarisches Leben in dominikanischen Frauenklöstern, S. 285-304.

3.2 Das Schwesternbuch

Das St. Katharinaler Schwesternbuch ist im 14. Jahrhundert entstanden. Leider gibt es aus der Entstehungszeit keine erhaltene Handschrift. Die frühesten Handschriften stammen aus dem 15. Jahrhundert. Dies gilt auch für alle anderen Schwesternbücher mit Ausnahme von Engental. Die Überlieferung aus dem 15. Jahrhundert verdanken wir vor allem der Reform- und Observanzperiode des Dominikanerordens. Hier ist Johannes Meyer zu nennen, der die Schwesternbücher aus Katharinal, Töss und Ötenbach im Jahr 1454 zusammen redigierte und herausgab.⁴¹

3.2.1 Handschriften

Das St. Katharinaler Schwesternbuch wurde das erste Mal im 19. Jahrhundert von Anton Birlinger in der Zeitschrift *Alemannia* herausgegeben. 1995 erschien schließlich eine kritische Neuauflage mit Kommentar von Ruth Meyer. Sie bietet einen vollständigen Überblick über die Gesamt- und Teilüberlieferung des Textes.⁴²

Aus dem Mittelalter sind vier wesentliche Handschriften als Textzeugen erhalten:

F1 Frauenfeld, Thurgauische Kantonsbibliothek, Cod. Y74

G St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 603

N Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. 10^a

Ü Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, Ms. 22

Die Handschrift F1 wurde im 15. Jahrhundert (aufgrund des Papieralters nach 1424) geschrieben und war bis zur Auflösung des Klosters 1869 in dessen Besitz. Sie stammt also direkt aus St. Katharinal. Neben dem Schwesternbuch findet sich darin noch eine geistliche Liedsammlung aus dem 15. Jahrhundert. Diese Handschrift ist der älteste Textzeuge des Schwesternbuches überhaupt und dürfte dem Originaltext sehr nahe kommen. Sie enthält 59 Viten von Schwestern, keinen Prolog und keinen Epilog. Die erste Vita von F1 ist die der Adelheid Pfefferhartin. Da diese Vita in keiner der anderen Handschriften aus dem 15. Jahrhundert überliefert ist und sich durch Umfang und Stil von den anderen Viten in F1 unterscheidet, rechnet Meyer sie zum Erweiterungsgut. Die Redakteurin bzw. Schreiberin der Handschrift dürfte diese Vita in Ermangelung eines Prologs oder anstatt eines Prologs der Vitensammlung vorangestellt haben. Alle anderen Viten von F1 rechnet Meyer dem Grundcorpus zu.⁴³

⁴¹ Vgl. Meyer: St. Katharinaler Schwesternbuch, S. 44ff.

⁴² Vgl. Meyer: St. Katharinaler Schwesternbuch, S. 6-21.

⁴³ Vgl. Ebd; sowie S. 54-58.

Die Handschrift G besteht aus zwei Faszikeln (G1 und G2), die im 17. Jahrhundert in der Stiftsbibliothek St. Gallen mit drei anderen Texten (Tösser Schwesternbuch, 40 Myrrhenbüscheln vom Leiden Christi, Legende des hl. Ludwig von Toulouse) zusammengebunden wurden. Die beiden Faszikel dürften ursprünglich selbstständig gewesen sein. G2 ist der Hauptzeuge des Schwesternbuches, der von G1 ergänzt wird. G2 beinhaltet alle Viten von F1 (außer die der Adelheid Pfefferhartin), jedoch in einer völlig anderen Reihenfolge. Zudem sind einzelne längere Viten geteilt worden. Meyer kann kein Ordnungsprinzip erkennen, sie stellt jedoch einzelne thematische Schwerpunkte fest, wie z.B. einen Johannes-Teil in 11-14 oder Jesuskind-Erscheinungen in Teil 53-63. Jedoch enthält G2 einen Prolog und eine nicht in F1 bezeugte Vita, nämlich die der Gutta Mestin. G1 bietet die Gründungsgeschichte des Klosters und einige Viten.⁴⁴

Die Handschrift Ü wurde Ende des 15. Jahrhunderts bzw. Anfang des 16. Jahrhunderts im Kloster St. Katharina Zoffingen in Konstanz verfasst. Der Text der Handschrift Ü stimmt im Großen und Ganzen mit der Handschrift G überein. Ü dürfte daher eine Abschrift von G sein. Sie weicht nur einmal minimal vom vorhandenen Vitenbestand in G ab und zwar durch eine Episodenauslassung in der Vita der Elsbeth Hainburgerin. Ü weist auch kaum Varianten zu G auf. Die Schreiberin von Ü scheint neben G keine weitere Vorlage benützt zu haben. Ist der Text in G fehlerhaft, setzte sie geschickte Auslassungen.⁴⁵

Die Handschrift N wurde in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts im Kloster St. Katharina in Nürnberg geschrieben. Sie beinhaltet die Schwesternbücher von Töss, Katharinental und Ötenbach in der Bearbeitung von Johannes Meyer (1422-1485). Dieser war als Ordenschronist tätig und engagierte sich während der Observanzperiode als Reformierender. Er verfasste unter anderem ein Ämterbuch sowie das „Buch der Reformacio Predigerordens“. Die Ordensreform forderte ein strenges klösterliches Leben nach den Ordenskonstitutionen und der Augustinerregel. Die Rückkehr zu ursprünglichen Idealen wie Armut und Gehorsam wurde befördert. Die Herausgabe der Schwesternbücher geschah ebenfalls unter diesem Interesse. Dementsprechend veränderte Johannes Meyer den Textbestand. Er fügte von ihm selbst verfasste Texte ein, eine Vorrede und ein Nachwort. Die in G überlieferte Gründungsgeschichte stellte er an den Anfang. Dann folgt das Schwesternbuch, das sich in der Reihenfolge der Viten im Großen und Ganzen an F1 hält. Die umfangreiche Vita der Elsbeth von Villingen setzt er jedoch an den Schluss der Viten. Diese Vita findet sich nicht in F1, sondern in G. Sie enthält einen langen Tugendkatalog mit Baumallegorese. Meyer ging es vor allem darum, die

⁴⁴ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 59-65.

⁴⁵ Vgl. Ebd.

Vorbildhaftigkeit und die Tugenden der verstorbenen Schwesterngeneration zu unterstreichen. Es ging ihm um das Ideal eines klösterlichen Lebens. Dieses sollte in den Schwesternbüchern abgebildet sein. Die Lektüre der Bücher sollte in erster Linie der Ordensreform dienen. Den mystischen Abschnitten stand er skeptisch gegenüber. So warnt er in der Vorrede davor, die Visionen und Erscheinungen in den Viten für voll zu nehmen. Viele davon seien kindisch oder unglaubwürdig. Auch in der Vorrede zum „Buch der Reformacio Predigerordens“ äußert er sich kritisch und warnt vor möglichen Täuschungen. Trotzdem griff er nicht großzügig in den überlieferten Text ein, sondern bemüht sich um einen respektvollen und behutsamen Umgang. Dies dürfte an seinem historischen Interesse als Ordenschronist liegen. Viele seiner Korrekturen betreffen Lese- und Verständniserleichterungen für das 15. Jahrhundert. Manche für ihn problematische Stellen schwächt er ab oder lässt sie aus, wie z.B. eine längere Heilig-Geist-Betrachtung am Ende der Vita der Elsbeth von Stoffeln. Im Großen und Ganzen folgt die Anordnung der Viten nach der Reihenfolge in F1. Durch Vor- und Nachwort rahmt er den Text des Schwesternbuches und bemüht sich um Geschlossenheit. Die einzelnen Viten überschreibt er mit Exempel.⁴⁶

3.2.2 Grundcorpus und Erweiterungsgut

Ruth Meyer rekonstruierte anhand der Überlieferung ein mögliches Grundcorpus des Schwesternbuches. Da die Handschrift F1 der älteste erhaltene Textzeuge aus dem Kloster selbst ist, hält sie F1 für sehr originalgetreu. Die lange Vita der Adelheid Pfefferhartin, die das Schwesternbuch in F1 eröffnet, hält sie aber für sekundär. Zum einen ist die Vita in Umfang und Stil vom Großteil der Viten in F1 unterschieden, zum anderen taucht der Name der Adelheid Pfefferhartin im Totenrodel erst in Kolonne VIII auf. Alle anderen in F1 tradierten Namen stehen jedoch in den Kolonnen I bis VII. Somit datiert R. Meyer die Entstehungszeit des Schwesternbuches in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Die Vita der Adelheid Pfefferhartin sieht sie als Erweiterungsgut des Schwesternbuches, das in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts hinzugefügt worden ist. Die Originalfassung des Schwesternbuches porträtiert demnach die Gründergeneration des Konventes. Da die Voranstellung der Vita der Adelheid Pfefferhartin als Redaktion der Schreiberin von F1 gewertet wird, hält es Meyer für möglich, dass die ursprüngliche Fassung einen Prolog hatte. Der kurze Prolog, der in G überliefert ist, könnte auch dem Original vorangegangen sein, vermutet Meyer.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 65-72; sowie Thali, Johanna: Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden. Zu den Leitthemen des »Oetenbacher Schwesternbuches«, S. 202f.

⁴⁷ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 55-58.

Somit kommt sie zu folgendem Schluss: Das Grundcorpus rekonstruiert sie anhand der Handschrift F1, jedoch ohne die Vita der Adelheid Pfefferhartin, dafür mit dem a.a.O. überlieferten Prolog. Die Gründungsgeschichte des Klosters, die ebenfalls in anderen Handschriften bezeugt ist, zählt Meyer nicht zum Grundcorpus, da dieser Text auch vom Schwesternbuch unabhängig und eigenständig überliefert worden ist. Der älteste Textzeuge für die Gründungsgeschichte ist die Handschrift B (Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz). Diese Handschrift ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Kloster St. Katharinental entstanden. Sie beinhaltet die Expositio der Augustinerregel von Hugo St. Victor (dt.) sowie die Gründungsgeschichte. Allerdings sind einige Blätter verloren gegangen, sodass das Ende der Gründungsgeschichte fehlt. Die in G und N integrierte Version der Gründungsgeschichte gibt lediglich deren ersten Teil wieder.⁴⁸

Somit ergibt der Umfang des Grundcorpus 58 Viten (Nr. 1-26; 27 a-f; 28-53). Diese teilt R. Meyer aufgrund von inhaltlichen und stilistischen Kriterien in zwei Gruppen ein. Die erste Gruppe besteht aus drei umfangreichen Viten, für die Meyer eine ursprüngliche Existenz außerhalb des Schwesternbuches annimmt. Es handelt sich um die Viten der Elsbeth von Stoffeln (Nr. 33), der Elsbeth Hainburgerin (Nr. 40) und der Anne von Ramschwag (Nr. 41). Sie zeichnen sich durch einen elaborierten hypotaktischen Stil, mystischen Sprachgebrauch, lateinische Zitate und Fachbegriffen aus dem Ordensleben aus. Die restlichen Viten sind kürzer, haben einen einfachen Satzbau und eine einfache lineare Erzählform. Sie weisen einen Episodencharakter auf, die knappsten Beschreibungen beschränken sich auf den seligen Tod der jeweiligen Schwester.⁴⁹

Zum Erweiterungsgut rechnet sie die Vita der Adelheid Pfefferhartin (F1), die Vita der Elsbeth von Villingen (G, N), die Vita der Gutta Mestin (G, N), die Vita der Kathrin Brümsin (G), eine Erweiterung einer anonymen Vita von F1, Nr. 27b (G), Vorrede und Nachwort von Johannes Meyer (N) und die Gründungsgeschichte (B, G, N).⁵⁰

Ich möchte nun im Folgenden in Anlehnung an R. Meyers Ergebnisse die beiden Vitengruppen mittels close reading untersuchen. Ich werde zunächst die drei von Meyer separierten Viten einzeln analysieren. Danach werde ich stichprobenartig zum Vergleich einige der „einfacheren“ Viten auswählen. Diese Vorgehensweise entspricht einer exemplarischen Analyse. Da das Schwesternbuch sich durch Exemplarität auszeichnet, erscheint mir dies als naheliegend. Die einzelnen Viten fungieren als Teil eines Ganzen, als „Exempel“ für die Gemeinschaft der

⁴⁸ Vgl. Ebd; sowie S. 73-79.

⁴⁹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 38f.

⁵⁰ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 84f.

Schwestern. Zudem verweist die strukturelle Vielfalt der Viten ebenfalls auf den exemplarischen Charakter des Schwesternbuches. Somit ist eine exemplarische Analyse m. E. auch dazu geeignet, Rückschlüsse auf das ganze Buch zu ziehen. Im Anschluss werde ich daher versuchen, das ganze Schwesternbuch in den Blick zu nehmen, um der sprachlichen, narrativen und strukturellen Gestaltung auf die Spur zu kommen.

4 Einzelanalyse ausgewählter Viten

4.1 Vita 33: Elsbeth von Stoffeln

Struktur und Inhalt

Diese Vita ist mit 137 Zeilen eine der längsten des Schwesternbuches. Auf den ersten Blick ist sie deutlich zweigeteilt. Im ersten Teil geht es um die Vita der Elsbeth von Stoffeln. Dann folgt eine lange Hl.-Geist-Betrachtung, die in Z 52 eingeleitet wird und in Z 56 einsetzt. Somit umfasst der erste Teil 51 und der zweite Teil 86 Zeilen. Die Hl.-Geist - Betrachtung dominiert also deutlich die Vita. Dieser Abschnitt fehlt aber in der Handschrift N.

Die Offenbarung über den Hl. Geist nimmt mehr Platz ein als alle anderen Gnadenerfahrungen Elsbeths. Dies ist in keiner anderen Vita des Grundcorpus der Fall außer in der Vita 28 der Hilti Brúmsin. In Z 15 setzt dort eine Leidensbetrachtung ein, die sich bis zum Schluss in Z 69 erstreckt. Diese Leidensbetrachtung liest sich wie eine Gebetsanleitung. Aufgrund der Subjektwechsel in Z 35 und Z 56 vermutet R. Meyer, dass ein oder mehrere Passionsgebete als Vorlage benützt und eingearbeitet wurden.⁵¹

Die Hl.- Geist - Betrachtung beginnt in Z 52. Elsbeth betet nach der Messe und „begert von v́nserm herren“ eine Andacht über den Hl. Geist, also eine spirituelle Betrachtung. Es folgt eine Stimme in ihrem Herzen, die zu ihr spricht. Da Elsbeth „unseren Herren“, also Jesus, um diese Offenbarung bittet, muss sich die Stimme in ihrem Herzen auf ihn beziehen. Die Hl.- Geist - Betrachtung setzt mit einer rhetorischen Frage ein: „Wisstist du gerne, was der heilig geist si? Das will ich dir sagen.“ Danach folgt eine Art „poetische Abhandlung“ über den Hl. Geist. Diese ist jedoch allgemein formuliert und weist keine spezifische Perspektive auf. Das „Ich“ des Beginns ist also nicht mit Jesus identifizierbar. Dieser wird als „himmlischer Jesus Christus“ (Z 61f) und „v́nser herr“ (Z 69, 75, 90, 119) bezeichnet. Interessant ist des Weiteren, dass im Anfangsteil der Betrachtung eine deutliche „Wir“-Position in Erscheinung tritt (Z 62-68). Es ist die Rede von Jesus, der „v́ns mit sinem tod lösen wolt von dem ewigen tod“; vom Heiligen Geist, der als brennende Minne „als inhitzklich gegen v́ns bran in dem himelrich“ und

⁵¹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 226.

der „all zit by vns vff dem ertrich vnd denn eweklich by vns in dem himelrich“ sein will. Dies erinnert an eine Predigt. Das „Ich“ des Anfangs kommt schließlich noch einmal vor (Z 115f):

„Er [gemeint ist der Hl. Geist] ist ein trostlicher *trost* der rúwigen. All, die ir sünd rúwent, die will ich als sússeclich trósten.“ Nun könnte man annehmen, dass mit dem „Ich“ hier nur der Hl. Geist gemeint sein kann. Jedoch endet dieser Abschnitt mit „dem trost, mit dem vnserr herr die rúwigen tróset“ (Z 119f). Hier ist wiederum Jesus gemeint. Somit bezieht sich das „Ich“ wohl auf Jesus Christus. Dieser Subjektwechsel macht dennoch stutzig. R. Meyer vermutet hier ähnlich wie bei der Vita 28 eine Einarbeitung einer oder mehrerer Vorlagen.⁵² Die Stimme in Elsbeths Herzen lässt sich also nicht eindeutig zuordnen. Gäbe es den Subjektwechsel in Z 115 nicht, könnte man einen himmlischen Boten, einen Engel, annehmen. Jedoch kommen eindeutige Verweise auf Jesus vor. Zudem wird die Perspektive durch die „Wir“- Position am Anfang noch einmal gebrochen. Dies deutet in der Tat auf die Übernahme einer schriftlichen Vorlage hin. Vielleicht wurden Teile einer Predigt verwendet.

Der Heilige Geist tritt in sieben Zuschreibungen auf. Er wird als Wirker (einmal), brennende Liebe (viermal), milder Gnadengeber (viermal), getreuer Ratgeber (einmal), Licht (viermal), göttliche Kunst (einmal) und Trost (fünfmal) dargestellt.

Sein Wirken bezieht sich vor allem auf das Erlösungswerk Jesu, indem er zuerst den guten Willen in Gottvater evoziert, seinen Sohn auf die Erde zu schicken. Danach wirkt er die Empfängnis Jesu und schließlich den guten Willen in Jesus, den Kreuzestod auf sich zu nehmen. Darauf folgt viermal der Hl. Geist als „brinnende minn“ (Z 68-80). Dieser brannte für die Menschen im Himmel und will alle Zeit bei ihnen sein. Er macht stark (expliziert am Beispiel Petrus), weise (expliziert am Beispiel der zwölf Jünger) und kühn (expliziert am Beispiel der Märtyrer). Es folgt ein Abschnitt über den Hl. Geist als „ein milter gnádegeber“, der ebenfalls viermal den Gläubigen Gnade zukommen lässt (Z 80-91). Er verleiht den Menschen Gnade, damit sie ihre Eltern und ihren eigenen Willen hinter sich lassen können. Er spendet die drei theologischen Kardinalstugenden Liebe, Glauben und Zuversicht (Hoffnung). Er versagt keinem reuigen Sünder seine Gnade und gibt schließlich seinen „heinlichen frúnden“ in nur einer Stunde vollkommene Gnade. Als getreuer Ratgeber hilft er den Menschen auf ihrem Glaubensweg hin zur „ewigen Seligkeit“, indem sie alles Vergängliche loslassen und sich nach dem „obersten Gut“ ausrichten (Z 91-95). Daraufhin wird der Hl. Geist als „ein ewig licht“, „ein durlúhtig licht“, „ein himelsches licht“ und als „ein sússecliches lúchtendes licht“ qualifiziert. Als Licht leuchtet er in einer liebenden und reinen Seele und bringt schließlich

⁵² Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 243.

übermenschliche, göttliche Erkenntnis (Z 96-105). Dieser Abschnitt wird durch ein Augustin-Zitat in Deutsch abgeschlossen (Z 106-108). Als Nächstes folgt die Zuschreibung der göttlichen Kunst, die weise macht. Veranschaulicht wird dies am Beispiel vieler „einfältiger“ Menschen, die durch diese göttliche Kunst in einer Stunde mehr gelernt haben als alle Meister dieser Welt je könnten (Z 109-112). Zum Abschluss wird der Hl. Geist fünfmal als Trost definiert. Diese tröstende Zuschreibung begegnet schon in der Bibel im Johannesevangelium (Paraklet). Hier ist er ein Trost der Traurigen, der Reuigen, der Liebenden, der Jammernenden und schließlich ein Trost der „Nießenden“ (Z 112-137).

Diese Hl. - Geist-Betrachtung erinnert an eine Predigt. Sie ist durch das Stilmittel der Wiederholung geprägt und strukturiert: „Der heilig geist ist ein wúrker“, „Er ist ein brinnende minn“ (viermal), „Er ist ein milter gnádegeber“ (viermal), „Er ist ein getrúwer rátgebe“, „Er ist ein ewig licht vnd ein durlúhtig licht“, „Er ist ein himelsches licht“, „Er ist ein süßes lúchtendes licht“, „Er ist ein götlich kunst“, „Er ist ein trost der trurigen“, „Er ist ein trostlicher *trost* der rúwigen“, „Er ist ein enpfintlicher trost der minnenden“, „Er ist ein vnbegriffenlicher trost der jámerigen“ und „Er ist ein státer werender trost der niessenden“.

Der restliche Teil von Elsbeths Vita befasst sich mit ihrem Leben und diversen Gnadengeschehen. Die Vita setzt mit der für das Schwesternbuch typischen Formulierung „ein swester dú hiess...“ ein. Elsbeth wird als „sant“ bezeichnet. Dies ist neben „sálig“ auch bei vielen anderen Schwestern der Fall. Interessant ist, dass die beiden Handschriften G und N hier die typische Anfangsformel nicht verwenden. In G steht: „Ein swester hies...“, während N ausführlicher schreibt: „Ein swester was genant swester...“.

Nach der Eingangsformel mit Namensnennung folgen zwei Episoden, die ähnlich aufgebaut sind. Es geht beide Male um Elsbeths Fürbitte für Familienmitglieder. Dieser Abschnitt enthält genaue biographische Daten, was für ein Schwesternbuch eher ungewöhnlich ist. Elsbeth trennt sich von ihrem Ehemann und geht mit zwei Töchtern ins Kloster. Ihr Ehemann geht mit den vier Söhnen ebenfalls ins Kloster (spítaler = Johanniter). Nach zwölfenhalb Jahren als Mönch liegt ihr Mann im Sterben. Elsbeth bittet Jesus um sein Leben. Sie wird jedoch nicht erhört, da ihr Mann nun ins ewige Leben eingehen kann. So willigt Elsbeth in Gottes Willen ein: „Do gab si ir willen in gottes willen vnd begert nit me sines lebens in dirr welt“ (Z 8f). In der darauffolgenden Perikope droht einem ihrer Söhne Erblindung. Wiederum bittet Elsbeth Jesus für ihren Sohn. Diesmal erhört Jesus ihr Gebet: „Zehand ward er gesund, vnd was das billich, das sie vñser herr erhorti“ (Z 12f).

Beide Abschnitte sind ähnlich strukturiert. Beide Male bittet Elsbeth „vñsern herren mit rechtem ernst“, nachdem es ihrem Mann „vbel“ geht und sie sich „vbel“ ihres Sohnes erbarmt hat. Dann bekommt sie Antwort. Beide Male hört sie eine Stimme: „Do sprach ein stimm zú ir...“ und „Do sprach ein stimm...“. G und N fügen beim zweiten Mal „zú ir“ hinzu, um das Ganze zu vereinheitlichen. Beide Episoden werden dann durch eine abschließende Aussage beendet, die als Kommentar gelesen werden kann. Demnach ergab sich Elsbeth beim ersten Mal ganz in Gottes Willen und verzichtete auf das diesseitige Leben ihres Mannes. Dafür wird sie beim zweiten Mal, als es um die Heilung ihres Sohnes geht, erhört.

Nun folgt ein Tugendteil. Elsbeth ist eine engagierte Mitschwester, die viele wichtige Ämter innehat. Sie war Schaffnerin und sogar Priorin. Ihr Engagement und ihre Beschäftigung mit „äußeren Dingen“ bedeuten für sie jedoch kein Hindernis für ihr geistliches Leben: „das si doch, wenn si in den kor kam, da von niemer enhein irtum gewan in ir gebet“ (Z 16f).

Anschließend wird ein Gnadengeschehen Elsbeths während einer Eucharistiefeier geschildert. Elsbeth steht während der Eucharistie in ihrem Chorstuhl, um Jesus besser sehen zu können. Sie vereint ihr Herz ganz mit Jesus, da spricht dieser zu ihr in Gestalt der Oblate: „Sich mich an und sich mich begirlich an, won du solt min götlich antlút eweklich schöwen nach alles dines herten girde“ (Z 23f). Dieses Geschehen wird wieder durch eine kommentierende Aussage beschlossen: „Da von gewan sie als gross süssikeit, das sie lang darnach was, das si sunder gnád hatt.“ Dieses Eucharistiewunder wird überbordender geschildert als andere. Die große Süßigkeit und die besondere Gnade, die Herzensvereinigung und die ewige Gottesschau verweisen eindeutig auf ein Unioerlebnis. Dieser Abschnitt passt sehr gut zum vorangegangenen Tugendkatalog. Elsbeths Tugenden gipfeln sozusagen in einem Unioerlebnis, der größten Gnade, die eine Schwester im diesseitigen Leben erhalten kann. Die ewige Gottesschau impliziert auch eine Art Heilsgewissheit.

Es folgen nun zwei Episoden, die sich mit den Schattenseiten in Elsbeths Leben beschäftigen. Es geht um Glaubensanfechtung und Sündenbewusstsein.

In der ersten Perikope ist Elsbeth sehr betrübt. Sie ist Schaffnerin und glaubt, dass man ihre Arbeit im Konvent nicht gebührend zu schätzen weiß. Ihr fehlt es an Anerkennung. Sie beklagt sich bei einem Andachtsbild, das Maria unter dem Kreuz darstellt. Maria antwortet ihr, dass der Dank der Menschen unwichtig ist, denn sie und Jesus werden Elsbeths ewiger Lohn sein. Das Ganze wird durch eine abschließende Bemerkung abgerundet: „Mit dem wort do was ein end aller ir betrübt, vnd was vntz ir tod, das si dem couent all zit begirlich dienet“ (Z 29ff).

In der zweiten Perikope überkommt Elsbeth große Reue um ihrer Sünden willen. Sie leidet darunter, dass sie Gott erzürnt hat und wünscht sich das niemals getan zu haben. Sie betet zu Jesus: „Darumb wölt ich mir gern allú minv gelider llassen zerschniden vnd all min ádran vsziehen vnd all die marter liden, die ie kein hertz erdenken ald betrahten kund“ (Z 35ff). Sie bietet unerdenkliches und unermessliches Leid an, um ihre Schuld zu tilgen. Sie erhält eine überraschende Antwort, in der Barmherzigkeit und Güte über das Leiden gestellt werden: Ist dir nit als lieb, das ich dir din súnd vergeb von miner fryen gúti als luterlich, als ob du mich nie erzúrnet hettist, als das du dis alles darumb littist?“ (Z 37ff). Leid und Imitatio Christi im Mitleiden spielen im Schwesternbuch eine große Rolle. Umso erstaunlicher ist diese Stelle, in der dem Leid quasi eine Absage erteilt wird. Es geht um die Freiheit Gottes, der auch, ohne jemanden leiden zu lassen, Sünden vergeben kann. Elsbeths Reue und ihre Bereitschaft zu leiden reichen hier also völlig aus.

Die beiden Perikopen sind diesmal nur thematisch und nicht strukturell miteinander verbunden. Während die eine mit einer abschließenden, bestätigenden Wendung endet, schließt die andere ohne Kommentar nur mit der Audition.

Als Nächstes erhält Elsbeth, während sie im Obstgarten (bongarten=bomgarten) die Natur betrachtet, eine göttliche Offenbarung. Diese wird durch die Worte „Do sprach eine stimme eins jnren insprechens“ (Z 42f) eingeleitet. Es geht um Gotteserkenntnis anhand der Naturbetrachtung. Dabei handelt es sich um eine Form der „theologia naturalis“ (natürliche Theologie), die seit Augustin im Christentum verbreitet war. Der Abschnitt enthält zudem schöpfungstheologische Aussagen und mystische Terminologie:

„Got ist ein **vrspung alles gútes** vnd ist ein **grundlosú erbermd** vnd ein **endlôsi gúti** vnd het von rehten reht an im, das er sin genád nieman versagen kann oder mag, der ir von hertzen begert. **Vnd hát** von **gótlicher art** vnd von **naturlicher kraft** vnd von **ewigen gewalt**, das der mensch niemer so kurtzlich an in gedenken mag, im swinne ein vntugend vnd wahs im ein tugend in siner sele. **Vnd hát** von **angebormer sálíkeit** vnd von **vnuergriffenlicher minn** vnd von **ýberflússiger gnád**, so sin der mensch ie **me nússet**, so er sin ie **me hett**, vnd so er sin ie **minnre nússet**, so er sin ie **minre hát**, won er ist ein gút, das **nússet wachset** vnd **sparent swinet**“ (Z 43-51).

Es wirkt wie eine hymnische, poetische Betrachtung. Sie ist parallel aufgebaut und arbeitet mit Wiederholungen. Gott erhält jeweils dreimal drei Zuschreibungen. Beim ersten Mal handelt es sich um ontologische Aussagen. Er wird als Schöpfungsursprung, endlose Barmherzigkeit und ewige Güte qualifiziert. Danach werden seine Eigenschaften aufgezählt: göttliche Art,

natürliche Kraft, ewige Gewalt, angeborene Seligkeit, unbegreifliche Liebe und überfließende Gnade. Das alles gipfelt in der „fruitio Dei“ (Gott zu genießen). Das Nießen Gottes bezieht sich dabei wohl auf jede Form der Gottesbetrachtung. Schon der Gedanke an ihn allein reicht aus, um die Untugenden zu tilgen, wie es im Text heißt.

In Elsbeths Vita ist also eine gewisse Struktur erkennbar:

Eingangsformel mit Namensnennung

Zwei Episoden mit Thema „Fürbitte und Gehorsam“

Tugendkatalog mit Unioerlebnis

Zwei Episoden über Betrübnisse (Nächstenliebe, Sündenvergebung)

Zwei theologische Betrachtungen

Alle Gnadenerlebnisse werden direkt eingeleitet durch „Do sprach ein stimm (zû ir)“ und „Do sprach vñser frow“. Die beiden theologischen Betrachtungen werden jedoch indirekter eingeführt. Dabei wird die Innerlichkeit betont: „Do sprach eine stimme eins **juren insprechens**“ (Z 42f) und „do sprach ein stimm **in ir hertzen** (Z56).

Sprachliche Gestaltung

Wie oben besprochen wird in der Vita mit Parallelismen und Wiederholungen gearbeitet. Dies verleiht den einzelnen Abschnitten des Textes Struktur.

Der Text besteht aus Satzketten (sowohl HS als auch HSNS- Kombinationen). Es überwiegen Parataxen. In der Vita Elsbeths werden die Konjunktionen *do* (temporal) und *und* sehr oft zur Satzeinleitung verwendet. In der Hl.-Geist-Betrachtung werden hingegen viele Relativsätze verwendet:

„Der heilig geist ist ein wúrker, der...“ (Z 57f).

„Er ist ein brinnende minn, dú...“ (Z 68, 73).

„Er ist ein milter gnädgeber, der...“ (Z 80, 85, 88).

Zudem kommen sowohl in der Vita als auch in der Hl.-Geist-Betrachtung viele Konsekutivsätze vor (Kombination von *als* mit einem von *das* eingeleiteten Nebensatz):

„Vnd erbarmet sie das **als vbel, das** si vñsern herren batt ...“ (Z 10f).

„...vnd kam in **als gross rúw** vmb ir súnd vnd hatt **als gross leid** [...] **das** sie zû vñserm herren sprach...“ (Z 33f).

„Die waren **als einvaltig, das** si kum v̄nsern herren verstunden...“ (Z 74f).

„Aber do si den heiligen geist empfiengen, do wurden si **als wise, das** sie...“ (Z 76f).

„...der sinen geistlichen kinden **als gross minn** git vnd **als vesten globen** vnd **als gantz zūuersicht, das** si fr̄lich vnd trostlich mvgen wúrken...“ (Z 83f).

Als wird zudem zweimal als Vergleichswort in der Hl.-Geist-Betrachtung eingesetzt:

„Es ward nie mentsch so ser betrúbt, wenn sines trostes nit denn ein tropf zú der sele komet, so versweint er die betrúbt reht **als ein túnnes blatt in einem grossen fúr**“ (Z 112ff).

„Vnd were das muglich, das ein mentsch móht han allen den gewalt vnd allen den richtúm vnd all die herrschaft, die all kúnig vnd all herren vff ertrich ie gewonnen, das wer reht **als ein tropf wassers wider dem mere vnd wider allen wassern gegen dem trost, mit dem v̄nser herr die rúwigen tróset**“ (Z 114-120).

Durch diese Bilder wird der Trost Gottes expliziert, der unvorstellbar groß und mächtig ist. Ein Tropfen davon reicht aus, um den Menschen zu trösten. Die Betrübnis wird vom Trost verzerrt wie ein dünnes Blatt von einem großen Feuer. Alle Macht auf Erden ist nichts gegen den göttlichen Trost, sie ist nur wie ein Tropfen Wasser gegen alle Meere.

In beiden Sprachbildern ist „tropfen“ ein Schlüsselwort. Im ersten Bild ist *tropfen* eine Mengenangabe. Eine kleine Menge, die jedoch viel bewirken kann (aufgrund ihrer göttlichen Substanz). Dies wird laut Grimm öfters in der geistlichen Literatur verwendet⁵³, auch in der Mystik. Z. B. bei Tauler: „[...] was unser lieber herre Jhesus Christus, der also gar gelossen waz von sime vatter in helffender wisen und von der gotheit, der er doch natúrlichen waz vereiniget, daz ein einig troppfe sinre gotheit der krancker durchlidender menscheit nie einen ougenblig zú helffe enkam in allen sinen n̄óten und in sime unsprechenlicheme lidende.“⁵⁴

Hier wird der Tropfen der Göttlichkeit, der einen qualitativen Unterschied ausmachen würde, nicht eingesetzt. Jesus ist nämlich wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich. Ein Tropfen seiner göttlichen Natur hätte ihm sein Leiden erleichtern können, doch das ist nicht geschehen.

Beim zweiten Bild wird *tropfen* für einen Mengenvergleich gebraucht, der einen riesigen qualitativen Unterschied markiert. Ein Tropfen Wasser ist so gut wie nichts im Verhältnis zum Meer. Dieser Vergleich wird in der Literatur sehr oft verwendet. Laut Grimm könnte er in Anlehnung an Jesus Sirach 18, 8b entstanden sein („Wie ein Tröpflein Wasser im Meer und

⁵³ Vgl. Grimms Wörterbuch, <http://woerterbuchnetz.de/DWB>, Eintrag *TROPFEN*.

⁵⁴ Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. von Ferdinand Vetter, in: Deutsche Texte des Mittelalters 11, Berlin 1910, Reprint Dublin/Zürich 1968, S. 62, Z 1-5.

wie ein Körnlein Sand, so gering sind seine Jahre [gemeint ist der Mensch] im Vergleich mit der Ewigkeit“).⁵⁵

Dieses Bild wird in H. Seuses Büchlein der Ewigen Weisheit (BeW) öfters benützt, allerdings mit der Diminutivform *trôphlin* z.B.: „Allez, daz du v̇och in zit enphinden maht miner süzen minne, daz ist als ein trôphlin gegen dem mer gegen der ewikeit.“⁵⁶ Auch Meister Eckhart verwendet dieses Vergleichsbild in einer seiner Predigten: „Dâ von spricht ein *wîssage*, daz alliu dinc sint als kleine wider gote als ein tropfe wider dem wilden mer. Der einen tropfen würfe in das mer, sô verwandelte sich der tropfe in das mer und niht daz mer in den tropfen“.⁵⁷

In den St. Georgener Predigten begegnet ebenfalls ein solcher Vergleich, der dem in der Vita 33 stark ähnelt: „Rehte also ein gneist ist widir dem mer vnd wider allen wazzirn, also ist vnsirs herren irbermide widir allir der welte ṡvnden“.⁵⁸ Diese Aussage wird als ein Augustinzipat ausgewiesen. Parallelen mit der Vita 33 bestehen sowohl im Kontext (göttlicher Trost für die reuigen Sünder/ Gottes Barmherzigkeit für die Sünden der Welt) als auch in der Sprache. Jedoch fehlt in der St. Georgener Predigt das Schlüsselwort Tropfen. Hier ist es das Wort *gneist*, das dem Meer und allen Wassern gegenübergestellt wird. *gneist* oder *ganeist* bedeutet Funken.⁵⁹ Ein Funken hat etwas mit Licht und Helligkeit zu tun und passt nicht wirklich in den Vergleichshorizont des Wassers.

Der Konjunktiv wird häufig verwendet, wie man auch bei obigem Beispiel erkennen kann. Weitere Beispiele sind:

„...vnd dunkt si, das man etwenn nit wol von ir vergüt hette, das si doch durch güt tett“ (Z 25f).

„...das den mentschen dunkt, het er v̇nserm herren tusent jar gedienet vnd hett all die marter erlitten, die ie kein heilig erleid, das im des in der stund were gelonet“ (Z 90f).

„...das die sel dunkt [...] das si iemer himelrich gnüg vff etrich hette“ (Z 105).

„Owe, herr, das ich dich nie erzúrnet hette! Darumb wölt ich mir gern allú minv̇ gelider l̇assen zerschniden vnd all min v̇dran vsziehen vnd all die marter liden, die ie kein hertz erdenken ald betrahten kund“ (Z 34-37).

„...als ob du mich nie erzúrnet hettist, als das du dis alles darum littist?“ (Z 38f).

⁵⁵ Lutherbibel, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985.

⁵⁶ Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart: Kohlhammer 1907, Reprint, S. 229, Z 7f.

⁵⁷ Meister Eckhart: Werke II, hrsg. von Niklaus Largier, in: Bibliothek des Mittelalters 21, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993, Predigt 80, S. 164, Z 12-16.

⁵⁸ Die St. Georgener Predigten, hrsg. von Schiewer, Regina / Seidel, Kurt Otto, in: Deutsche Texte des Mittelalters 90, Berlin: Akademie Verlag 2010, Predigt 36, S. 230, Z 101ff.

⁵⁹ Vgl. <http://woerterbuchnetz.de/Lexer>, Eintrag *ganeist*.

Der Konjunktiv drückt im Text vor allem Wünsche aus. Er wird nicht dazu benützt, die Gnadenerlebnisse abzuschwächen.

Adjektive werden überwiegend einfach attributiv benützt. Besonders oft wird im ersten Teil der Vita „gross“ verwendet, nämlich achtmal: „grosser strengkeit“ (Z 4), „gross vnmüss“ (Z 14), „grossú ämpter“ (Z 16), „in grosser andaht“ (Z 19), „gross süssikeit“ (Z 24), „gross rúw“ (Z 32), „gross leid“ (Z 33) und „grossen andaht“ (Z 41). In der Betrachtung über den Hl. Geist wird es nur zweimal eingesetzt: „gross minn“ (Z 83) und „ze grösserm jamer“ (Z 127). Eine doppelte attributive Verwendung findet sich in der Naturbetrachtung „an den schönen lútseligen blúmen“ (Z 41). Daneben findet sich aber auch der adverbelle Gebrauch (z.B. „begirlich dienet“ Z 31), vor allem in der Hl.-Geist-Betrachtung: „starch macht“ (Z 68f), „wise machet“ (Z 74), „kún machet“ (Z 78), „tugentlich leben“ (Z 93), „süsseklich lúhtet“ (Z 103), „wislich gedenken ... süsseklich sprechen...getrúwlich wúrken (Z 111f) etc.

In der ganzen Vita gibt es nur sehr wenig Alliterationen: „rehten reht (Z 44), „getúrsteklich getorsten“ (Z 79) „menigem mentschen“ (Z 80f). Dafür werden Verbindungen gleichwertiger Satzteile mit *und* und Dopplungen sehr oft eingesetzt, besonders in den beiden theologischen Betrachtungen:

„...vnd kam in **als gross rúw** vmb ir súnd vnd hatt **als gross leid**“ (Z 33f).

„Darumb wólt ich mir gern **allú minv gelider lassen zerschniden** vnd **all min ádran vsziehen** vnd **all die marter liden**, die ie kein hertz **erdenken ald betrahten** kund“ (Z 33-37).

„Got ist ein **vrprung alles gútes** vnd ist ein **grundlosú erbermd** vnd ein **endlösi gúti** vnd het von rehten reht an im [...] Vnd hát von **gótlicher art** vnd von **naturlicher kraft** vnd von **ewigen gewalt**, das der mentsch niemer so kurtzlich an in gedenken mag, im swinne ein vntugend vnd wahs im ein tugend in siner sele. Vnd hát von **angebormer sálikeit** vnd von **vnuergriffenlicher minn** vnd von **áverflüssiger gnád**...“ (Z 43-49).

„Ze einem mal was si nach metti an ir gebett vnd **áverdaht vnd betrahtet** vnsers herren marter vnd sin heiligen **vrstendi und vffart**“ (Z 52f).

„...der sinen geistlichen kinden als **gross minn** git und als **vesten globen** vnd als **gantz zúuersicht**...“ (Z 83f).

„Er lert von got **wislich gedenken** vnd **süsseklich sprechen** vnd in siner minn **getrúwlich wúrken**“ (Z 111f).

„Vnd were das muglich, das ein mentsch móht han **allen den gewalt** vnd **allen den richtúm** vnd **all die herrschaft**, die **all kúng** vnd **all herren** vff ertrich ie gewonnen...“ (Z 116ff).

Diese Aufzählungen schmücken den Text aus und verleihen ihm eine Art Nachdrücklichkeit. Durch die Doppelungen wirkt er zudem sehr prägnant.

Zeit- und Ortsangaben

Die Zeitangaben der Vita sind alle sehr allgemein und unbestimmt gehalten. Es wird dreimal „ze einem mal“ (Z 9, 19, 52) und zweimal „ze einer zit“ (Z 25, 32) verwendet. Die göttliche Naturoffenbarung Elsbeths spielt sich „eins tages [...] in dem meyen“ (Z 49) ab. Der Zeitraum des Klostersaufenthalts ihres früheren Ehemannes wird mit zwölfteinhalb Jahren angegeben.

Im Text finden sich nur sehr wenige Ortsangaben. Elsbeths Naturbetrachtung findet im Obstgarten des Klosters („in v́nsern bongarten“ Z 40) statt. Auch die Leidenskontemplation der Hilti Brúmsin in Vita 28 spielt in einem Garten, jedoch in ihrem Privatgarten („in ir gärtlin“ Z 11), da diese durch ihre Krankheit vermutlich abgesondert von den anderen Schwestern lebte. Als weiterer Ort wird der Chorraum des Klosters genannt. Das Unioerlebnis Elsbeths geschieht dort während einer Eucharistiefeier. Zudem erfolgen ihr Sündeneingeständnis und die zugesprochene Vergebung mittels Audition ebenfalls dort.

Eine Audition geschieht mittels eines Andachtsbildes. Es handelt sich dabei um eine Darstellung von Maria unter dem Kreuz. Elsbeth nimmt sich dieses („nam ein tauell für si“ Z 27) und klagt Maria ihr Leid. Sie erhält umgehend eine Antwort („Do sprach v́nser frow“ Z 28). Wie diese Audition en détail abläuft d.h, ob Maria aus dem Bild spricht oder Elsbeth nur eine Stimme vernimmt, erfährt man nicht.

Motive und Themen

Da der Text zwei theologische Betrachtungen enthält, ist die theologische Motivdichte sehr hoch. Des Weiteren sind die Motive miteinander verknüpft. Themen aus der Hl.-Geist-Betrachtung finden sich auch teilweise in Elsbeths vorangehender Vita und lassen sich auch allgemein auf die Situation der Schwestern umlegen.

Der Welt entsagen

Elsbeth entschließt sich ihr weltliches Leben hinter sich zu lassen: „schied sich von ir wirt vnd für von der welt“ (Z 1f). Doch auch hinter den Klostermauern hat sie als Schaffnerin und Priorin mit „äußeren Dingen“ zu tun, die sie in Anspruch nehmen. Sie lässt sich aber davon nicht von ihrem geistlichen Leben abhalten (Z 14f) und wird mit einem Unioerlebnis belohnt. Das ist der Weg einer reinen Seele, könnte man sagen. Dazu passen folgende Aussagen in der Hl.-Geist-Betrachtung:

„Er [der Hl. Geist] ratet versmāhen daz zergenklich gūt, das das vnldig gūt nach im zúhet vnd dick das ewig vbel, vnd ratet minnen tugend vnd tugentlich leben, das die ewigen sālkeit mit im bringet, vnd ratet ernstlich begeren himelscher vnd vnzerganklicher richeit vnd rätet hertzlich iamer han nach dem obresten gūt“ (Z 92-95).

„Er ist ein himelsches lieht, das himelschlich lúhtet in die reinen sele, dú ir hertz beschlúset vor zerganklicher liebi“ (Z 98-100).

Diese Stellen sind einerseits ein Plädoyer für ein klösterliches Leben, andererseits spiegeln sie auch mystisches Gedankengut wider: alles Vergängliche hinter sich zu lassen, alles loszulassen, um so frei zu werden für die Gottesbegegnung.

Elsbeth trennt sich ja von ihrem Mann und widmet sich ganz der göttlichen Liebe. Sie lebt tugendhaft und richtet ihr Leben ganz auf Gott aus. Dies beinhaltet auch das völlige Aufgehen des eigenen Willens in den Willen Gottes.

Fügung in Gottes Willen und Gehorsam

Elsbeths Fürbitte für ihren erkrankten Ehemann wird von Gott nicht erhört. Sie fügt sich daraufhin Gottes Willen: „Do gab si ir willen in gottes willen vnd begert nit me sines lebens in dirr welt“ (Z 8f). Dafür wird ihre nächste Fürbitte für ihren erkrankten Sohn erhört. In der Hl.-Geist - Betrachtung steht Folgendes: „Er [der Hl. Geist] ist ein mittter gnadgeber, der menigem menschen sin gnad als vólleklich git, das er lat vatter vnd mütter vnd sin eigen willen vff git dar vmb, das er siner gnad dester me begriffen mug“ (Z 80ff).

Ein klösterliches Leben bedeutet seine Familie zurückzulassen und seinen Willen ganz in den Willen Gottes zu ergeben. Diesen Weg einzuschlagen, wird hier als Gnadengeschenk des Hl. Geistes dargestellt. Wer Gottes Gnade voll und ganz empfängt, kann sich auf den geistigen Weg zu ihm aufmachen.

Weltabkehr, Fügung in Gottes Willen und Gehorsam sind auch zentrale Themen in anderen Viten des Schwesternbuches, z.B. in Vita 12. Hier geht es um das Leben im Kloster im Gegensatz zu einem „freieren“ Leben einer Einsiedlerin, die man durchaus auch als Begine bezeichnen könnte. Die auf Elsbeths folgende Vita der Mechthild von Wangen (34) thematisiert ebenfalls das freie Leben einer Eremitin. Mechthild lebt in großer Anfechtung, da sie sich fragt, ob ein Leben in einer Klause nicht besser für sie gewesen wäre. Daraufhin hat sie eine Jesus-Vision, in der dieser auf den hl. Benedikt und andere Ordensstifter als Gewährsmänner verweist. Interessant ist, dass die anschließende Vita der Agnes von Wangen (35) ebenfalls die Weltabkehr behandelt. Agnes hat sich genau wie Elsbeth von ihrem Mann getrennt, um ins

Kloster zu gehen. Dieser leidet aber nun darunter und will sie zurück. Agnes betet zu Maria und wird erhört. Ihr Mann wird schließlich Klosterkaplan. Somit variieren die beiden nachfolgenden Viten Motive aus Elsbeths Vita.

Dienst am Konvent / Nächstenliebe

Der Dienst am Nächsten, in diesem Fall am Konvent, ist ein weiteres wichtiges Motiv in Elsbeths Vita. Sie ist eine vorbildliche Schwester, die im Laufe ihres klösterlichen Lebens zahlreiche Ämter von der Schaffnerin bis zur Priorin innehat. Geradezu selbstverständlich scheint sie diese auszuüben. Dennoch überkommen sie Zweifel. Ihre Tätigkeiten und Dienste würden zu wenig gewürdigt und vergolten: „...vnd dunkt si, das man etwenn nit wol von ir vergüt hette, das si doch durch güt tett“ (Z 26f). Elsbeth wünscht sich also Anerkennung und Würdigung durch ihr Umfeld, durch ihre Mitschwestern. Der Text sagt dies nicht ausdrücklich, denn er benützt eine unpersönliche Formulierung mit *man*, gemeint ist damit aber sicherlich der Konvent. Elsbeth zeigt hier einen zutiefst menschlichen Zug. Sie möchte Anerkennung und Lohn für ihre Arbeit und ihre Mühe. Maria weist sie in einer Audition zurecht: „Wilt du lon empfaen von den lúten? Jch vnd min kind wend doch din ewiger lon sin!“ (Z 28f). Hier wird von Belohnung durch Leute gesprochen, also wieder nicht ausdrücklich vom Konvent oder den Mitschwestern. Maria macht klar, dass menschliche Anerkennung und Vergeltung von dieser Welt sind und keinen Bestand haben. Sie sind also unwichtig im Vergleich zur göttlichen Entlohnung. Elsbeths Lohn werden Maria und Jesus sein d.h. das ewige Seelenheil ist ihr gewiss. Der Dienst am Nächsten/am Konvent gilt als Selbstverständlichkeit für eine Nonne und wird mit dem ewigen Leben entlohnt werden.

In Vita 20 spielt dieses Motiv ebenfalls eine wichtige Rolle. Hier werden nun ausdrücklich die Mitschwestern genannt. Schwester Adelheid ist krank und fühlt sich von ihren Mitschwestern im Stich gelassen: „das si dunkt, die swestran den si vil gedienet hat, daz ir die in iren siechtagen nüt als getrúwlich tetin als si in hat getan“ (Z 14ff). Wiederum ist es Maria, die die Situation klärt und Adelheid auf die Selbstverständlichkeit der Nächstenliebe hinweist: „Alles, daz du dinen swestran hast gedienet, des hast du getan dur min kint vnd dur mich. Wa von begerest du denn wider dienstes von in?“ (Z 16f). Der Dienst am Nächsten geschieht also um Marias und Jesu Willen. Während in V 33 Jesus und Maria der „ewige Lohn“ für die erwiesene Nächstenliebe sein werden, sind sie hier die Begründung und das Fundament der Nächstenliebe. Vita 33 setzt den Schwerpunkt auf die göttliche Entlohnung, während Vita 20 die Selbstverständlichkeit der christlichen Nächstenliebe betont.

In beiden Viten geht es um den Dienst am Konvent, an den Mitschwestern. Interessant ist, dass beide Male Maria und nicht Jesus in Erscheinung tritt. Maria ist sicherlich ein Vorbild im Glauben. Sie ist die von Gott auserwählte „Magd“, die ohne Klagen ihr Schicksal annimmt und sich ganz dem Willen Gottes fügt.⁶⁰ Vielleicht spielt auch das Geschlecht hierbei eine Rolle. Maria als treue Dienerin Gottes kann als ideales Vorbild für ein frauenklösterliches Leben angesehen werden.

Gnade, Sündenvergebung und Leid

In der Naturoffenbarung Elsbeths wird auch die Gnade Gottes erwähnt. Sie ist „vberflüssig“ d.h. „überfließend“. Gnade, die so groß ist, dass sie im Überfluss vorhanden ist und daher auch ausströmt. Dies ist ein typischer Terminus der Mystik. In der Hl. - Geist - Betrachtung wird dies ausgeführt: „Er [Hl. Geist] ist ein milter gnadgeber, der sin gnad nieman versagen mag, der ir von hertzen begert. Es ward nie mensch so sündig, wenn im sin sünd leid sind vnd siner gnad begert, er geb im si völlecklich mit gantzer sãlikeit“ (Z 85-88).

Gottes Gnade ist so groß, dass sie jede Schuld und Sünde tilgen kann, wenn der Mensch zur Reue bereit ist. Gott knüpft an seine Gnade keine Bedingungen bzw. verlangt außer ernster Reue keine Gegenleistung. Dies wird auch an einer Stelle in Elsbeths Leben deutlich. Sie ist betrübt über ihre Sünden und bietet an, diese durch Leid zu sühnen. Doch Gott lehnt ab. Sie erhält als Antwort: „Ist dir nit als lieb, das ich dir din sünd vergeb **von miner fryen gũti** als luterlich, als ob du mich nie erzürnet hettist, als das du dis alles darumb littist?“ (Z 37ff). Gottes Freiheit zur Sündenvergebung wird hier deutlich gemacht. Elsbeths Reue reicht völlig aus. Sie muss nicht leiden, um Vergebung zu erlangen. Gott gibt sie ihr aus seiner freien Güte heraus. In der Hl. - Geist - Betrachtung wird die Gnade weiter expliziert: „Er [Hl. Geist] ist ein milter gnadgeber, der **sinen heinlichen frúnden** dik in einer stund sin gnad als völlecklich git, das den menschen dunkt, het er vnsERM herren tusent jar gedienet vnd hett all die marter erlitten, die ie kein heilig erleid, das im des in der stund were gelonet“ (Z 88-91). Die Gnade, die Gott seinen heimlichen Freunden zukommen lässt, hebt alles menschliche Leid und alle Schmerzen auf. Sie überbietet damit das menschliche Vorstellungsvermögen. Der Begriff „heimlich“ verweist hier wieder auf mystisches Denken. „Freunde Gottes“ meinen jene Menschen, die mit Gott in enger mystischer Verbindung stehen. Sie kommen auch bei anderen Mystikern wie Eckhart und Seuse vor.⁶¹

⁶⁰ Vgl. Lutherbibel, Lk 1, 26-38.

⁶¹ Vgl. Meyer, St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 248; sowie Schiewer Regina: Vos amici Dei estis. Die „Gottesfreunde“ des 14. Jahrhunderts bei Seuse, Tauler und in den Engelberger Predigten: religiöse Elite, Verein oder Literaturzirkel, in: Oxford German Studies, Vol. 36, 2 (2007), S. 227-246.

Nun scheint es so, dass dem Leiden in dieser Vita eine klare Absage erteilt wird. Dem ist m. E. nicht so. Es wird nur etwas anderes betont und zwar die Freiheit und die Freigiebigkeit Gottes. Gott ist kein zorniger und strafender Gott, der die Menschen leiden sehen möchte. Er gibt Gnade und Vergebung aus freiem Willen und freier Entscheidung heraus. Es gibt hier also keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Trotzdem ist dies bemerkenswert, da es in den anderen Viten des Schwesternbuches nichts Vergleichbares gibt. Da werden Leiden und Imitatio Christi als selbstverständlicher Bestandteil eines geistigen Lebens gesehen. Leidenden widerfährt dann auch große Gnade und die Zusicherung des ewigen Lebens.

Eine Stelle in der Hl. - Geist - Betrachtung greift das Thema Leid indirekt auf und besetzt es positiv: „Alle, die nach im jameret, die wil er trösten mit als vn begriffenlichem trost, das nie hertz darnach kond gedenken noch nie sele da von betrahten kund, won das es ist ein fürsmak des nachgenden gütēs vnd ein reitzen ze grösserm jamer“ (Z 124-127). *jâmer* bedeutet hier schmerzliches Verlangen nach Gott. Es könnte auch brautmystisch gedeutet werden. „nach got jamern“ d.h. sich nach ihm sehnen, nach einer Gottesbegegnung. Dieses Sehnen ist so groß, dass es weh tut. Der göttliche Trost dafür wird aber einen Vorgeschmack auf das „nachgende güt“ geben. Damit ist wahrscheinlich das ewige Leben und die ewige Gottesschau gemeint. Dieser Vorgeschmack gibt dann den Anreiz zu noch größerem Jammer.

Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung

Der Vorgeschmack auf das nachgehende Gut löst unbegreifliche Freude aus. Die Menschen können diese nicht in Worte fassen und müssen trotzdem darüber sprechen. Doch keine Worte der Welt vermögen diese zu beschreiben. Diese Erfahrung versteht nur, wer sie selbst erlebt: „Die hant vnd empfindent vn begriffenlich fröd vnd kunnend doch nit wol da von gesagen vnd mugend es doch etwenn nit wol verswigen, vnd ist den gar verborgen, die sin nie befunden. Der in joch da von seit, so wissen si nit, was es ist“ (Z 127-130).

Damit ist ein typisches Dilemma der mystischen Erfahrung umschrieben. Mystik ist ein individuelles, sehr persönliches Geschehen. Es vollzieht sich daher auch im Privaten, im Geheimen. Diese Erfahrungen sind aber von solcher Intensität und Kraft, dass sie die Betreffenden nicht für sich behalten können. Zugleich können diese Erfahrungen nicht adäquat beschrieben werden, da das Göttliche immer göttlich bleibt und sich nicht mit endlichen Kategorien fassen lässt. Ein paar Zeilen vorher heißt es: „Alle, die jn minnent, die will er trösten mit im selben vnd **will in sich geben als minneklich ze empfinden, das es von menschlicher zungen vngeseit müß bliben**, won es ist vber menschlichen sin, als hoh himelrich ist vber ertrich“ (Z 120-123).

Elsbeth erlebt ja eine Unio während der Eucharistie. Dieses Ereignis versetzt sie in einen besonderen Zustand der Gnade: „Da von gewan sie als gross süßikeit, das si lang darnach was, das si sunder gnad hatt“ (Z 23f). Leider erfahren wir nicht, wie sich dieser Zustand im Besonderen äußert. Die Beschreibung in der Vita bleibt ohne Details. So könnte man die Ausführungen in der Hl. - Geist - Betrachtung auf die Vita umlegen.

Einfältigkeit bzw. Unwissenheit

Einfältigkeit der Gläubigen wird in der Hl. - Geist - Betrachtung zweimal thematisiert. Der Hl. Geist fungiert beide Male als Weisheitsspender. Die zwölf Jünger Jesu werden als einfältig beschrieben. Sie verstanden Jesu Worte nicht. Erst als sie den Hl. Geist empfingen (Pfingsterlebnis), wurden sie weise, sodass sie augenblicklich zweiundsiebzig Sprachen (alle Weltsprachen) beherrschten (Z 74-78). Die zweite Stelle nennt kein konkretes Beispiel. Sie spricht von vielen einfältigen Menschen, die durch den Hl. Geist in einer Stunde mehr über Gott gelernt haben, als alle Gelehrten es je könnten: „Er ist ein götlich kunst, die gar wise machet. Daz ist an menigem einuالتigen menschen wol schin worden, das in einer stund me gelernet götlicher kunst, denn all meister vff ertrich ie gelernen möhtin ane sin götlichen kunst. Er lert von got wislich gedenken vnd süssecklich sprechen vnd in siner minn getrúwlich wúrken“ (Z 109-112).

Einfältigkeit ist ein wichtiges Motiv für die Schwestern. Sie waren größtenteils gebildet und interessierten sich für theologische Fragen. Dennoch konnten sie nicht denselben Bildungsweg durchlaufen wie z.B. ihre Ordensbrüder. Ihnen blieb eine fundierte theologische Ausbildung verwehrt. Gleichzeitig beschäftigten sie sich mit Theologie und Spiritualität. Dies findet seinen Niederschlag in den mystischen Erlebnissen. Der Hl. Geist als Weisheitsspender bietet sich hier gut an, um zu zeigen, dass auch einfältige Gläubige göttliche Erleuchtung und Weisheit empfangen können. Der Hl. Geist fungiert hier quasi als Rechtfertigung für die Schwestern. Gleichzeitig diente ihre Einfältigkeit auch als eine Art Schutz. Unter dem Deckmantel der Unwissenheit konnten sie mystische Erfahrungen gefahrenloser thematisieren.

Auch die Elsbeths Vita nachfolgende Vita (34) thematisiert dieses Motiv. Schwester Mechthild von Wangen „gelernet nie latin noch schreiben vnd schreib doch die vier passion in tútsch mit ir hant“ (Z 3f). Warum dies so ist, wird nicht näher erläutert. Die Leserin/ der Leser erfährt nur von Mechthilds Anfechtungen betreffend Gebetserhörung und Kosterleben. Es kann sich dabei dem Kontext des Buches folgend nur um einen göttlichen Ursprung handeln.

G. J. Lewis spricht von einem Wunder. Hinter diesem Wunder steht die Absicht, die betreffende Schwester vor dem Zugriff der kirchlichen Obrigkeit zu bewahren. Die Übersetzungstätigkeit

der Schwester wird geschützt, indem man sie als ein Wunder ausgibt. Übersetzungen ins Deutsche waren den Schwestern nämlich untersagt. Das Wunder fungiert hier also als Schreibstrategie.⁶²

Es ist jedoch interessant, dass der Text über die Gründe von Mechthilds „Begabung“ nichts mitteilt. Es findet sich auch kein Hinweis oder eine Andeutung. Dass es sich hierbei um ein Wunder handelt, wird also nicht gesagt. Direkt davor wird jedoch ein Wunder geschildert. Jesus wird am Kreuzifix im großen Schlafsaal lebendig und vergibt ihr all ihre Sünden. So beginnt Mechthilds Vita. Sie wird also gleich zu Anfang als eine besonders ausgezeichnete Schwester vorgestellt. Anders verhält es sich jedoch in V 38. Schwester Kathrin Brümsin hat Probleme mit dem Unterricht, sie tut sich schwer und lernt nur sehr mühsam. In einem Traum erscheint ihr der Evangelist Johannes und lehrt ihr eine liturgische Sequenz mit 24 Versen aus seinem Evangelium. Seit diesem Erlebnis hat Kathrin keine Lernprobleme mehr. Hier liegt dezidiert ein Wunder als Urheber von Wissen vor. Auch wenn dieses durch die Schilderung als Traum nur indirekt angedeutet wird.

Licht und Erleuchtung

Lichtmetaphorik wird im Schwesternbuch ein paar Mal verwendet. Licht ist dabei immer ein Attribut des Göttlichen. In V 12 leuchtet Jesu Gesicht wie die Sonne, in V 22 erscheint der auferstandene Jesus mit einem klaren und durchsichtigen Leib, in V 25 wird der Körper einer Schwester als Zeichen besonderer Gnade „luter als ein cristall“ (Z 2), in V 27d fällt ein goldener Strahl vom Himmel, um einige zu nennen.

In Elsbeths Vita kommt Licht nur in der Hl.-Geist-Betrachtung vor, dafür sehr ausführlich. Der Heilige Geist wird jeweils als himmlisches, süß leuchtendes, ewiges und durchscheinendes Licht beschrieben. Die Perikope beginnt mit der Zuschreibung „ewig licht, das an angeng gelühtet hat vnd an ende lühten sol“ (Z 96). Danach geht es um das Leuchten des Hl. Geistes in der Seele, das zu göttlicher Erkenntnis und süßer Erleuchtung führt. Voraussetzung ist eine reine Seele, die sich vor „zerganglicher liebi“ verschließt und Herz und Begierde ganz der Gottesminne widmet. Diese Erleuchtung ist mit einer Gottesbegegnung/Gotteserfahrung gleichzusetzen, denn sie bedeutet ein „Stück vom Himmel“ auf Erden: „Er ist ein süßes lüchtendes licht, das süßeklich lühtet vnd glestet in die reinen sel mit also süßer erlühtung, das die sel dunkt, vnd moht si die süßen erlühtung lang han, das si iemer himelrich gnüg vff etrich hette“ (Z 104ff). Um diesen Sachverhalt zu unterstreichen, führt die Vita ein Augustin-Zitat an: „Vnd das ist dú süsz erlühtung von der sant Augustinus sprach: » Herr, du fürst mich in ein

⁶² Vgl. Lewis: *By Women, for Women, about Women*, S. 275.

lieht vnd in ein süssikeit, môhat ich die lang han, ist das nit himelrich, so enweiss ich, was himelrich ist« (Z 105-108). Meister Eckhart verwendet in einer seiner Predigten ein ähnliches Zitat, das er ebenfalls Augustin zuordnet. Der Kontext ist auch der göttliche Lichtempfang: „Dâ von sprichet ouch sant Augustînus: »herre, dû gibest underwîlen sô grôze suezicheit, ob si volkæme, enist daz niht himelrîche, sô enweiz ich, waz himelrîche ist« “. ⁶³

Das Nießen Gottes

In den beiden theologischen Betrachtungen in Elsbeths Vita ist von *niezzen* die Rede. Beide Male geht es um das Nießen Gottes. Das Verb *niezen* bzw. *niezzen* bedeutet innehaben, gebrauchen, benutzen, genießen, als Nahrung brauchen und verzehren. ⁶⁴ Das Nießen Gottes dürfte sich im engeren Sinn auf die Eucharistie beziehen. Im Schwesternbuch von Engeltal findet sich eine Stelle, die *niezzen* in diesem Zusammenhang gebraucht:

„Aber an einem mal, da waz sie an irm gebet: da sah sie in aber in seiner minneclichen kintheit, und het schon gewentlin an und spilt vor ir gar minneclich. Da ward ir hertz von minnen prinnen unde gedaht ir:»Und het ich dich, ich gez dich vor rehter lieb.« Do antwort ez in irn gedanken und gepart gar tertzlichen und sprach: »Ich laz mich niht also niezzen.« Und tet ir die innern sinne auf und gab ir ze versten, daz er ez maint auf die heilichkeit der sacrament.“ ⁶⁵

Eine Schwester erlebt während eines Gebetes eine Jesuskindvision. Davon entbrennt ihr Herz in Liebe und sie möchte das Kind am liebsten „essen“. Jesus verweigert solch einen Genuss und verweist auf die Heiligkeit der Eucharistie. Interessant ist hierbei der Wunsch der Schwester: „Und het ich dich, ich gez dich vor rehter lieb“. Das Wort *gez* könnte durch das Präfix *ge-* eine Bedeutungsverstärkung ausdrücken. Jedoch wird auch an anderen Stellen im Schwesternbuch immer *gezzen* anstatt *ezzen* verwendet. Des Weiteren wird *lieb* anstatt *minne* verwendet, obwohl im Satz davor das Herz der Schwester in Minne entbrennt. Aus *minne* kann der Wunsch Jesus zu „essen“ nicht entspringen, nur aus *lieb*. Die Stelle könnte also so verstanden werden, dass der rechte Gottesgenuss im Sakrament der Eucharistie gegeben ist. Wobei fraglich bleibt, ob der Wunsch der Schwester wirklich wörtlich zu nehmen ist. Dies scheint m. E. unwahrscheinlich.

⁶³ Meister Eckhart: Werke I, hrsg. von Niklaus Largier, in: Bibliothek des Mittelalters 20, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993, Predigt 57, S. 612, Z 29 - S. 613, Z 1.

⁶⁴ Vgl. <http://woerterbuchnetz.de/Lexer>, Eintrag *niezen*.

⁶⁵ Der Nonne von Engeltal Büchlein von der Genaden Überlast, Schröder, Karl (Hrsg.), Tübingen 1871, S. 36, Z 4-11.

In der Reformationszeit wird *niezzen* selbstverständlich für das Einnehmen des Abendmahls gebraucht.⁶⁶ Luther versteht darunter die Teilhabe am Leib Christi.⁶⁷

Eingang in die Theologie fand dieser Begriff über Augustinus. Dieser knüpfte an die philosophischen Strömungen seiner Zeit an und transformierte sie ins Christentum. Ausgehend vom Erreichen der Glückseligkeit (*beatitudo*) als menschliches Ziel entwickelt er seine Lehre von der *fruitio Dei*.⁶⁸ Gott ist das höchste Gut, dessen Genuss allein absolute Glückseligkeit verschafft. Gott ist aber auch das einzige Gut, das um seiner selbst willen zu genießen ist. Das Weltliche und Zeitliche ist für Augustin nur zu gebrauchen, nicht zu genießen. Doch der Genuss Gottes ist im Hier und Jetzt immer temporär. Wahre Glückseligkeit kann erst in der Ewigkeit erreicht werden. Das Genießen Gottes bezieht Augustin dabei nicht auf die Eucharistie. Er definiert es in *De beata vita* 4,34 als „Gott mit dem Geist haben“ („*animo deum habere, is est deo frui*“). In *doctr. Chr.* 1,4 präzisiert er noch einmal: „*frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam...*“ („genießen heißt, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anzuhängen...“). Gott zu genießen bedeutet also vereinfacht gesagt, Gott im Geist zu lieben. Der Ort der *fruitio Dei* ist nach Augustin die Erinnerung (*memoria*). Der Mensch gewinnt durch das Genießen Gottes wahre Selbsterkenntnis. Er wird sich seiner Endlichkeit bewusst und weiß sich doch gleichzeitig in der Ewigkeit Gottes verankert. Augustin verbindet hier die neuplatonische Vorstellung vom Aufstieg der Seele mit dem Gedanken der Einsicht der Endlichkeit des menschlichen Geistes.⁶⁹

Mit *fruitio Dei* meint Augustin das „Lieben Gottes im Geist“. Die Liebe als bestimmendes Element des Genusses wird im Mittelalter in der scholastischen Theologie aufgegriffen. Genuss ist demnach alles, das zur Liebe Gottes veranlasst. Das Genießen Gottes ist in seiner Grundbedeutung also nicht spezifisch auf die Eucharistie ausgerichtet. Doch wo sollte man dem Genuss Gottes näher sein als in diesem Sakrament? Da das Wort *niezzen* in seiner Grundbedeutung nicht nur gebrauchen, sondern auch essen, verzehren bedeutet, ist es verständlich, dass es für die Eucharistiefeier verwendet wurde. Hier kann man Gott genießen, indem man den Leib Christi zu sich nimmt und dadurch göttliches Heil erfährt. Somit ist hier sowohl ein enges als auch ein erweitertes Verständnis von *niezzen* gegeben.

⁶⁶ Vgl. Grimms Wörterbuch, <http://woerterbuchnetz.de/DWB>, Eintrag *NIESZEN*.

⁶⁷ Vgl. Lange, Dietz: Art. Genuß, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 686.

⁶⁸ Vgl. Ebd.

⁶⁹ Vgl. Art. Augustin/Augustinismus I, in: TRE³ 4 (1979), S. 667ff; sowie Kreuzer, Johann: Der Gottesbegriff und die *fruitio dei*, in: Drecoll, Volker Henning (Hrsg.): Augustin Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S. 428-434.

Das Genießen Gottes lässt sich also durchaus auf ein klösterliches, geheiligtes Leben umlegen und passt auch zur mystischen Spiritualität und Theologie. Eine Grundfeste des Klosterlebens ist die Abkehr von allem Weltlichen und die Hingabe und Ergebenheit in Gott. Er ist das höchste Gut, nach dem das ganze Leben auszurichten ist. Es wird so zum „Gottesdienst“. Gott zu genießen bedeutet Gott zu lieben und ihn im Geist zu erfahren. Dies sind auch wesentliche Eckpunkte der Mystik. Die Gottesbegegnung in Liebe ist hier das Zentrum allen Strebens, Denkens und Handelns.

Das Nießen Gottes in diesem Sinne findet sich bei Heinrich Seuse, in seiner Vita: „Von disem got und herren haben wir so vil kundsami, daz er ist ein substanzlich wesen, und daz er ist ewig, ane vor und ane na, einvaltig, unwandelber, ein unliplicher, weslicher geist [...] des wesen grundlose lust und fröd in im selben ist, der sin selbs und aller der, die das selb **in schöwlicher wise niessen son**, ein übernatürlichú, unsprechlichú, wunnenberndú selikait ist.“⁷⁰

Eine andere Stelle bezieht sich auf das ewige Leben. Ihr Kontext ist der unmittelbare Tod von Seuses geistlicher Tochter (Elsbeth Stagel), die ihn in einem Gesicht erschienen ist:

„Got helf uns, daz wir dieser heiligen tohter und aller siner lieben fründen geniessen, **daz wir eweklich sin götliches antlút werden niessende!** Amen.“⁷¹

Beide Stellen verstehen den Genuss Gottes als Gottesschau und Vereinigung mit Gott. Die völlige und absolute Unio mit Gott steht am Ende einer seligen, christlichen Existenz.

In seinem Büchlein der Ewigen Weisheit (BeW) ist das Nießen Gottes ein großes Thema und zwar in Kapitel 18 „wie man got minneklich empfaen sol“. Seuse setzt sich mit der Frage des rechten Eucharistieempfanges auseinander. Er betont dabei die innere Einstellung, das innere Empfinden und die Reinheit der Seele. Folgende Stelle bezieht sich auf die Abgeschlossenheit eines geheiligten Lebens (Kloster / Klausen?):

„Dú sele, dú min in der heinlichen kluse eins abgescheidenen lebens **inrich enphinden und súzklich niessen will**, dú müz vorhin von untugenden sin gefúrbet, mit tugenden gezieret, mit lidigkeit umbhenket, mit roten rosen inbrünstiger minne bestocket, mit schönen violn demutiger verworfenheit und wissen lylien rehter reinikeit bezetet.“⁷²

Gegen Ende des Kapitels wirft Seuse schließlich die Frage der Wertigkeit von leiblicher und geistlicher Kommunion auf: „Der diener: Zarter herr, hat aber der mensch út vurbaz, der dich liplich und geistlich enphahet, denn der dich allein geistlich nússet? Entwürt der Ewigen

⁷⁰ Seuse: Deutsche Schriften, S. 171, Z 17-24.

⁷¹ Seuse: Deutsche Schriften, S. 195, Z 2-4.

⁷² Seuse: Deutsche Schriften, S. 296, Z 26-30f.

Wisheit: Weder hat der mensch me, der mich und min gnade hat, oder der min gnade allein hat?“⁷³ Seuse vertritt ein erweitertes Kommuniionsverständnis. Für ihn ist das geistliche Empfangen Jesu ebenfalls wichtig. Der Idealfall bleibt aber natürlich die leibliche Kommunion in Verbindung mit der geistigen Vereinigung. Hier befindet er sich durchaus im Rahmen der scholastischen Theologie.⁷⁴ In Vita 33 erlebt Schwester Elsbeth ja ein Unioerlebnis während der Eucharistiefeier (Z 19ff) d.h. auch hier fallen leibliches und geistiges Nießen Gottes ineinander.

Seuse beschließt das Kapitel mit einem Gebet, das man vor dem Empfang des Altarsakramentes sprechen soll: „Ach, süzes wolgesmackes himelbrot [...] spise und trenke, sterke und ziere und vereine dich minneklich mit mir! Ach, Ewigú Wisheit, nu kum húte als krefteklich in min sele, daz du alle mine viende vertribest, alle mine gebresten versmelzest und alle mine sünde vergebest. Erlúhte min verstentnússe mit dem liechte dins waren gelóben, enbrenne minen willen mit diner süzen minne [...] Bewar mich an minem tóde, **daz ich dich offenbarlich werd niessende in ewiger selikeit.** Amen.“⁷⁵

Er verbindet hier indirekt das leibliche mit dem geistlichen Nießen Gottes. Jesus wird als wohlschmeckendes Himmelsbrot angesprochen. Dies ist primär metaphorisch gemeint, verweist aber trotzdem auf das Altarsakrament. Des Weiteren fällt auf, dass hier auch von Erleuchtung und Gotteserkenntnis die Rede ist. Das Nießen Gottes ist bei Seuse somit eindeutig Ausdruck der mystischen Erfahrung. Es beinhaltet völliges Ausrichten auf Gott als das oberste Gut, innerliches Empfinden, Liebe, Erkenntnis, Erleuchtung und somit Vereinigung mit Gott. Die absoluto Unio findet dabei erst im ewigen Leben nach dem Tod statt.

Von niezzen ist in Vita 33 nur in den angehängten theologischen Betrachtungen die Rede, die wohl nicht von den Schwestern selbst stammen und von ihnen aus einer Vorlage übernommen worden sein dürften. Beide Male steht die fruitio Dei am Ende der Ausführungen.

In der Naturbetrachtung wird Gott als Schöpfungsursprung in seiner göttlichen Macht und endlosen Güte und Barmherzigkeit beschrieben. Der Gedanke an ihn allein reicht aus, um Tugend in der Seele wachsen zu lassen. Gott wird hier als Gut beschrieben, das durch Genuss im Menschen wächst: „Vnd hát von angeborner sálikeit vnd von vnuergriffenlicher minn vnd von úberflússiger gnád, so sin der mentsch ie me nússet, so er sin ie me hett, vnd so er sin ie minnre nússet, so er sin ie minre hát, won er ist ein gút, das nússet wachset vnd sparent swinet“ (Z 48-51). R. Meyer vermutet, dass die Formulierung „gút, das nússet wachset vnd sparent

⁷³ Seuse: Deutsche Schriften, S. 302, Z 16-20.

⁷⁴ Vgl. Acklin-Zimmermann: Gott im Denken berühren, S. 105f.

⁷⁵ Seuse: Deutsche Schriften, S. 303, Z 14-24.

swinet“ ein Sprichwort oder ein Merkvers sein könnte. Bei H. Seuse findet sich eine sehr ähnliche Stelle, ebenfalls im Kapitel 18 des Büchleins der Ewigen Weisheit: „Ich bin ein güt, daz gebruchet wahset und gesparet swinet“.⁷⁶

In der Hl.-Geist-Betrachtung wird der Hl. Geist als Trost der Nießenden bezeichnet. Trotz eines uneingeschränkten Genusses sollen die Gläubigen dennoch immer nach ihm hungern und dürsten: „Er ist ein stäter werender trost der niessenden. Sie sond in han vnd niessen nach allem iren willen vnd sol si doch allweg nach jm hungren und túrsten“ (Z 130ff).

Dieser scheinbare Widerspruch ergibt sich aus dem schon Jetzt und dem noch Nicht der christlichen Existenz. Der absolute Genuss Gottes, die absolute und vollkommene Gottesbegegnung ist nur am Ende aller Zeiten in der Ewigkeit möglich. Das temporäre Nießen Gottes in der Zeit kann deshalb niemals endgültig sein und reizt den Menschen zu noch mehr. Hier knüpft die Hl.-Geist-Betrachtung an die Naturbetrachtung an. Beide Stellen stehen in der Augustinischen Tradition der *fruitio Dei* und transformieren sie in einen mystischen Kontext. Zudem zeigen die Belegstellen bei H. Seuse, dass das Nießen Gottes durchaus ein mystischer Terminus ist.

Rede von Gott

Von Gott ist in der Vita aufgrund der hohen theologischen Motivdichte sehr oft die Rede. Herr (Jesus) und Gott werden hier wie auch in anderen Viten des Schwesternbuches synonym gebraucht (z.B. vgl. Z 20, Z 32f und Z 42f). Zwischen Gott und Jesus wird also nicht strikt unterschieden. Dies kann daran liegen, dass Jesus die greifbarste Erscheinungsform der göttlichen Trinität ist. Des Weiteren ist im Schwesternbuch eine christozentrische Frömmigkeit durchaus spürbar.

Die Trinität wird in der Hl.-Geist-Betrachtung kurz thematisiert. Es geht um die Rolle des Geistes in der Trinität. Der Hl. Geist wird als Wirker dargestellt, der die Menschwerdung von Jesus Christus, die unbefleckte Empfängnis und Jesu Kreuzestod evoziert. Die Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Trinität ist hier eindeutig auf Jesus zugespitzt.

In der Theologie gibt es drei klassische Methoden, die göttlichen Eigenschaften zu bestimmen. Sie heißen *via negationis*, *via eminentiae* und *via causalitatis*. Die *via negationis* bedeutet, dass Gott ist, was das Weltliche nicht ist, nämlich unendlich und ewig. Die *via eminentiae* besteht darin, dass Gott das Weltliche in Perfektion überbietet, er ist allmächtig und allgegenwärtig. Die *via causalitatis* besagt, dass Gott der Ursprung von allem Geschaffenem ist. Er ist der

⁷⁶ Seuse: Deutsche Schriften, S. 301, Z 14-24.

Ursprung aller in den Geschöpfen hervorgebrachten Vollkommenheiten, z.B. Heiligkeit und Gerechtigkeit.⁷⁷ In Vita 33 werden alle drei Wege verwendet, um Gott zu beschreiben.

Zusammenfassung

Vita 33 wirkt auf den ersten Blick zweigeteilt, in einen Vitenteil und in eine Hl.-Geist-Betrachtung. Letztere nimmt zudem den größeren Teil der Vita ein. Somit scheint das Leben der Elsbeth von Stoffeln ganz dahinter zu verschwinden. Bei näherem Hinsehen entdeckt man aber, dass beide Teile sowohl strukturell als auch thematisch miteinander verbunden sind. Neben der Hl.-Geist-Betrachtung findet sich noch eine weitere theologische Betrachtung, nämlich eine Naturoffenbarung. Beide theologischen Betrachtungen sind vermutlich aus einer Vorlage übernommen worden. Sie stammen also nicht genuin von den Schwestern, dennoch sind sie m. E. bewusst ausgewählt worden. Sie bieten theologische Themen, die für das klösterliche Leben der Schwestern von Interesse sind (Gotteserkenntnis und *fruitio Dei*, Gottergebenheit und Gehorsam, Erleuchtung). Beide theologischen Ausführungen zeigen mystische Züge. Sie bewegen sich innerhalb der Tradition (z.B. Lehre von den sieben Geistgaben, Gottes Eigenschaften), wenn auch ungewöhnlich akzentuiert. Interessant bleibt natürlich der große Raum, der dem Hl. Geist hier eingeräumt wird. Dies ist in der Mystik eigentlich nicht der Fall. Festzuhalten ist auch, dass beide Betrachtungen indirekt eingeleitet werden. Beide Male wird die Innerlichkeit des Offenbarungsgeschehens betont d.h. hier könnte eine Schreibstrategie vorliegen.

4.2 Vita 40: Elsbeth Hainburgin

Diese Vita umfasst 82 Zeilen. In der Handschrift N wurde sie durch die Vita der Elsbeth von Villingen ersetzt, die R. Meyer dem Erweiterungsgut (Vita *58) zuordnet. Zwischen diesen beiden Viten bestehen große Gemeinsamkeiten. Beide beziehen sich trotz des unterschiedlichen Namens auf ein und dieselbe Schwester. Da Elsbeth Hainburgin aus Villingen stammte, ist es durchaus denkbar, dass es in der Überlieferung zwei Namen für sie gab. Vita *58 ist umfangreicher in der Textgestalt und zeichnet sich vor allem durch eine breit angelegte Baumallegorese aus. Diese wurde wahrscheinlich von einer Vorlage übernommen und in den Text eingearbeitet.⁷⁸ Vita 40 verweist außerdem auf eine Legende über Elsbeth Hainburgin:

„Vnd sy hat vssgenomenlich fil tugend, die in ir legend geschriben stand, die ich hie nit geschriben mag“ (Z 6f).

⁷⁷ Vgl. Rochus, Leonhardt: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 131f.

⁷⁸ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 79-81.

R. Meyer vermutet daher, dass *Vita 58 und die Legende ident seien. Die Verfasserin der V 40 hätte demnach große Teile aus der Legende für die Vita übernommen und den ausführlicheren Teil über die Tugenden mit der Allegorese ausgelassen.⁷⁹ Da V 40 älter als die in N und G überlieferte V *58 ist, könnte es m. E. auch möglich sein, dass die Legende beiden Viten als Ausgangstext zugrunde lag. Leider liegen nicht mehr Textzeugen vor, sodass dies alles Vermutungen bleiben. V *58 ist in einen ersten Vitenteil, einer Baumallegorese, einem Johannesteil und einem zweiten Vitenteil gegliedert. Der zweite Vitenteil enthält eine Aneinanderreihung von Gnadenerlebnissen, die sich alle bis auf eine in V 40 finden. Es gibt nur geringe Unterschiede in Reihenfolge und Wortlaut. V *58 ist sicherlich redigiert worden, wirkt jedoch nicht völlig einheitlich. Im ersten Vitenteil, der eine ausführliche „Selbstoffenbarung“ Elsbeths enthält, findet sich neben der unpersönlichen Erzählinstanz eine Wir-Perspektive. Elsbeth erzählt ihre Gnadenerlebnisse einem Wir: „Vnd des veriach sy vns ie etwe fil, so sy was in sunderlicher gnad. Dar vss nament wir, als fil vns werden mocht, vnd schribent das durch bessrung der lút, als wir es gehört habent von irem mund“ (Z 53-55). Diese Wir-Perspektive wird im zweiten Vitenteil jedoch am Schluss durch eine Ich-Instanz aufgebrochen: „Jch wais nit, das ich je mensch gesächen hab jn grössrer gnad, denn ich sy dik gesechen han“ (Z 507f).

Danach folgt der Schlusssatz, der auf den Johannesteil verweist: „Dis sálig leben hãt jr erworben der hochfliegend adler sant Johannes ewangelist“ (Z 508f).

Die Johannespassagen fehlen gänzlich in V 40. In Vita 38 und 39 steht Johannes hingegen im Zentrum. V 40 hätte also mit den beiden vorangehenden Viten einen Johannes-Schwerpunkt bilden können. Laut R. Meyer wurde der erste Vitenteil aufgrund der für Schwesternbücher eher untypischen, ausführlichen Selbstoffenbarung Elsbeths weggelassen. Baumallegorese und Johannesteil könnten aus demselben Motiv nicht rezipiert worden sein. Vita 33 hat aber gezeigt, dass die Verfasserin bzw. die Verfasserinnen des Schwesternbuches durchaus theologische Betrachtungen eingearbeitet haben. Vielleicht lag es aber auch an dem großen Textumfang der ausgelassenen Stellen. Wie schon erwähnt gibt es leider nicht genügend Textzeugen. Die in Vita 40 erwähnte Legende könnte also auch nicht mit V *58 ident sein. Die beiden Viten stehen jedenfalls trotz unterschiedlicher Orthographie unbestritten in einem sehr engen Verhältnis zueinander. Vita 40 folgt im Großen und Ganzen dem zweiten Vitenteil von V *58. Es gibt nur sehr geringe Abweichungen in Reihenfolge und Wortlaut.

⁷⁹ Vgl. Ebd.

Struktur und Inhalt

Vita 40 beginnt mit einer anderen Eingangsformel als üblich: „Es was ein sãligú swester dú hiess swester Elsbeth Heinburgin“ (Z 1). Vita * 58 beginnt ebenfalls ähnlich: „Es was ain sãlge schwester in únserm kloster Diessenhofen, die hiess schwester Elsbeth von Vilingen“ (Z 1f).

Danach folgt eine Beschreibung ihres tugendhaften und vorbildlichen Lebens, der mit dem Verweis der Ich-Erzählerin auf die Legende endet (Z 2-7). Vita *58 beginnt ebenfalls mit den außerordentlichen Tugenden Elsbeths. Sie geht aber biographisch detaillierter vor (Altersangaben, Novizin). Vita 40 wirkt dagegen wie eine Zusammenfassung. Sie übernimmt wohl von Vita *58 das Motiv des Spiegels. Elsbeth ist demnach für ihre Mitschwester ein Tugendspiegel:

Vita 40 (Z 2-4): „Dú hatt gar ein strenges tugendhafft leben vnd hatt vor allen dingen grossen flyss zu allen den dingen, die den orden anhörent, vnd was gar als vsgenomen an aller geistlich, das si reht ein spiegel was aller der, die si sahend.“

Vita * 58 (Z 5-9): „Vnd des lebens nam sy sich festeklich an und v̇bt sich mit stãtem flis vnd ward ir als sũss vnd lusthaft, das sy alle zit zu nam vnd vff gieng an götlicher gnad vnd an aller tugent vollkomenhait, das alles jr leben recht ain spiegel vnd ain bildner was aller der, die sy sachent.“

Vita 40 berichtet von Elsbeths langem Schweigen während der Vorbereitungszeiten zu den kirchlichen Hochfesten Weihnachten und Ostern (Advent, Fastenzeit). Dies wird in Vita *58 an ganz anderer Stelle erwähnt und zwar in Elsbeths langem Tugendteil in Anlehnung an die vorangehende Baumallegorese. Das ist das einzige Mal, dass Vita 40 etwas außerhalb des zweiten Vitenteils von Vita *58 rezipiert.

Vita 40 (Z 4ff): „Si was dick lang zit vnd vil wochen, das si niemer wort geschprach, vnd sunderlich den aduent vnd die vasten, die sweig si allweg“.

Vita *58 (Z 214ff): „Sy was och dik lange zit, etwenn xii wuchen vnd me vnd die fasten vnd den aduent vnd alle fritag, das sy niemer wort geschprach an dekainer stat. Vnd was das als gewonlich von ir, das des niement achtet, won sy rett gar selten“.

Vita *58 setzt mit den Gnadenerlebnissen und den Selbstoffenbarungen Elsbeths fort. Allerdings mit dem Hinweis versehen, dass Elsbeth diese zunächst verheimlichen wollte. Dies ging allerdings nur solange, bis Gott ein großes Wunder „wurkt vor únsern ogen“ (Z 13). Danach erzählt sie von ihren Unioerlebnissen (Z 43ff). Es folgen eine Baumallegorese mit sechzehn Tugenden Christi und eine Beschreibung von Elsbeths Tugenden, die ebenfalls

sechzehn zählen. Daran schließt ein Teil über den Evangelisten Johannes an. Elsbeth erwählt ihn als ihren Fürsprecher (Z 350). Danach folgt der zweite Vitenteil von V *58, der sich in leicht abgeänderter Reihenfolge wieder in Vita 40 findet, direkt nach der einführenden Tugendperikope.

Es werden zwölf Begebenheiten erzählt:

1) Jesuskindvision (Z 8-10): Jesus erscheint Elsbeth als Kind in Windeln gewickelt. Dies geschieht an Weihnachten, als sie ein Buch aufschlägt, um die ersten Verse der weihnachtlichen Morgenlesung „Primo tempore“ zu lesen.

2) Rosenvision bei Mitschwester (Z 11-17): Elsbeth sieht im Chor über dem Haupt einer jungen Schwester eine weißrote Rose wachsen. Die Bedeutung (Reinheit und Leiden) wird ihr zu erkennen gegeben.

3) Audition (Z 18-24): Elsbeth möchte länger schlafen, als sie sollte, daraufhin hört sie eine Stimme: „Stand vff durch minen willen vnd gedenk, das ich durch dinen [willen fehlt in F1] willenklich an das crütz gieng vnd wisset och wol, das ich daran sterben solt“ (Z 22-24).

4) „Öffentliche Selbstoffenbarung“ (Z 25-28): Elsbeth befindet sich im Werkhaus und spricht während der Arbeit Folgendes: „Got der gab mir soñich empfinden vnd als gross gnad, das mich dunkt, jch hett wol aller welt genug geben“ (Z 27f). Da das Werkhaus der gemeinsame Arbeitsplatz der Schwestern ist, kann man von einer Art öffentlicher Selbstoffenbarung sprechen. Elsbeth reflektiert hier selbstbewusst über ihre Gnade und ihre Mildtätigkeit. Die üblichen Motive der Verheimlichung und der Bescheidenheit fehlen.

5) Lichtvision (Z 29-34): Am Heiligen Abend erwacht sie vor der Messe und sieht, dass ihr Bett von klarem Licht umgeben ist. Es wird ihr zu erkennen gegeben, dass dies die Geburtsstunde Jesu ist. Seit dieser Vision wacht sie immer um diese Zeit auf.

6) Vision durch Mitschwester (Z 34-36): Während des Chorgebetes sieht eine Mitschwester, wie Elsbeth schwebt. In goldenen Buchstaben erkennt diese zudem auf Elsbeths Chorstuhl den Schriftzug: „Veni, electa mea“.

7) Jesusvision (Z 37-46): Jesus erscheint Elsbeth einmal als Gekreuzigter und dann als Auferstandener. Er kündigt ihr Leiden und Mitleiden an. Sie erlebt danach Jesu Wunden am eigenen Körper mit (geistlich). Dies erzählt sie einer Mitschwester.

8) Jesusvision (Z 47-57): Am Ostersonntag nach der Messe betet sie auf dem Rücken liegend im Altarraum, als ihr Jesus erscheint. Sie erkennt ihn zunächst nicht, bis er sich ihr zu erkennen gibt. Jesus hat ein liebliches, fröhliches und durchsichtiges Gesicht. Er trägt ein Gewand, dessen

Farbe nicht von dieser Welt ist. Elsbeth möchte wie Maria Magdalena dem Auferstandenen vor die Füße fallen, doch da verschwindet dieser. Die Vision ist eigentlich unbeschreiblich, Elsbeth berichtet einer Mitschwester davon: „Das ich dir iemer da von seiti, so hett ich dir doch vngeseit“ (Z 51f).

9) Eucharistievision (Z 57-64): Elsbeth begehrt Eucharistie, es ist aber noch nicht an der Zeit. Sie hat großes Verlangen nach Gott. Da erscheint ihr ein Mann, der wie ein Bischof gekleidet ist. Er fordert sie auf zu beichten, gibt ihr Ablass und danach den Kelch („vñsern herren“). Ihr Herz ist daraufhin getröstet.

10) Jesuskindvision und Tod (Z 65-71): Elsbeths liegt krank im Bett, als ihr das Jesuskind erscheint. Es zeichnet mit seinem Finger ein Kreuz auf ihr Herz und kündigt ihr viel Leiden aber auch ein seliges Ende an. Danach verschlechtert sich ihr Zustand und sie erleidet einen „strengen Tod“ mit einem seligen Ende.

11) Elsbeth als Trösterin (Z 73-78): Eine Mitschwester berichtet der Ich-Erzählerin, dass Elsbeth sie einmal von großem Kummer befreit habe: „Jch gehort nie mentschen mund als wol von got reden, denn sie tett“ (Z 75f).

12) Elsbeth als Prophetin (Z 79-82): Elsbeth weissagt Mitschwester „kúnfftigú ding“, die dann auch eingetreten sind (um welche Dinge es sich dabei handelt, erfährt man nicht).

Die Vita endet mit einem Schlusskommentar der Ich-Erzählerin: „Jch weiss, das got grossú ding mit ir wurkt, der ich doch nit geschriben kan noch enmag. Jch weiss nit, das ich ie mentsch gesehe so in grosser gnad, dann ich si dick han gesehen“ (Z 80ff).

Die Vita enthält viele Visionen und Auditionen. Die Anreihung der Gnadenerlebnisse scheint beliebig zu sein. Eine gewisse Struktur ist dennoch erkennbar, Ende und Anfang sind deutlich markiert. Der Beginn der Vita bringt eine Eingangsformel und einen Tugendkatalog. Der Schluss wird durch Elsbeths Tod gestaltet. Die zwei Erlebnisse, die nach ihrem Tod folgen, könnten auch vor ihrem Tod stehen, da sie nicht dezidiert auf Elsbeths Lebensende rekurren. Jedoch sind sie wohl durch ihre Anordnung als posthume Erlebnisse gemeint. Der Bericht der Mitschwester und die vorhergesagten Begebenheiten sollen sich also nach Elsbeths Tod zutragen. Dadurch wird Elsbeths Auserwähltheit und Besonderheit betont. Nach ihrem Tod wird noch über sie gesprochen, weil sie so ein begnadetes Leben hatte. Somit wird die Erinnerung an sie lebendig gehalten (Memoria-Funktion). Dies mündet schließlich in den Schlusskommentar der Ich-Erzählerin, der Elsbeths Bedeutung noch einmal deutlich hervorhebt. Anfang und Ende der Vita stellen die Besonderheit und die Auserwähltheit Elsbeths in den Vordergrund und rahmen damit die anderen Gnadenerlebnisse.

Wenn Vita * 58 die *legend* wiedergibt, dann ist das Ich der V 40 reine Erzählinstanz und keine tatsächliche Autorin. Es ist wohl aber Redaktorin. Diese hat bewusst den zweiten Vitenteil ausgewählt, sich als Ich-Erzählerin integriert (Z 7 und Z 72) und den Schluss in der schon vorhandenen Ich-Form übernommen.

Auffällig bei den Visionen und Auditionen Elsbeths ist die Frage nach der Bedeutung, die dreimal auftaucht. Strukturell wirkt dies wie ein verlangsamendes Moment, wo innegehalten wird und dann die Erklärung folgt. Es könnte aber auch sein, dass sich die Visionen nicht von selbst verstehen und der göttlichen Deutung bedürfen. Eventuell könnte es sich dabei auch um eine Schreibstrategie handeln.

Wie schon in Vita 33 werden die Gnadenerlebnisse teilweise mit abschließenden Bemerkungen, die formelhaft anmuten, beendet (Z 32f: „Vnd für die stund do erwachet sie all nacht vff die zit“, Z 56f: „Do sah si sin nit me“, Z 63f: „Also ward ir sennendes hertz getröstet mit vnsaglichem trost“, Z 70f: „Vnd darnach ward si gar krank vnd nam ein strengen tod vnd schied doch mit einem seligen end von dirr welt“, Z 77f: Vnd von der stund do engieng ir der kumber gentzlich, das es ir hertz niemer me berürt“).

Sprachliche Gestaltung

Der Text weist eine narrative Struktur mit einigen direkten Reden auf. Die direkten Aussagen finden sich in den Visionen bzw. Auditionen (Jesus, ein Bischof/Heiliger, Elsbeths Gedanken), aber auch in angedeuteten Gesprächen mit Mitschwestern (Elsbeth im Werkhaus Z 27f, Elsbeth erzählt einer Mitschwester von einer Vision Z 51f, eine Mitschwester berichtet der Ich-Erzählerin über ein tröstendes Erlebnis mit Elsbeth Z 75f).

Der Text besteht aus einfachen Satzketten, vorwiegend HSNS-Kombinationen. Die Konjunktionen *do* und *und* werden wie schon in Vita 33 sehr oft zur Satzeinleitung verwendet. Zweimal werden lateinische Ausdrücke aus dem liturgischen Leben verwendet (Z 9: „*primo tempore*“, Z 36: „*veni, electa mea*“). Die Abläufe des Konvents werden unpersönlich wiedergeben („do man das erste zeichen prim lut“ Z 19). Formelhafte Wendungen im Passiv werden teilweise bei den Gnadenerlebnissen verwendet (Z 14f: „Do ward ir zerkennen geben“, Z 22: „do ward dis wort zû ir gesprochen“, Z 30f: „vnd in dem lieht ward ir zerkennen geben“, Z 37f: „Do ward ir ze erkennen geben“, Z 48: „Do ward ir geoffnet disú gesicht“).

Adjektive werden größtenteils einfach attributiv benützt. Besonders oft wird wie schon in Vita 33 „gross“ verwendet, nämlich neunmal: „grossen flyss“ (Z 2), „gross wunder“ (Z 26), „gross gnad“ (Z 27), „gross mitliden“ (Z 46), „gross begird vnd jamer“ (Z 57), „grossen iämer“ (Z 59), „gross fröd“ (Z 66), „grossú ding“ (Z 80) und „grosser gnad“ (Z 81). Eine mehrfache attributive

Verwendung ist dagegen sehr selten. Sie findet sich vor allem bei der Beschreibung von Jesus („schön lútselig kindli“ Z 65 und „als minneklich vnd als frólich vnd als gar durlúchtig“ Z 50f).

Zeit- und Ortsangaben

Die Zeitangaben sind wie auch bei allen anderen Viten sehr allgemein gehalten. „Ze einem mal“ kommt dreimal vor (Z 34, Z 37, Z 57); „ein(e)s tages“ wird viermal verwendet (Z 11, Z 18, Z 25, Z 65). Des Weiteren ereignen sich die Gnadengeschehen vor allem an besonderen Tagen des Kirchenjahres wie Weihnachten und Ostern. Auch dies ist sehr typisch für das Schwesternbuch. In Elsbeths Vita werden zweimal Weihnachten und einmal Ostern genannt (Z 8, Z 29, Z 47). Als Zeitangaben werden auch gerne die Wendungen „vor/nach der metti“ verwendet. Als Orte der Gnadengeschehen werden Chorraum und Bett erwähnt. Viermal spielt das Gebet dabei eine Rolle. Einmal wird das Werkhaus als Schauplatz verwendet. Hier widerfährt Elsbeth jedoch kein Gnadengeschehen. Sie gibt selbstbewusst Auskunft über ihre außergewöhnlichen Erlebnisse.

Themen und Motive

Sündhaftigkeit / Leiden / Imitatio Christi

Das Leiden bzw. Mitleiden spielt in dieser Vita eine große Rolle. Zweimal wird Elsbeth eigenes Leid angekündigt, einmal wird sie Zeugin bei einer Leidensankündigung. Leiden ist dabei immer Ausdruck eines frommen, auserwählten Lebens. Es gehört wie selbstverständlich zur christlichen Existenz dazu. Der Bezugspunkt ist dabei Jesus Christus und sein Tod am Kreuz. Diesen hat er um der Menschen willen auf sich genommen. Die Vita verweist darauf, indem sie die Sündhaftigkeit des Menschen thematisiert. Als Elsbeth eines Morgens noch länger schlafen möchte, als sie sollte, erhält sie folgende Audition: „Stand vff durch minen willen vnd gedenk, das ich durch deinen willen willenklich an das crútz gieng vnd wisset òch wol, das ich dar an sterben solt“ (Z 22ff). Obwohl es sich nur um eine kleine Nachlässigkeit von Elsbeth handelt, bekommt sie eine deutliche „Ermahnung“. Auch um ihretwillen ist Jesus am Kreuz gestorben d.h. kein Mensch ist von der Erbsünde ausgenommen. Elsbeths Sündhaftigkeit wird dann noch zweimal in Form von Visionen aufgegriffen, die unmittelbar aufeinander folgen.

Jesus erscheint ihr zu Ostern als junger, schöner Mann. Es ist der Auferstandene: „Do gedaht si dar an, do únser herr sant Marien Magdalenen erschain nach der vrstendi, das si nider vil zú sinen fússen. Also wolt si fúr únsern herren sin geuallen. Do sah si sin nit me“ (Z 55ff). Maria Magdalena gilt in der kirchlichen Tradition als das Paradebeispiel der „bekehrten Sünderin“. Jesus erscheint ihr gemäß dem Johannesevangelium nach der Auferstehung als Erster. Dadurch wird Maria Magdalena besonders ausgezeichnet. Jesus erscheint nicht zuerst Petrus oder

Johannes, sondern ihr, einer Frau und bekehrten Sünderin. In der Person Maria Magdalena fallen also Sündhaftigkeit und Auserwähltheit ineinander, so wie es in der Vita bei Elsbeth der Fall ist. Maria Magdalena kommt auch in der Vita 36 der Mia Goldastin vor. Hier wird vor allem die Sündenvergebung durch Jesus betont: „Do si ze einem mal stünd in dem kor an ir gebett vor einem bilde, das was sant Maria Magdalena als si zü vñsers herren füßen viel vnd ir vñser herr all ir sünd vergab, vnd dis viel ir vast in vnd begert von allen irem hertzen mit grosser begird, das ir vñser herr all ir sünd vergebe als luterlich als sant Marien Magdalenen“ (V 36, Z 1-6).

Das Thema Sündhaftigkeit und Sündenvergebung begegnet schließlich noch in einer Eucharistievision. Elsbeth begehrt die Kommunion zu erhalten, obwohl es noch nicht an der Zeit ist. Als sie große Sehnsucht nach Jesus hat, erscheint ihr ein Bischof mit goldenem Kelch. Er fordert sie zur Beichte auf: „Vnd der sass zü ir nider für das bett vnd sprach zü ir: »Sprich mir din schuld.« Vnd das tett si. Do sprach ir der byschoff aplass vber all ir sünd vnd gab ir do vñsers herren. Also ward ir sennendes hertz getröstet mit vnsaglichem trost“ (Z 61-64). Die Stelle ist unter anderem interessant, weil sie eine Beichte mit Absolution enthält. In den anderen Eucharistieperikopen des Schwesternbuches kommt so etwas nicht vor.

Da Jesus am Kreuz gelitten hat, ist Leiden ein Ausdruck der Nachfolge Christi. Als Auserwählte Christi oder Braut Christi gehört das Erdulden von Leid, das Mitleiden zum Alltag. Elsbeth sieht ja über dem Kopf einer jungen Mitschwester eine weißrote Rose wachsen (Z 11-17). Weiß steht für die Reinheit der Schwester, während die Farbe Rot ihr Leid ankündigt. Damit ist die Schwester besonders rein und auserwählt, gleichzeitig aber auch dem Leid ausgesetzt. In Heinrich Seuses Vita findet sich eine Vision mit ähnlicher Bedeutung, die einer seiner geistlichen Töchter widerfährt. Darin wird Seuse mit einer „Rosenkrone“ auf seinem Haupt dargestellt: „...er hat einen grünen ring umb sin holt, der ist umb und umb mit roten und wissen rosen vermischet under enander als ein rösin schapel, und betütend die wissen rosen sin luterkeit und die roten rosen sin gedultheit in menigvaltigem liden, daz er müz erliden“.⁸⁰ Auch hier stehen die weißen Rosen für Reinheit und die roten Rosen für das Leid. Die Rose als Symbol für Auserwähltheit/Liebe und Leiden ist ein beliebtes Motiv in der Mystik. Die rote Farbe und der süße Duft stehen für das Blut Christi, dass dieser um der Menschen willen vergossen hat. Die Rose findet sich oft auf Kreuzigungsszenen.⁸¹ Eine weitere Rosenvision findet sich nur noch einmal im Schwesternbuch, und zwar in der darauffolgenden Vita 41. Hier wird die Rose eindeutig brautmystisch verwendet.

⁸⁰ Seuse: Deutsche Schriften, S. 64, Z 7-11.

⁸¹ Vgl. Art. Rose in: Urech, Eduard: Lexikon der christlichen Symbole, Konstanz 1992, S. 208.

Auch Elsbeth selbst wird zweimal Leid angekündigt. Sie sieht Jesus als Gekreuzigten: „Do ward ir ze erkennen geben, das si liden solt anfallen, als öch dar nach beschach“ (Z 37f). Daraufhin begegnet ihr Jesus noch einmal als Auferstandener. Elsbeth sieht keine Wundmale an ihm und wundert sich darüber. Jesus kündigt ihr das Empfinden seiner Wundmale und seiner Schmerzen am eigenen Leib an: „»Jch wil min marter also in dich ergiessen vnd min fünff wunden also tieff in dich senken, das du ir an dir selb empfindlich empfindest.« Vnd das veriach si einer swester, das si dik an ir gebett dar zú kam, das sie empfindlich geistlich empfand der túrinen cron vff ir hópt vnd das ir die nagel durch hend vnd durch fúss giengen vnd das sie gross mitliden hatt von vnsers herren marter“ (Z 41-46). Die Leidensankündigung Jesu liest sich wie eine Leidensmeditation. Das Nachempfinden wird durch den Pleonasmus und die Wortstammdoppelung „**empfindlich empfindest**“ deutlich hervorgehoben. Man kann von einer Art „figura etymologica“ sprechen. Interessant ist, dass Elsbeth in ihrem Bericht von einem geistigen Empfinden spricht. Hier geht es um das Mitleiden der Passion Christi im Geiste. Elsbeth spürt die Dornenkrone auf ihrem Kopf und das Durchdringen der Nägel in Hand und Fuß - in ihrer Vorstellung. Dieses Mitleiden ist eine beliebte Form der Imitatio Christi. Sie kommt auch in einigen anderen Viten des Schwesternbuches vor. Vita 39, die einen Johannesschwerpunkt aufweist, beschäftigt sich mit der Frage, ob Jesu Lieblingsjünger überhaupt als Märtyrer anzusehen ist. Die betreffende Schwester erhält in einer Audition folgende Antwort: „Sant Johannes ist der gröst martner, der ie gemartret ward, won do er vnder dem crútz stünd, do ward er also gemartret mit dem grundlosen mitliden von vnsers herren marter, das er der gröst martner ist in dem himelrich...“ (V 39, Z 13-16). Hier wird also der Wert des „geistigen“ Mitleidens hervorgehoben. Das passt gut zu Vita 40. Das Empfinden spielt darin eine wesentliche Rolle. In ihrem Selbstzeugnis im Werkhaus spricht Elsbeth neben der Gnade auch davon („soñlich empfinden vnd als gross gnad“). Die bereits erwähnte Vita 28 der Hilti Brümsin enthält eine Schilderung der Compassio, bei der ebenfalls die „figura etymologica“ „empfindlich empfinden“ verwendet wird: „[...] vnd wurden all ir ináder vnd allú irú gelider als gar durch gossen mit grosser pin vnd bitterkeit, das si empfindlich empfand der marter, die vnserr herr laid, do er an der sul stünd, als vil als es ir mvglich was ze empfindenn“ (Z 4-7). Auch in Vita 22 erlebt die Schwester die Leiden Christi am eigenen Leib mit: „Vnd von dirr gesicht do hat si gross pin und mitliden von vnsers herren marter, won ir hertz vnd alle ir ináder wurden durch gossen mit grosser bitterkeit“ (Z 12ff). Im Gegensatz zu den Viten 22 und 28 betont Vita 40, dass das Mitempfinden nur im Geist geschieht. Dies könnte Missverständnissen vorbeugen und klarstellen, dass es dabei nur um die Imagination der Schwester geht. Es könnte aber auch eine indirekte Absage an die Selbstgeißelung sein, die in den Klöstern durchaus üblich war.

Demgegenüber steht aber Vita *58, die von Elsbeths exzessiver Selbstgeißelung berichtet: „Sy nam als emssecklich alle nãcht vnd alle tag dysyplin nach der mety vnd nach der complet, das ir das blût dik vber den rugen ran, rech als von ainer ader, das ettlich swestren, die nebens ir knúwetend, als fast besprenget wurdent mit blût von ir disciplin, das sy ir gewand weschen müstent“ (Z 206-210). Elsbeths Selbstgeißelung wird überbordend dargestellt, sie geschieht auch in der Öffentlichkeit. Dies ist eher untypisch, denn meistens wurde so eine Praxis vor den anderen Schwestern verborgen.

Die zweite Leidensankündigung erhält Elsbeth kurz vor ihrem Tod. Diesmal erscheint das Jesuskind: „Vnd also nam das kindli sinú hendli vnd machet ir ein crútz mit sinem vinger vber das hertz vnd sprach zú ir: »Dich wirt vil lidens anfallen, vnd des wil ich schier ein end machen vnd wil dich zú mir nemen in min rich.« Vnd darnach ward si gar krank vnd nam ein strengen tod vnd schied doch mit einem seligen end von dirr welt“ (Z 67-71). Die zweite Leidensankündigung an Elsbeth bedeutet gleichzeitig ihren bevorstehenden Tod. Dieser vollzieht sich qualvoll, nimmt aber dennoch ein gutes Ende, da Elsbeth die Aufnahme in den Himmel („min rich“) zugesichert worden ist. Interessant ist dabei, dass das Jesuskind mit seinem Finger auf Elsbeths Herz ein Kreuz zeichnet. Das Herz ist der Ort der Liebe, der Vereinigung, aber auch der des Schmerzes (das durchbohrte Herz). Elsbeths Herz wird durch das Kreuzzeichen markiert. Sie gehört nun eindeutig zu Jesus. Seit Augustinus wird das Herz als Symbol der Innerlichkeit und als Ort der Gotteseinkehr immer bedeutender. Im Spätmittelalter taucht es dann in der christlichen Ikonographie als Heiligenattribut auf. Es wird dabei entflammt, strahlend, von einem Pfeil oder einem Schwert durchbohrt sowie mit einem Kreuz oder Christusmonogramm versehen dargestellt.⁸² Auch das Wappen des Reformators Martin Luther, die „Lutherrose“, beinhaltet ein rotes Herz mit einem schwarzen Kreuz in der Mitte.⁸³ Die Kreuzaufzeichnung Elsbeths durch das Jesuskind erinnert an das Hohelied Salomos, das ja ein wichtiger biblischer Bezugspunkt der Minne- und Brautmystik ist. In Hld 8, 6a heißt es: „Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm“.⁸⁴ Jesus zeichnet also seiner Braut Elsbeth sein Siegel auf ihr Herz. So ein Minnezeichen legt sich auch Heinrich Seuse in seiner Vita zu. Jedoch ritzt er es sich selbst in seine Brust ein. Es handelt sich dabei um das Namenkürzel Jesu „IHS“. Er trägt es daraufhin wie ein Siegel auf seinem Herzen.

⁸² Vgl. Art. Herz, in: Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 2, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970, Sp. 248-250.

⁸³ Vgl. <http://www.ekd.de/reformationstag/wissenswertes/lutherrose.html>, Stand: 21. 01. 2017.

⁸⁴ Lutherbibel, Hld 8, 6a.

Später, während einer Traumvision, erscheint an dieser Stelle ein leuchtendes, goldenes Kreuz mit Edelsteinen. Dadurch wird die Minnebeziehung von Jesus bestätigt und besiegelt.⁸⁵

Dienst am Konvent / Gemeinschaft

Elsbeth wird gleich zu Anfang der Vita als besonders tugendhafte Schwester vorgestellt. So hat sie „grossen flyss zü allen den dingen, die den orden anhörent“ (Z 2f). Zudem ist sie ein Vorbild für ihre Mitschwestern („ein spiegel“ Z 4). Bei ihrem Selbstzeugnis im Werkhaus stellt sie selbstbewusst fest: „Got der gab mir soñich empfinden vnd als gross gnad, das mich dunkt, jch hett wol aller welt genug geben“ (Z 27f). Mit „aller welt“ dürfte wohl der Konvent gemeint sein. Elsbeth erscheint somit als begnadete, tugendhafte, vorbildliche Schwester, die sich auch um ihre Mitschwestern kümmert, wie eine Episode nach ihrem Tod verdeutlicht. Hier berichtet eine Mitschwester, wie sie einmal von Elsbeth getröstet wurde: „Mir seit ein swester, das si swester Elsbeth klegt etlichen kumber, den si an ir hertzen hat, vnd ward bi ir weinend. Do das swester Elsbet ersah, do ward si bewegt von erbermd vnd ward mit ir weinendt vnd redt als wyslich vnd als wol mit ir [...] Vnd von der stund do engieng ir der kumber gantzlich, das es ir hertz niemer me berürt“ (Z 72-78).

Die genannten Stellen sind jedoch die einzigen, die Elsbeths Verhältnis zum Konvent behandeln. Die Klostersgemeinschaft wird aber noch in der Erzählstruktur aufgegriffen, denn sowohl Elsbeth als auch ihre Mitschwestern fungieren gegenseitig als Zeuginnen der Gnadenerlebnisse. Selbst die Ich-Erzählerin fügt sich in den Kreis der Zeuginnen mit ein (Z 72). Elsbeth erlebt eine Rosenvision bei einer Mitschwester. Die darauffolgende Episode spricht dann von ihr als „Disú swester, von der dis gesehen ward“ (Z 18). Eine andere Mitschwester wiederum wird Zeugin von Elsbeths Elevation (Z 34ff). Elsbeths Selbstzeugnis findet zudem im Werkhaus, dem gemeinsamen Arbeitsraum der Nonnen, statt. Des Weiteren teilt sie zwei Jesusvisionen jeweils einer Schwester mit: „Vnd das veriach si einer swester...“ (Z 43f) sowie „das si sprach zü der swester, der si dis gesiht seit...“ (Z 51). Schließlich weissagt Elsbeth einer Mitschwester etwas, das auch tatsächlich eintritt: „[...] seit einer swester künfftigú ding, die syd beschehen sind“ (Z 79f). Bei diesen Dingen dürfte es sich um Angelegenheiten handeln, die den Konvent betreffen.

⁸⁵ Vgl. Seuse: Deutsche Schriften, S. 15-17; vgl. dazu auch Spoerri, Bettina: Schrift des Herzens. Zum vierten Kapitel der Vita Heinrich Seuses, in: Brinker-von der Heyde, Claudia/Largier, Niklaus (Hrsg.): Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit; Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag, Bern, Berlin u.a.: Lang, 1999, S. 299-315.

Die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung

Obwohl das Motiv der Heimlichkeit in dieser Vita überhaupt keine Rolle spielt und die Schwestern ihre Gnadenerfahrungen untereinander teilen, wird dreimal auf die eigentliche Unbeschreibbarkeit dieser Erlebnisse verwiesen. Das erste Mal bei Elsbeths Selbstzeugnis im Werkhaus: „das got gross wunder in ir wurkte, da von sie nit volsagen kundi, won...“ (Z 26f). Über eine Jesusvision sagt Elsbeth zu einer Mitschwester: „Das ich dir iemer da von seiti, so hett ich dir doch vngeseit“ (Z 51f). Des Weiteren wird die Schilderung der Eucharistievision mit folgendem Satz beendet: „Also ward ir sennendes hertz getröstet mit vnsaglichem trost“ (Z 63f). Jedes Mal wird betont, dass Worte solche Gnadenerfahrungen nicht annähernd wiedergeben können. Die Erfahrung der Ewigkeit in der Zeit bleibt für den menschlichen Verstand letztlich unverfügbar.

Licht

Das Motiv des Lichts als Indikator für die göttliche Sphäre kommt nur ein einziges Mal in Vita 40 vor. Am Heiligen Abend erwacht Elsbeth und sieht „das ir bett vmgeben was mit einem klaren licht, vnd in dem licht ward ir zerkennen geben, das es die stund was, do got geborn ward in dis welt nach menschlicher natur von dem mäglichen lib vnsrer frowen“ (Z 30ff). Elsbeth bekommt eine Lichtvision, die ihr die Geburtsstunde Jesu anzeigt. Sie ereignet sich passenderweise zu Weihnachten. Das göttliche Licht wird hier als klar beschrieben. Diese Schilderung war dem Verfasser der Handschrift G wohl zu wenig, denn dort findet sich eine ausführlichere Beschreibung („vnd das was liechter denn so die sunn schinet jn aller jr kraft“ Z 30).

Indirekt wird Licht in Form von Transparenz bei der Beschreibung des auferstandenen Jesus verwendet. Sein Antlitz wird unter anderem als „gar durlüchtig“ (Z 51) bezeichnet. Schließlich wird das Licht noch indirekt in der Farbe Gold aufgegriffen und das gleich dreimal. Gold ist hierbei ebenfalls ein Indikator für die göttliche Sphäre. Auf Elsbeths Chorstuhl erscheinen goldene Buchstaben („mit guldinen b^uchstaben“ Z 36), Jesus als Auferstandener trägt eine goldene Krone („vnd hatt ein guldin kron vff sinem h^opt“ Z 39f) und der Bischof in der Eucharstievision spendet das Sakrament mit einem goldenen Kelch („vnd hatt einen guldin kelch in siner hand“ Z 60).

Auserwähltheit

Die Auserwähltheit Elsbeths zeigt sich in vielerlei Weise. Zum einen in den Leidensankündigungen und dem ihr auferlegten Leid, dem strengen Tod und dem seligen Ende. Zum anderen in den vielen Visionen und Gnadenerlebnissen, die ihr zuteilwerden. In einer

Vision wird dies ganz besonders deutlich gemacht. Eine Mitschwester sieht, wie Elsbeth während des gemeinsamen Gebetes schwebt. Gleichzeitig erscheint der Schriftzug „Veni, electa mea“ auf ihrem Chorstuhl: „Do sah ein swester, das si ward vff erhaben vnd swebt ob dem ertrich, vnd stünd in ir stül geschriben mit guldinen bûchstaben: »Veni, electa mea«“ (Z 34ff). Der Schriftzug „Veni, electa mea“ dürfte aus dem liturgischen Leben der Schwestern stammen. Er ist eindeutig brautmystisch konnotiert. Es handelt sich wahrscheinlich um den Anfang eines Antiphons.⁸⁶

Rede von Gott / Theologie

Es gibt in dieser Vita keine großartigen theologischen Aussagen oder Abhandlungen. Der theologische Schwerpunkt liegt eindeutig auf der *Imitatio Christi*, die sich in der *Compassio*, dem Mitleiden, äußert. Damit sind die Motive der menschlichen Sündhaftigkeit und des Leidens verknüpft. Generell weist diese Vita eine ausgeprägte Christozentrik auf. Elsbeth erlebt die Geburtsstunde Jesu in einer Lichtvision, zweimal erscheint er ihr als Kind und als Auferstandener und einmal zeigt er sich als Gekreuzigter. Elsbeth begegnet Jesus also in allen wichtigen Lebensphasen: von der Geburt bis hin zur Auferstehung. Maria wird nur einmal erwähnt und spielt aktiv keine Rolle. Maria Magdalena wird hinsichtlich ihrer besonderen Beziehung zu Jesus erwähnt - als Analogie zu Elsbeth. Es gibt neben Jesus nur eine aktive Person, die der göttlichen Sphäre zuzurechnen ist - der Bischof aus der Eucharistievision. In anderen Viten gibt es Hinweise auf die Identität solcher Erscheinungen. Oft handelt es sich dabei um einen Heiligen (z. B. in Vita 8: Auch hier erscheint ein Bischof mit goldenem Kelch. Er stellt sich dann als heiliger Martin vor). In Vita 40 erfährt man jedoch nichts. Wahrscheinlich ist die Identität des Bischofs unwichtig, es geht vielmehr um seine Funktion. Er spendet Elsbeth das Altarsakrament, gibt ihr also Jesus.

Jesus wird in der Vita durchgehend als „unser Herr“ bezeichnet. Dabei werden „únser herr“ und „got“ wie auch schon in anderen Viten fast synonym verwendet d.h. es wird zwischen Gott und Jesus nicht eindeutig unterschieden. Das mag vielleicht auch daran liegen, dass die Vita die Göttlichkeit Jesu betont. In der Lichtvision steht z.B.: „do got geborn ward in dis welt nach menschlicher natur...“ (Z 31f). Zudem fragt sich Elsbeth während einer Vision: „Wer mag dis sin, denn got selber? Do kert er sich wider vmb vnd gab ir ze erkennen, daz er únser herre was“ (Z 53f). Gott wird noch in der Selbstoffenbarung Elsbeths und im Schlusskommentar der Ich-Erzählerin erwähnt. Hier wird beide Male festgehalten, dass er der Urheber der

⁸⁶ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 328.

Gnadenerlebnisse Elsbeths ist (Z 26: „das got gross wunder in ir wurkte“, Z 27: „Got der gab mir solich empfinden vnd als gross gnad...“, Z 80: „das got grossú ding mit ir wurkt“).

Zusammenfassung

Vita 40 weist eine große Textähnlichkeit mit dem zweiten Teil von Vita *58 auf. Zudem dürfte Vita 40 aus dem ersten Teil von * 58 das Motiv des Spiegels und die Eingangsformel sowie aus dem Tugendteil das Schweigen zu den hochfestlichen Vorbereitungszeiten übernommen haben. Die Eingangsformel ist nämlich länger als die übliche Formulierung des Schwesternbuches und das Spiegelmotiv findet sich sonst nicht im Grundcorpus. Da Vita 40 auf eine bereits vorhandene Legende verweist, könnte es sich bei Vita *58 tatsächlich darum handeln. Vita * 58 besteht aus mehreren Teilen (Vitenteil I mit Selbstoffenbarungen Elsbeths / Baumallegorese und Tugendteil/ Johannesteil/ Vitenteil II), die wahrscheinlich auf unterschiedlichen Vorlagen beruhen. Die Vita wirkt zudem nicht einheitlich. Es gibt ein paar Ungereimtheiten, z.B. den schon erwähnten Wechsel in der Erzählperspektive. Im ersten Vitenteil ist konsequent von einem Wir die Rede, während im zweiten Teil eine Ich-Position zu Wort kommt. Des Weiteren wird im Tugendteil von Elsbeths Schweigen während Advent und Fastenzeit berichtet. Dem wird nicht so eine große Bedeutung beigemessen, da Elsbeth sonst auch nicht viel redet. Dagegen steht der erste Vitenteil, in dem Elsbeth ausführlich über ihre Gnadenerlebnisse, besonders über eine Unioerfahrung, spricht. Hier scheint Elsbeth alles andere als schweigsam zu sein. Hinzu kommt im zweiten Vitenteil ihr selbstbewusstes Selbstzeugnis im Werkhaus. Somit könnte Vita * 58 die Legende als eine von mehreren Vorlagen benützt haben oder sie zur Gänze wiedergeben. Da aber nicht mehr Textzeugen überliefert sind, bleibt dies alles Spekulation.

Vita 40 weist eine deutliche Christozentrik auf. Sie enthält viele Visionen und Auditionen. Die Schwestern fungieren dabei untereinander als Zeuginnen. Die Ich-Erzählerin schreibt sich selbst in die Vita hinein und schließt den Kreis der schwesterlichen Zeugenschaft. Die Themen Leid, Auserwähltheit, Sündhaftigkeit und Imitatio Christi dominieren die Vita. Diese finden sich auch in anderen Viten des Schwesternbuches. Somit fügt sich Vita 40 in das Schwesternbuch mit ein. Was aber deutlich heraussticht, sind jedoch Elsbeths selbstbewusstes Selbstzeugnis und die Schilderung der Eucharistievision. In dieser kommen dezidiert Beichte und Ablass vor, das ist in den anderen Viten nicht der Fall. Der Konnex von Auserwähltheit und Sündhaftigkeit, der Elsbeth auszeichnet, wird dadurch wohl besonders akzentuiert.

Interessant sind die passiven Formulierungen in den Gnadengeschehen, auch die Fragen Elsbeths nach deren Bedeutung. Hier könnte möglicherweise eine Schreibstrategie vorliegen. Demgegenüber stehen aber die direkten und aktiven Aussagen wie „si sah“ und „do sah si“.

Die Memoria-Funktion des Schwesternbuches kommt in dieser Vita sehr deutlich zum Ausdruck. Elsbeth war eine so vorbildliche und besondere Schwester, dass ihr Tod nicht das Ende ihres irdischen Wirkens bedeutet. Sie lebt in der Erinnerung einer Mitschwester weiter und Dinge geschehen, die Elsbeth zu Lebzeiten noch vorausgesagt hat. Schließlich gibt es sogar eine Legende über ihr Leben.

4.3 Vita 41: Anne von Ramschwag

Diese Vita ist mit 135 Zeilen nach Vita 33 die zweitlängste des Grundcorpus. Sie zeichnet sich durch eine ausführliche Beteiligung der Ich-Erzählerin, theologische Aussagen und zwei Unio-Schilderungen aus. Des Weiteren ist interessant, dass ein Besuch von Meister Eckhart erwähnt wird.

Struktur und Inhalt

Die Vita beginnt mit der für das Schwesternbuch üblichen Formel: „Ein swester dú hiess“ (Z 1). Danach wird der Eintritt ins Kloster der Schwester als kleines Kind geschildert („do si ein junges kint was“ Z 1f). Anne ist ein lernunwilliges Mädchen, bis ihr Jesus als kleines Kind in ihrem Buch erscheint. Daraufhin nimmt sich Jesus ihrer an und macht aus ihr ein Musterbeispiel an gottgefälligem Nonnenleben: „Vnser herr vieng zitlich an mit ir vben, das er darnach mit siner gnad volkomenlich an ir volbraht nah dem aller höhsten“ (Z 8ff). Es folgt die Schilderung von Annes Tugendhaftigkeit und ihrem Leiden („sie was gar kank vnd siech mengú jar“ Z 12). Daran schließt ein etwas ungewöhnlicher Dialog Annes mit einer Mitschwester über ihre Betpraxis an (Z 14-24).

Die nächste Perikope schildert das Misstrauen einer Mitschwester gegenüber Anne. Diese verbringe zu viel Zeit allein an ihrem Bett. Die Mitschwester beobachtet Anne heimlich und sieht, wie diese über ihrem Bett schwebt. Ihr Gesicht ist mit Tränen bedeckt und so schön, dass ihre Mitschwester die göttliche Gnade erkennt, die Anne in diesem Moment zuteilwird. Daraufhin verschwindet ihr Misstrauen (Z 24-29).

Es folgen Audition und Vision während eines Gebetes für Annes verstorbenen Vater. Es gelingt ihr, seine Seele kraft der Wunden Christi vor dem Fegefeuer zu bewahren. Anne sieht anschließend eine Wolke mit seinem Bild. Dabei handelt es sich um ein Symbol für die Seele ihres Vaters, die sich auf dem Weg in den Himmel befindet (Z 30-41).

Wiederum wird Anne von einer Mitschwester beim Beten beobachtet. Die Mitschwester wird diesmal namentlich erwähnt. Es ist Mia von Rethershofen. Anne betet vor einem Johannesbild. Mia sieht, wie sie dabei „luter ward als ein cristalle vnd das reht ein schin eins lichtetes von in gie“ (Z 44f).

Auf diese kurze Perikope folgt eine längere Rosenvision, die auch eine Unioschilderung enthält (Z 46-61). Jesus erscheint Anne als Siebenjähriger mit drei roten Rosen in der Hand. Obwohl Jesus als Kind erscheint, trägt die Szene brautmystische Züge. Er sagt nämlich zu Anne: „Gib mir das din, so gib ich dir das min“ (Z 50f). Diese lacht herzlich und bittet um Geheimhaltung: „Herre, jch bitt dich, das dv mich nit vermërest noch dich selber“ (Z 52f). Daraufhin wirft ihr Jesus eine Rose an ihr Herz. Anne kommt es so vor, als würde sie sich die Rose mit ihrer eigenen Hand durch ihren Körper an ihr Herz drücken. Die zweite Rose bekommt sie danach „do si vñsern herren empfieng“ (Z 57). Die Frage ist, worauf sich das Empfangen genau bezieht. Ist damit eine erneute Unio gemeint oder bezieht es sich auf den Empfang der Eucharistie? Die Formulierung „vñsern herren empfangen“ meint im Schwesternbuch üblicherweise den Erhalt der Eucharistie. Da dieses Sakrament der Ort ist, an dem die Schwestern Jesus „pur“ erhalten, kann damit eine Vereinigung durchaus mit einhergehen. Anne erhält die zweite Rose. Durch diese erlangt sie Gotteserkenntnis und „schövet in got alles, das si wolt (Z 58f). Was mit der dritten Rose passiert, bleibt unerwähnt. Der Abschnitt endet mit folgender Schlussbemerkung: „Vnd in diesem licht vnd in der gnad was si wol vierzehen tag wenn si zû ir selber kam“ (Z 60f). Die Vision, die Gotteserkenntnis und der Gnadenzustand Annes dauern also zwei Wochen lang an.

In der nächsten Perikope kommt wieder eine Mitschwester namentlich vor. Cecilie von Winterthur geht zu Annes Schlafstätte und sieht, wie diese ein Kind in ihren Armen hält. Cecilie möchte es auch gerne einmal halten, doch Anne will es nicht hergeben. Da erscheint ihnen eine schöne, liebevolle Frau, die das Kind an sich nimmt. In diesem Moment endet die Vision (Z 62-68). Mit der Frau und dem Kind sind sicherlich Maria und Jesus gemeint. Da Anne das Gnadenerlebnis nicht teilen möchte, holt Maria das Jesuskindlein wieder zu sich.

Es folgt eine Vision während eines Gebets. Anne sieht eine weiße Taube nach oben fliegen und fünf ihrer Mitschwester „wie klarlich ... erlühret ... von götlichem licht“ (Z 70f). Das Ganze schließt mit einem Kommentar der Ich-Erzählerin: „Do ich dis schreib, do waren der swestren drie tod vnd lebten ir dennoht zwo“ (Z 71f). Offensichtlich geht es darum, dass Anne der bevorstehende Tod von Mitschwester in einer Vision mitgeteilt wird. Der Kommentar der Ich-Erzählerin suggeriert, dass drei von ihnen bereits tot sind und zwei noch folgen werden. Das

bedeutet, dass Anne inzwischen verstorben ist. Die Vision könnte aber auch nur anzeigen, dass diesen fünf Schwestern bereits ein Platz im Himmel sicher ist.

Als Nächstes erfolgt erneut eine Vision (Z 72-79). Als Anne alleine im Chor weilt, sieht sie eine runde Feuerkugel auf sich zukommen. In der Kugel erkennt sie Jesus als Kind und als Erwachsenen. Anne wird vom Feuer angesteckt. Nachdem Jesus mit ihr gesprochen hat, endet die Vision mit der abschließenden Bemerkung: „Mit dem do sach si der gesiht mit me“ (Z 79).

In Z 80-87 wird Anne während der Messe aus ihrem Chorstuhl „entrückt“. Sie sieht in ihrem transparent gewordenen Körper zwei schöne Kinder, die eng umschlungen beieinander stehen. Diese beiden Kinder stellen die Seelen von Jesus und ihr dar. Hier ereignet sich also eine Unio: „Vnd in dir gesiht ward ir zerkennen geben, das das ein kindli vñser herr was vnd das ander ir sele, vnd wie si vnd got vereinet was“ (Z 83f). Die Perikope schließt mit einem Kommentar der Ich-Erzählerin.

Die nächste Begebenheit handelt von einer Mitschwester namens Hilti Brúmsin (Z 88-94). Hilti ist eifersüchtig auf Anne. Sie ist der Meinung, dass Gott ihr gegenüber hart wäre und sie nicht „als süß und als minneclich“ behandle wie Anne und das trotz großem Leiden. Sie beschwert sich quasi bei Jesus: „Hierumb itwiset si úñsern herren“ (Z 92). Dieser antwortet ihr: „Si trukt sich selb in ir jugent. Das wolltest dv nit túñ, vnd da von múß ich dich als pinlich ziehen zú dem gút, darzú ich dich geordnet han“ (Z 92ff).

Jetzt folgt ein langer Abschnitt, der mit einem Besuch von Meister Eckhart als Beichtvater beginnt (Z 95-129). Anne kommt heimlich zu ihm ans Beichtfenster. Über den Inhalt des Gespráches erfährt man zunächst nichts. Die Ich-Erzählerin tritt nun wieder auf. Sie möchte mehr über den Besuch Meister Eckharts wissen, doch Anne schweigt. Erst nach langer Zeit, kurz vor ihrem Tod, wird dieses Ereignis wieder thematisiert. So schildert es uns die Verfasserin. Anne ringt mit sich und überwindet sich schließlich etwas preiszugeben, nachdem sie die göttliche Erlaubnis dazu erhalten hat. Sie berichtet daraufhin von drei göttlichen Geheimnissen, die ihr offenbart worden sind. Über den genauen Inhalt dieser Geheimnisse erfährt der Leser jedoch wiederum nichts. Die ersten beiden Geheimnisse drehen sich um Jesu Leiden und seine ihm von Gott verliehene Macht. Im dritten Geheimnis geht es um die göttliche Schöpfung. Hier wird Anne etwas konkreter. Sie schildert den Ausfluss aller Geschöpfe aus Gott. Anne verlangt von der Ich-Erzählerin Stillschweigen, das diese nur widerwillig einhält.

Das Ende des Textes bildet eine Perikope (Z 129-135), in der die Schreiberin der Vita nach dem Tod Annes einen Dominikanermönch aufsucht. Sie holt sich bei diesem die göttliche Legitimation für die Gnadenerlebnisse ihrer Mitschwester ab. Dieser Mönch ist mit Namen

genannt, Hugo von Stoffenberg. Er ist des Weiteren ein Verwandter Annes und dürfte ihr auch als Beichtvater gedient haben. Er versichert nämlich der Ich-Erzählerin: „Si hat mir vil geseit von ir jnren v̇bung vnd was got mit ir getan hat. Vnd in allem dem, das si mir ie geseit, do kunde ich nie enheinen yrtum vinden, won das es alles luterlich got was“ (Z 133ff). Mit dieser Aussage eines Gewährsmannes schließt die Vita.

Anfang und Ende der Vita sind gut ersichtlich. Das Leben Annes erstreckt sich von ihrem Klostereintritt bis hin zu ihrem Tod mit einer posthumen Legitimation. Der Anfang der Vita ist länger als für das Schwesternbuch sonst üblich. Neben der Eingangsformel, dem Tugendkatalog verbunden mit der Leidensschilderung, findet sich eine Perikope über Annes Lernunwilligkeit als junge Novizin. Damit verknüpft ist eine Jesuskindvision im Buch. Dieses Motiv wird öfters im Schwesternbuch benützt, z.B. in der vorangehenden Vita 40. Der Anfang besteht aus den ersten vierzehn Zeilen und endet mit dem Satz, der gleichzeitig zur restlichen Vita überleitet: „Vnd mit ir liden wart si bereit gross gnad ze empfahren“ (Z 13f). Nun folgen also Annes Gnadenerlebnisse, die jedoch sehr unterschiedlich ausfallen. Es finden sich drei bildhafte, anschauliche Visionen: eine Wolke mit der Seele des verstorbenen Vaters, eine weiße Taube mit fünf Schwestern und eine göttliche Feuerkugel mit Jesus. Zweimal wird Anne von Mitschwestern beim Gebet beobachtet und einmal von einer Mitschwester bei einem Gnadengeschehen überrascht, das sie nicht teilen möchte. Schließlich gibt es noch eine Episode von einer Mitschwester, die neidisch auf Annes Gnadenzustände ist. Des Weiteren finden sich zwei Unioschilderungen. Die erste ist eine brautmystisch konnotierte Rosenvision, die zweite eine Lichtelevation. Schließlich gibt es noch zwei interessante theologische Abschnitte, die jeweils in einen Dialog verpackt sind. Sie finden sich einmal am Anfang und einmal am Ende der Vita.

Die einzelnen Gnadenerlebnisse sind wie auch schon in den Viten 33 und 40 teilweise mit formelhaften Schlussbemerkungen versehen (z.B.: „Vnd für das mal do verriht si si nit me“ Z 28f, „Vnd mit dem, do sahen si der gesiht nit me“ Z 67f, „Mit dem do sach si der gesiht nit me“ Z 79). Zweimal übernimmt diese Funktion ein Kommentar der Ich-Erzählerin („Do ich dis schreib, do waren der swestran drie tod vnd lebten ir dennoht zwo“ Z 71f, „Wie vil si götlichs liehtes empfieng vnd wie die lebend sunn der ewigen gotheit mit der krafft irs liehtes in ir wurkte in dirr mess, da von wil ich nit me schriben“ Z 85ff).

Die ausführliche Beteiligung der Ich-Erzählerin fällt auf. Achtmal kommt sie zu Wort. Sie gibt sich als Verfasserin der Vita zu erkennen („do ich dis schreib“ Z 71, „da von will ich nit me schriben“ Z 87) und spricht die Leser/innen sogar direkt an: „getar ich von diesen dingen nit

geschriben, won das ich dis darumb han geschriben, **das ir dest bas merkent**, das got gross wunder durch si hat gewürket“ (Z 127ff). Bemerkenswert ist ihre eigene aktive Beteiligung. Sie tritt nicht nur als Zeugin eines Berichtes auf, wie z. B. in Vita 40, sondern greift als Dialogpartnerin Annes aktiv ins Geschehen mit ein. Schließlich holt sie noch nach deren Tod eine posthume Legitimation bei einem außenstehenden Geistlichen ein. Diese aktive Beteiligung der Ich-Erzählerin ist für das Schwesternbuch singulär.

Ebenfalls auffällig ist die Nennung von Namen. Während in Vita 40 keine der auftretenden Mitschwestern namentlich erwähnt werden, sind es hier gleich drei. Alle drei genannten Schwestern sind im Schwesternbuch mit einer eigenen Vita vertreten. Daneben werden noch zwei weitere Namen von außenstehenden Personen genannt. Es handelt sich jeweils um zwei männliche Angehörige des Dominikanerordens: Meister Eckhart und Hugo von Stoffenberg. Bei Meister Eckhart handelt es sich um einen berühmten Theologen und Gelehrten der deutschen Mystik. Hugo von Stoffenberg, der als Lesemeister in Konstanz gewirkt haben soll, kann jedoch historisch nicht nachgewiesen werden.⁸⁷

Interessant ist auch, dass die Handschrift G die Vita der Anne von Ramschwag in einer anderen Version überliefert. Sie enthält eine zusätzliche Perikope, die den Tod Annes vorwegnimmt. Diese Passage findet sich zwischen der ersten Beobachtungszene und der Wolkenvision (Z 29ff). Sie lautet: „*Dise sálig Swester was gar krank vnd an Sant Johannes tag ante portam latinam do bat sy das man sy jn den kor fúrti vnd do man sy von dem kor herwider fúr do sprach sy lant mich die stat sechen da min lib rúwen sol won jch wais wol das ich niemer jn den kor kom ê das man mich todten dar jn trait vnd dis ret sy mit gar frólicher stim vnd jch hab es sicherlichen da fúr das jr únser her zú erkennt het geben das sy sterben solt won sy kam fúr das mal nie me jn den kor won als sy gesait hat*“.⁸⁸ Diese Stelle passt hier m. E. nicht in den Ablauf der Vita. Tragen sich doch die später geschilderten Unioerlebnisse und die Feuerkugelvision im Chor zu. Es würde mehr Sinn machen, sie kurz vor Annes Tod anzusiedeln. Jedoch hätte dies den langen Abschnitt, der mit dem Besuch Meister Eckharts einsetzt, unterbrochen. Somit halte ich die Ich-Erzählerin in dieser Passage und die Ich-Instanz der restlichen Vita 41 nicht für ident. Die Stelle ist sehr wahrscheinlich sekundär. R. Meyer sieht darin einen Beleg, dass Vita 41 unabhängig vom restlichen Schwesternbuch überliefert worden sein könnte.⁸⁹

⁸⁷ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 267.

⁸⁸ Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 129, textkritischer Apparat.

⁸⁹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 39.

Sprachliche Gestaltung

Der Text besteht aus Satzketten (sowohl HS als auch HSNS- Kombinationen). Konsekutivsätze kommen oft vor. Des Weiteren werden die Konjunktionen *do*, *und*, *won* und *darnach* häufig verwendet. Der Text zeichnet sich im Großen und Ganzen durch einen einfach-nüchternen Erzählmodus aus. Dieser Erzählstil wird aber durch direkte Reden und Dialoge unterbrochen. Es handelt sich um Dialoge zwischen den Schwestern, einmal unterhält sich die Verfasserin mit der betreffenden Schwester (Z 100ff) und das ziemlich lang. Bei den geschilderten Visionen kommt es natürlich auch zu Auditionen. Dreimal wendet sich Jesus direkt an Anne (Z 7, Z 50, Z 78f).

Adjektive werden zur Ausschmückung verwendet. Dabei überwiegt ein einfacher attributiver Gebrauch. Die Kombination zweier Adjektive ist seltener „wisser liechter wolck“ (Z 37f) und „gar hohen vnbegriffenlichen dingen“ (Z 121). Häufiger findet sich die Kombination mit der Konjunktion *und*: „nackent und bloss“ (Z5), „krank und siech“ (Z 12), „adellich und erwidertlich“ (Z 14), „als schön und als lútsálíg“ (Z 27f), „gar minneklich und lieplich“ (Z 83), „als süß und als minneclich“ (Z 90). Eine Kombination dreier Adjektive wird bei der Beschreibung einer Marienvision benützt: „do sahen sie ein gar minneklich lútselíg schön frowen...“ (Z 66f). Diese Kombination unterstreicht die Darstellung Mariens. Hinzu kommt das Adverb *gar*. Maria erscheint hier somit als Inbegriff des Schönen und Anmutigen. Ihre Göttlichkeit wird hervorgehoben. Der Superlativ wird an zwei Stellen benützt: „...das er darnach mit siner gnad volkomenlich an ir volbraht nah dem aller höhsten“ (Z 9f) sowie „...vnd hat in sinem geren die aller schönsten blumen, die ie gesehen wurden“ (Z 49f). Hier wird wieder das Göttliche betont und hervorgehoben, diesmal mit dem sprachlichen Mittel des Superlatives. Die Verbindung gleichwertiger Satzglieder mit der Konjunktion *und* wird, wie bei den Adjektiven schon gezeigt, sehr oft verwendet, auch bewusst als Stilmittel eingesetzt. Damit wird der besondere Charakter des Geschilderten noch einmal hervorgehoben. Wortwiederholungen werden ebenfalls eingesetzt. Dies verleiht dem Text eine gewisse Art von Nachdrücklichkeit.

Wortwiederholungen:

„Ze einem mal do was si gar **betrübt** vnd gieng mit **betrübt**em hertzen in den kor an ir gebett“ (Z 46f).

„Do nam úns^{er} herr der **rosen** einen, die er in siner **hant** trüg, vnd warf ir den an das **hertz**. Vnd dunkt si, das si mit ir selbes **hant** den **rosen** dur ir lib in das **hertz** trukte. Vnd disen **rosen** den trüg si mit luter erkantnúss, mit brinnender minn vnd mit inhitziger begird in ir hertzen bis an ir tot. Darnach do si úns^{ern} herren empfieng, do ward ir der ander **ros** geben. Vnd in disem

rosen erkant si got luterlich und schöw^vet in got alles, das si wolt. Vnd des si **begird** hat ze wissen, das ward ir in der zit alles geoffenbart nach aller **begird**“ (Z 53-60).

„Si sah ein sinwel **kugel**, die was ein **luter fúr**, vnd in der **kugel** des **lutern fúres** do sah si **únsern herren** als er was in siner **kintheit**, won si hat sunderlich gn^vád zú **únsern herren kintheit**“ (Z 73-75).

Im Text finden sich auch zahlreiche Alliterationen:

„lerte lesen“ (Z 2), „so sach si“ (Z 2), „sah si“ (Z 4, Z 37, Z 74), „si sah“ (Z 63, Z 73) „gross gnad“ (Z 14, Z 63), „got geschaffen“ (Z 20, Z 21), „gross gebett“ (Z 30), „s^lig swester „(Z 30, Z 95), „sin sel“ (Z 31), „weg were“ (Z 41), „herren hertzen“ (Z 43), „rot rosen“ (Z 50), „geistlichen gesiht“ (Z 68f), „fúrin flam“ (Z 77), „got gezogen“ (Z 89), „so sagend“ (Z 104f), „got geflossen“ (Z 119), „disen dingen“ (Z 127).

Die Wortwiederholungen und Alliterationen machen den Text sehr einprägsam. Es ist gut denkbar, dass er zum Vortrag bestimmt war.

Bei den Gnadenerlebnissen gibt es ein Nebeneinander von direkten und indirekten Aussagen. Die aktiven Aussagen sind z.B. „do sahen si“ (Z 66), „do sah si“ (Z 37, Z 68, Z 74, Z 75). Passive Formulierungen finden sich in Z 40 „do ward ir ze erkennen geben“, Z 72 „do ward ir geoffnet disú gesiht“, und in Z 83f „in dir gesiht ward ir zerkennen gegeben“. Einmal wird ausdrücklich von einem „geistlichen gesiht“ (Z 68) gesprochen. Dies lässt natürlich an das geistige Empfinden von Vita 40 denken. Dazu passt die Betonung der Innerlichkeit in Annes Vita. Sie wird „innekich weinend“ (Z 99), als die Ich-Erzählerin mehr über das Beichtgespräch mit Meister Eckhart wissen möchte. Zudem spricht Hugo von Stoffenberg zum Schluss von „ir jnren v^lbung“ (Z 133). In den Unioschilderungen werden indirekte Aussagen verwendet. Das erste Mal in der Rosenvision, hier wird der Konjunktiv verwendet: „Vnd **dunkt** si, das si mit ir selbes hant den rosen dur ir lib in das hertz trukte“ (Z 54f). Anne kommt es also so vor, als ob sie sich selbst die Rose durch ihren Körper hindurch an ihr Herz drückt. Diese Szene kann durchaus als Vereinigung gelesen werden. In der zweiten Unio, die sich während einer Messe im Chor ereignet, wird Anne in ein göttliches Licht hinaufgezogen und „**was ir, wie** sich ir lib von enander schluss, das si in sich selber sach“ (Z 81f). Auch hier wird der Eindruck Annes betont. Ihr kommt es so vor, als ob sich ihr Leib aufschließe.

Zeit- und Ortsangaben

Die Zeitangaben sind wie in allen anderen Viten des Schwesternbuches sehr allgemein und unspezifisch gehalten: „ze einem mal“ (Z 3, Z 42, Z 46, Z 68), „eins tages“ (Z 26, Z 62), „ze

einer zit“ (Z 72, Z 95), „an eim fritag ... nach der vesper“ (Z 31f). Die Naturoffenbarung erlebt Anne im Mai genau wie schon Elsbeth von Stoffeln in Vita 33 („an einem tag im meyen“ Z 117). Des Weiteren ereignen sich Gnadengeschehen an besonderen Tagen des Kirchenjahres. Auch dies ist für das Schwesternbuch ein typisches Charakteristikum. In Vita 41 finden sich „an dem heiligen tag ze winnehten in cristmess“ (Z 80) „an einem fritag in der vasten“ (Z 108), und „an dem heiligen tag ze ostran“ (Z 111).

Interessant ist die Aussage, dass Annes Gnadenzustand vierzehn Tage lang andauerte. Auch in Vita 33 ist von einer länger andauernden Gnade die Rede („das si lang darnach was, das si sunder gnad hat“ Z 23f). In Vita 24 erlebt die betreffende Schwester gleich zweimal einen längere andauernden Gnadenzustand („vnd in der gnad war si untz an den zwelften tag“ Z 16f, „in dirre gnad was si die acht tag“ Z 20f). In Vita 28 ist ebenfalls von einem vierzehntägigen Gnadenzustand die Rede („Vnd in dir gnad was si wol vierzehen tag“ Z 7). Es handelt sich dabei um ein Mitleiden der betreffenden Schwester in Form der Imitatio Christi. Somit kennt das Schwesternbuch einen länger andauernden „Entrückungszustand“. In Annes Fall ist dieser deutlich durch die Formulierung „wenn si zü ir selber kam“ gekennzeichnet.

An den genannten Orten im Text geschehen Gnadenerlebnisse. Es handelt sich dabei vor allem um den Chor (zwei Unioschilderungen, Feuerkugelvision) und Annes Bett (Wolkenvision, einmal von Mitschwester beim Beten beobachtet und einmal von einer Mitschwester bei einem Gnadenerlebnis überrascht). Viele dieser Gnadenerlebnisse sind mit dem Gebet der Schwester verknüpft. Im Gebet ereignen sich dann noch weitere solche Erlebnisse jedoch ohne eine Ortsangabe. Zweimal jedoch wird ein Heiligenbild genannt, vor dem Anne betet. Ein Gnadenerlebnis überkommt Anne bei der Betrachtung der Natur im Mai. Dies dürfte sich wohl im Klostersgarten zugetragen haben.

Themen und Motive

Jesus als Lehrer und Leiden

Anne wird schon als kleines Kind bei ihrem Eintritt ins Kloster eine Epiphanie zuteil. Der Lernunwilligen erscheint Jesus als Kind im Buch. „Jch verricht mich wol mit minem himelschen vatter vnd mit dir“ (Z 7), kündigt Jesus an und nimmt sie in Folge unter seine Führung: „Vnser herr vieng zitlich an mit ir vben, das er danach mit siner gnad volkomenlich an ir volbraht nah dem aller höhsten. Sie gieng vff an tugenden vnd nam zü an götlicher gnad, das si reht ein lúchter mensch ward“ (Z 8-11).

Schon als junges Mädchen wird Anne also von Jesus auserwählt und von ihm geleitet. Jesus erscheint hier als Lehrer. Anne wird ein Musterbeispiel an Tugendhaftigkeit. Doch das

gnadenreiche Leben und das Auserwähltsein sind mit Leid und Krankheit verknüpft: „Vnser herr der gab ir vil lidens in ir leben, won si was gar krank und siech mengú jar [...] mit ir liden wart si bereit gross gnad ze empfahren“ (Z 11-14). Das Leiden wird hier als Voraussetzung gesehen, große Gnade zu empfangen. Leiden kann also als Kennzeichen eines besonders gnadenreichen Lebens gelten.

Die Motive Jesus als Lehrer und Leiden finden sich auch noch in anderen Stellen der Vita. Eine Verbindung dieser Motive wird an einer Episode mit einer Mitschwester namens Hilti Brúmsin deutlich (Z 88-94). Hilti ist eifersüchtig auf Anne. Sie ist der Meinung, dass Gott ihr gegenüber hart wäre und sie nicht „als süß und als minneclich“ behandle wie Anne und das trotz großen Leidens. Sie beschwert sich quasi bei Jesus: „Hierumb itwiset si úsern herren“ (Z 92). Dieser antwortet ihr: „Si trukt sich selb in ir jugent. Das wolltest dv nit tûn, vnd da von müß ich dich als pinlich ziehen zú dem gút, darzú ich dich geordnet han“ (Z 92ff).

Das Leiden als Voraussetzung für ein gnadenvolles und auserwähltes Leben bezieht sich auf das Leiden des gekreuzigten Jesus. Das erduldet Leiden und das Mitleiden der Schwestern kann also als *Imitatio Christi* gesehen werden. Anne werden drei göttliche Geheimnisse offenbart. Eines erhält sie, während sie die Leiden Jesu in der Passionszeit im Gebet „nachvollzieht“: „Do hat si mit ir betrachtung úsers herren marter durgangen vnd sin minnen wunden mit ir minnen als tieff in sich gezogen das all ir krafft gebrast“ (Z 108-110).

Auserwähltheit

Das Auserwähltsein Annes zeigt sich an mehreren Stellen ihrer Vita. Wie schon erwähnt erscheint ihr Jesus schon kurz nach ihrem Eintritt ins Kloster und nimmt sie unter seine Obhut. Danach erfolgt sogleich die Leidensankündigung für Anne. Leiden wird als Voraussetzung für den Empfang großer Gnade gesehen. Diese Auserwähltheit Annes zeigt sich auch am „Neid“ ihrer Mitschwester Hilti. Die Rosenvision Annes macht sie vollends zur Braut Christi. Schließlich werden Anne drei göttliche Geheimnisse offenbart:

„Was ir ze disen drin malen beschach, das seit si mir, vnd dises was von als gar hohen vnbegriffenlichen dingen, das ich sin wenig verstúnd. Vnd ist das an minen gebresten, das ich leider des lichtes nit enhab in dem ir dis ze verstand vnd ze empfinden vnd ze niessend ward geben“ (Z 120-123).

Die Besonderheit Annes wird durch die Verfasserin der Vita hier noch einmal bewusst hervorgehoben, indem sie ihre Ungenügenheit gegenüber Anne betont. Ihr sei es nicht möglich, die göttlichen Geheimnisse nachzuvollziehen, von denen Anne ihr berichtet hat.

Nachdem Gott große Wunder durch sie gewirkt hat, wird Anne schließlich ein seliger Tod zuteil (Z 128f). Dieses selige Sterben ist ein typisches Charakteristikum der Nonnenviten und spiegelt wiederum die Besonderheit der verstorbenen Schwester wider.

Die Auserwähltheit Annes zeigt sich aber auch noch an ihrer Bescheidenheit. Im Dialog mit einer Mitschwester über das Beten gibt sich Anne schuldbewusst. Sie stellt sich unter jedes göttliche Geschöpf, da sie ihren „adel“ durch ihre „sunden und gebresten“ verwirkt hat (Z 22f). Dies überrascht doch, da an keiner einzigen Stelle der Vita von ihren Sünden erzählt wird. Außer ihrer Lernunwilligkeit am Anfang ihres Klosterlebens ist nichts Negatives zu finden. Dies zeugt von der besonderen Bescheidenheit Annes und liegt ganz im biblischen Sinne. „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (Lk 11,14).⁹⁰

Anne wird von ihren Mitschwestern zweimal beobachtet, einmal ausdrücklich misstrauisch. Dies muss nicht unbedingt etwas mit Neid zu tun haben. R. Meyer vermutet, dass Annes Fernbleiben vom Konventsleben aufgefallen ist und zu Missverständnissen geführt haben könnte.⁹¹ Jedenfalls wird sie zweimal beim Gebet beobachtet. Währenddessen wird Anne mit göttlicher Gnade versehen. Dies wird auch für ihre Mitschwestern deutlich sichtbar. Beide Male erkennen diese, indem sie selbst Zeuginnen von göttlichem Wirken werden, dass Anne göttliche Gnade zuteilwird: „Vnd do eins tages ward, do lüget si, was si tēt. Do sah si, das si erhaben was über das bett und was ir anlút begossen mit trehen, vnd sah, das si als schön und als lútsálig was, das si wol erkand, das es von got müss sin“ (Z 26ff).

„...vnd stünd sant Mie von Rethershouen hinder ir vch an ir gebett vnd sah, das si als luter ward als ein cristalle vnd das reht ein schin eins lichtes von in gie“ (Z 43-45).

Gemeinschaft

In dieser Vita ist nicht vom Dienst am Konvent oder von Nächstenliebe die Rede. Der Text enthält keine Begebenheit, in der Anne eine Mitschwester tröstet oder sich in irgendeiner Form ihrer annimmt. Die Schwestern fungieren wie in Vita 40 als Zeuginnen der Gnadengeschehen, zweimal beim Beten und einmal bei einer Jesuskindvision. Die Ich-Erzählerin ist sogar selbst am Geschehen beteiligt und bezeugt somit Annes begnadetes Leben. Nach deren Tod holt sie noch eine posthume Legitimation von außen ein. Des Weiteren führt sie mit Anne einen längeren Dialog über drei göttliche Geheimnisse, die Anne offenbart wurden. Die Ich-Erzählerin gibt sich hier aber als nicht ebenbürtige Gesprächspartnerin aus: „...das seit si mir,

⁹⁰ Lutherbibel, Lk 11, 14.

⁹¹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 260.

vnd dises was von als gar hohen vnbegriffenlichen dingen, das ich sin wenig verstünd. Vnd ist das an minen gebresten, das ich leider des lichtes nit enhab in dem ir dis ze verstand vnd ze empfinden vnd ze niessend ward geben“ (Z 120-123). Dies ist ein bewusst eingesetztes Stilmittel. Es stellt die die göttlichen Geheimnisse und die Gnade ihres Empfanges in den Vordergrund. Die Besonderheit Annes wird dadurch ebenfalls unterstrichen. Gleichzeitig distanziert sich die Ich-Erzählerin auch ein wenig davon.

Den anderen Dialog führt Anne mit einer namentlich nicht genannten Schwester. Diese tritt hier aber als ebenbürtige Gesprächspartnerin auf und macht auch eine theologische Aussage: „Got der hat doch den menschen wirdeklicher geschaffen, denn er ie kein creatur geschüff“ (Z 18f). Die Schwestern diskutieren hier eigenständig theologische Inhalte. Das ist bemerkenswert und zeugt vom vorhandenen theologischen Interesse der Schwestern.

Ein weiterer Aspekt der hier geschilderten Klostersgemeinschaft ist Misstrauen bzw. Eifersucht. Schwester Hilti Brümsin fühlt sich Anne gegenüber benachteiligt. Sie beschwert sich bei Jesus (Z 88-94). Eine andere Schwester wiederum erscheint als misstrauisch. Anne verbringe offenbar zu viel Zeit alleine in ihrer Schlafstätte. Daraufhin beobachtet sie Anne und wird so Zeugin eines Gnadenzustandes. Das Misstrauen verschwindet (Z 24-29). Die zweite Beobachtungsszene sagt jedoch nichts über das Motiv der beobachtenden Mitschwester aus (Z 42-45). Auch Anne zeigt eine menschliche Schwäche. Sie hat eine Jesuskindvision, an der Schwester Cecilie von Winterthur zufällig beteiligt wird, als sie Anne aufsucht. Diese möchte die Gegenwärtigkeit Jesu nicht mit ihrer Mitschwester teilen. Daraufhin erscheint den beiden Maria und verlangt das Kind. Die Vision ist damit zu Ende. Anne tritt hier „egoistisch“ auf. Sie möchte die erhaltene Gnade nicht teilen. Ähnliche Begebenheiten finden sich in anderen Viten des Schwesternbuches. Schwestern werden bei einem Gnadenerlebnis gestört (Vita 47, Vita 27a.) Sie vergessen darüber ihre Pflichten und werden mit dem Entzug der Gnade getadelt (Vita 27f). Sie stellen aber auch den Dienst am Konvent über das persönliche Gnadengeschehen und werden dafür belohnt (Vita 2, Vita 18). Ein Gnadenerlebnis, das geteilt werden soll, findet sich aber nur hier in Vita 41.

Die klösterliche Gemeinschaft erscheint hier auf die Gnadenzustände konzentriert zu sein. Die Schwestern sind nicht nur Zeuginnen, sondern auch Diskussionspartnerinnen und „eifersüchtige“ bzw. „egoistische“ Kolleginnen. Drei Mitschwester werden dabei namentlich erwähnt. Mia von Rethershofen wird Zeugin von Annes Gnadenzustand während eines Gebets. Anne wird „als luter...als ein cristalle“ (Z 44). Mia von Rethershofen ist selbst mit einer eigenen Vita (32) im Schwesternbuch vertreten. Darin wird sie ebenfalls Zeugin von einem

Gnadenzustand einer Mitschwester. Dieses Mal sieht sie, wie eine goldene Krone über der betreffenden Schwester schwebt. Daraufhin wird sie traurig, weil sie denkt, dass ihr so eine Ehre nicht zuteilwerden kann. Doch Jesus verspricht ihr eine noch viel schönere Krone (Vita 32, Z 3-12). Die zweite Schwester ist Cecilie von Winterthur. Sie kommt bei der Jesuskindvision Annes hinzu und möchte auch daran teilhaben. Auch Cecilie hat eine eigene Vita (47). Darin hat sie ebenfalls eine Jesuskindvision, die in Beziehung zu einer Mitschwester steht (Vita 47, Z 3-6). Zudem wird sie unabsichtlich von einer anderen Mitschwester bei einem Gnadenerlebnis gestört (Vita 47, Z 7-14). Die dritte Schwester ist Hilti Brümsin. Sie fühlt sich trotz intensiven Leidens benachteiligt gegenüber Anne. Auch von Hilti Brümsin gibt es eine Vita (28) im Schwesternbuch. Diese steht ganz im Zeichen des Leidens und des Mitleidens in Form der *Imitatio Christi*. Somit nimmt Vita 41 auf die Viten der drei genannten Schwestern thematisch Bezug.

Legitimation durch Seelsorger

Mit den Gnadenerlebnissen hat auch die Rolle der Beichtväter zu tun. Ein Besuch Meister Eckharts wird erwähnt. Meister Eckhart war in seiner Funktion als Generalvikar des Dominikanerordens auch mit der Seelsorge von Nonnenklöstern betraut. Er könnte also durchaus das Kloster zu Diessenhofen besucht haben, historisch ist dies aber nicht belegt.⁹² Im Text fungiert seine Anwesenheit als Legitimation. Er verfügt als berühmter Theologe und Gelehrter über theologische Autorität. Anne kommt zu ihm heimlich ans Beichtfenster. Über das folgende Gespräch erfährt man als Leser zunächst nichts. Anne vertraut ihm wohl ihre göttlichen Offenbarungen an, von denen sie später im Text der Ich-Erzählerin etwas mitteilen wird. Das angedeutete Gespräch Meister Eckharts mit Anne zeigt, dass die Nonnen durchaus als theologische Gesprächspartnerinnen in Frage kamen (wie z.B. Heinrich Seuse und Elsbeth Stigel). Es nur anzudeuten und nicht auszuführen, erlaubt natürlich einen gewissen Spielraum. Legitimationsfunktion hat auch der zweite in der Vita erwähnte Geistliche, obwohl dieser historisch nicht festgemacht werden kann. Es handelt sich um einen Dominikanermönch und Verwandten Annes namens Hugo von Stoffenberg. Dieser dürfte auch als ihr Seelsorger fungiert haben, da sie mit ihm anscheinend über ihre Offenbarungen und Gnadenerlebnisse gesprochen hat. Hugo von Stoffenberg erkennt daran nichts Anstößiges und stellt fest, dass alles davon göttlichen Ursprunges gewesen sein muss.

⁹² Vgl. Sturlese: Meister Eckhart und die cura monialium, S. 1-16, sowie Meyer St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 265f.

Heimlichkeit

Das Motiv der Heimlichkeit zieht sich durch die ganze Vita und verdichtet sich zunehmend. In der zweiten Hälfte der Vita wird es zum bestimmenden Element.⁹³

Anne ist bemüht, ihre Gnadenerlebnisse vor den anderen geheimzuhalten. Sie verbringt daher viel Zeit allein abseits des gemeinsamen Konventslebens. Dies führt zu Misstrauen und Beobachtungen durch ihre Mitschwestern. In der brautmystischen Rosenvision bittet sie Jesus um Geheimhaltung: „Herre, jch bitt dich, das dv mich nit vermërest noch dich selber“ (Z 52f). Das Abgesondertsein Annes beim Gnadenempfang wird in Z 72 deutlich betont: „Si was ouch ze einer zit in dem kor an ir heinlich“. Ab Z 95 steht die Vita völlig unter dem Motiv der Heimlichkeit. Es wird von einem Besuch Meister Eckharts erzählt, bei dem sich Anne heimlich mit ihm unterhält: „Meister Eckart was ze einer zit bi vns. Do kam disú sálig swester zú im heinlich in das byhtuenster“ (Z 95f). Anne versucht das Gespräch geheimzuhalten, doch die Ich-Erzählerin lässt ihr keine Ruhe. So lenkt Anne kurz vor ihrem Tod ein, aber erst nachdem sie die göttliche Erlaubnis eingeholt hat: „Do mornend ward, do frágt ich, wes si mit vnserrn herren ze rät were worden. Do sprach si gar frólich: »Jch wil dir es alles sagen«, vnd seit mir drú ding, die ir warent beschehen“ (Z 106ff). Die Verfasserin muss Anne aber geloben, nichts davon weiter zu erzählen. Nur widerwillig stimmt diese zu: „Do si mir dis geseit, do batt si mich, das ich ir bi miner trúw verlopte, das ich es bi ir leben noch nach ir tod niemer menschen wólte gesagen. Dis war mir gar widerwertig ze tünne, doch wolt ich si da mit nit betrúben vnd verlobt ir das mit miner trúw“ (Z 123-127).

Heimlichkeit und Abgesondertsein spielen in dieser Vita also eine große Rolle. Anne versucht ihre Gnadenerlebnisse für sich zu behalten. Dies gelingt ihr aber nicht, da sie des Öfteren beobachtet wird. Schließlich gibt sie kurz vor ihrem Tod auch noch die drei göttlichen Offenbarungen preis. Dabei gilt es auch zu bedenken, dass sie eine Unioerfahrung an Weihnachten während der Messe erlebt. Die Gnadengeschehen sollen also nicht unbekannt bleiben. Dazu passen auch die Legitimationsversicherungen durch das Beobachten der Mitschwestern und den Besuch der Verfasserin bei Annes Verwandten und möglichen Beichtvater. Diese Personen werden so zu Zeugen von Annes göttlichem Auserwähltsein. Der Text spielt also mit der Spannung zwischen Geheimnis und Offenbarung. Mystisches Wissen und Erfahrung vollziehen sich in einer Sphäre des Geheimen, des Göttlichen, des

⁹³ Vgl. dazu Keller, Hildegard Elisabeth: Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis, in: Haug, Walter / Schneider-Lastin: *Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 195-221, hier S. 204ff.

Transzendenten. Sie werden nicht jedem zuteil. Zugleich möchte der Text aber diese Geheimnisse lüften, um somit die Besonderheit der beschriebenen Schwester für die Nachwelt festzuhalten bzw. um die Wunder, die Gott an dieser Schwester wirkt, darzustellen. Dabei soll aber nicht der Eindruck von Beliebigkeit entstehen.

Licht

Das Licht spielt in der Vita eine große Rolle. Es ist dabei eindeutig mit dem Attribut der Göttlichkeit verbunden und drückt Transzendenz aus. Gnadengeschehen werden oft durch Licht gekennzeichnet. Während einer Unioerfahrung wird Anne „in ein götlich lieht vff gezogen“ (Z 81). Während eines Gebets vor dem Bild des Jüngers Johannes geht von ihr „reht ein schin eins liehtes“ (Z 44f) aus. In einer Vision erscheinen ihr fünf Mitschwestern, die alle „klarlich [...] erlúhtet waren von götlichem lieht“ (Z 70f).

Gotteserkenntnis und Gottesschau sind wie auch in Vita 33 mit dem Empfang von Licht verknüpft. Am Ende der Rosenvision heißt es: „Vnd in disem rosem erkant si got luterlich vnd schöwet in got alles, das si wolt [...] Vnd in disem lieht vnd in der gnad was si wol vierzehen tag wenn sie zú ir selber kam“ (Z 58-61). Auch der abschließende Kommentar des zweiten Unioerlebnisses greift das Licht wieder auf. Interessant ist dabei, dass Gott als lebendige Sonne bezeichnet wird: „Wie vil si götlichs liehtes empfieng vnd wie dú lebend sunn der ewigen gotheit mit der krafft irs liehtes in ir wurkte in dirr mess, da von will ich nit me schreiben“ (Z 85-87). Schließlich beklagt die Verfasserin der Vita ihren Mangel an Licht, der es ihr unmöglich macht, die von Anne empfangenen göttlichen Geheimnisse zu verstehen: „Vnd ist das an minen gebresten, das ich leider des liehtes nit enhab in dem ir dis ze verstand vnd ze empfinden vnd ze niessend ward geben“ (Z 122f).

Mit der Lichtmetaphorik der Vita sind auch Aussagen über die Klarheit und Transparenz verknüpft. Zum Kennzeichen göttlicher Transzendenzerfahrungen gehören in diesem Text auch Reinheit und Klarheit. Anne wird beim Beten „als luter...als ein cristalle“ (Z 44). Die fünf Schwestern, die ihr erscheinen, sind „klarlich...erlúhtet“ (Z 70). Während der Unio, in der Anne in ein göttliches Licht hinaufgezogen wird, wird ihr Körper durchsichtig, „das si in sich selber sach“ (Z 82). Anne sieht dann, wie sich ihre Seele und das Jesuskind umarmen. R. Meyer verweist auf zwei ähnliche Stellen, eine im Kirchberger Schwesternbuch und die andere in Heinrich Seuses Vita.⁹⁴ Im Kirchberger Schwesternbuch ereignet sich die Unioerfahrung im Zuge des Eucharistieempfanges: „...also das sie iren geheiligten leip, da sie in zu der selben stund enpfangen hete, sah als die aller leutersten cristallen, die je gesehen ward. Und der was

⁹⁴ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 264.

in solher klarheit piss zum gürtel. Und in dem cristallinen leibe da sah sie unsern herren, und ir selbs sel miteinander unseglicher zartnuss pflegen, und vereinunge aller der spilende freüde, die unmüglich ist ze enpfahen menschlichen synnen“.⁹⁵ Der Oberkörper der Schwester wird hier durchsichtig wie Kristall. Daraufhin sieht sie, wie darin ihre Seele und Jesus sich zärtlich vereinigen. Wie genau und in welcher Form wird nicht gesagt. In Seuses Vita wird ebenfalls das Bild des Kristalls verwendet, der Ort der Vereinigung ist aber das Herz: „Geswind sah er dar und sah, daz der lip ob sinem herzen ward als luter als ein kristalle, und sah enmiten dem herzen ru^oweklich sizen die ewige wisheit in minneklicher gestalt, und bi dem sass des dieners sele in himelscher senung; dú waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin götlich herze gedruket, und lag also verzogen und versofet von minnen under dez geminten gotes armen“.⁹⁶

Interessant ist auch eine Feuerkugel-Vision Annes. Jesus erscheint als Kind und als Dreißigjähriger in einer „sinwel kugel, die was ein luter für“ (Z 73). Auch hier ist das Feuer mit der Eigenschaft der Transparenz ausgestattet. Anne nähert sich der Kugel und wird entzündet: „das si reht ward als ein ein fürin flam von disem für“ (Z 77f).

Diese Vision ist singulär in den Nonnenviten. In Engeltal erscheint ein feuriges Rad. In Töss sieht eine Schwester beim Begräbnis einer Mitschwester deren Seele als Licht in Form einer „sinwel kugel“: „Do sach sy das in dem luft ob ir grab ain liecht, das was als ain klaines schifly, und in dem schifly sach sy ain ander liecht, das was als ain sinwel kugel, und das was aber vil schöner und lúchtender, und für rech spilend hin un her dar inn“ (Töss Vita 1, Z 30-34).⁹⁷

Die kugelförmige Seele begegnet in der frühmittelalterlichen Frömmigkeit des Öfteren. Sie fußt auf antiken Vorstellungen, in der die Seele in einer Feuerkugel in den Himmel aufsteigt. Des Weiteren wird dieses Motiv mit dem Leben Heiliger verknüpft. Gregor von Tours berichtet z.B., dass der hl. Martin in einer großen Lichtkugel erschienen sei.⁹⁸

„sinwel kugel“ ist ein Pleonasmus. Aufgrund ihrer Kreisform kann die Kugel ein Symbol für Gott bzw. Unendlichkeit sein.⁹⁹ Das Erscheinen von Jesus in einer Feuerkugel überrascht. Feuer ist eigentlich neben der weißen Taube ein Attribut des Heiligen Geistes. Im Alten Testament

⁹⁵ Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts, hrsg. von Roth F.W.E. in: Alemannia 21,2 (1893), S. 144f.

⁹⁶ Seuse: Deutsche Schriften, S. 20, Z 16-23.

⁹⁷ Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbeth Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn, hrsg. von Vetter, Ferdinand, Berlin 1906, S. 19.

⁹⁸ Vgl. Angenendt, Arnold: »Der Leib ist klar, klar wie Kristall«, in: Schreiner, Klaus (Hrsg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München: Fink 2002, S. 387-398, hier S. 389f.

⁹⁹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 264.

erscheint Gott jedoch Mose in einem brennenden Dornbusch und in einer Feuersäule. Somit ist Feuer im alttestamentlichen Sinne ein Indikator für die Gegenwart Gottes. Doch in der Feuerkugel erscheint Jesus in zweifacher Gestalt, als Kind und dreißigjähriger Mann. Er sagt zu Anne: „Jeh was ein kleines kindli vnd bin der alt got, den du meinst in allen sachen“ (Z 78f). Laut R. Meyer offenbart sich Jesus hier in seinen drei Altern (Kind, Erwachsener und *alt got*).¹⁰⁰ Die Frage dabei ist, was mit *alt got* gemeint sein kann. Im Text erscheint Jesus ausdrücklich als Kind und Dreißigjähriger. In diesen zwei Gestalten wird er in der christlichen Ikonographie üblicherweise dargestellt und verehrt. Wenn man schon ein drittes Alter annehmen würde, dann das des jugendlichen Jesus im Tempel. Jesus gibt m. E. mit „alt got“ einen Verweis auf seine Göttlichkeit. Mit „kindli“ zeigt er hingegen seine Menschlichkeit an. Er ist nach christlichem Verständnis wahrer Gott und wahrer Mensch. Beide Naturen sind miteinander verbunden jedoch nicht vermischt.¹⁰¹ Diese Vision könnte trinitarisch gedeutet werden: Feuer als Attribut für den Heiligen Geist, Jesus, der erscheint und sich auch als „alt got“ bezeichnet, die Kugel die mit ihrer Form für die Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes steht.

Theologie

Der Text atmet mystische Theologie. Schon die Erwähnung Meister Eckharts verweist in diese Richtung. Hinzu kommt das Motiv der Heimlichkeit, das sich nach und nach immer mehr verdichtet. Der brautmystische Zug der Rosenvision und das Leiden passen ebenfalls in das mystische Spektrum. Zudem werden zwei Unioerlebnisse geschildert. In den zwei Dialogen finden sich dann auch konkrete theologische Aussagen, die sich auf die Schöpfungstheologie beziehen.

Im ersten Dialog spricht Anne über ihre Sündhaftigkeit und ihren damit verwirkten „Adel“. Sie sagt, sie neige sich beim Beten unter jede Kreatur. Diese Wendung findet sich auch im Ulmer Schwesternbuch (Ul 352,25), bei Mechthild von Magdeburg (MvM II 24,74f), bei Margarethe Ebner (ME 20,10) und Christine Ebner.¹⁰²

Anne begründet diese Haltung mit ihrem durch ihre Sünden verwirkten Adel. Der Mensch stehe als „adelig“ über allen anderen Lebewesen. Dahinter steht wahrscheinlich die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 27). Durch ihre Sündhaftigkeit hat Anne ihren Adel verspielt. Da nirgends in der Vita von gravierenden Sünden Annes berichtet wird, wird mit Sündhaftigkeit wohl die Erbsünde gemeint sein. Anne hat erkannt, was die ganze

¹⁰⁰ Vgl. Ebd.

¹⁰¹ Vgl. Rochus: Grundinformation Dogmatik, S. 190ff.

¹⁰² Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 259.

Menschheit betrifft. Somit hat der Mensch an sich seinen Adel verwirkt und kann nur durch Sündenbewusstsein und Buße zu seiner eigenen Bestimmung zurückfinden. Auch im Tösser Schwesternbuch ist vom Adel der Seele die Rede:

„Unter andren wundern das sy schowet, do ward ir folkumenlich zů erkennet geben die lutterkait ir sel. Und do die sel wider zů dem lib solt kumen, do schwebet sy lang ob dem lichnam, und schowet wie schmäch und wie unedel er was und wie tödmig als die erd, und wie adelich die sel von got geflossen was“ (Töss Vita 26, Z 4-10).¹⁰³

Hier ist eindeutig eine Dichotomie zwischen Leib und Seele vorhanden. Der Leib ist der Vergänglichkeit und dem Tod geweiht, während die Seele unendlich ist und wieder zu Gott zurückkehren wird. Diese Vorstellung erinnert stark an neuplatonische Vorstellungen.

Die Seele ist von Gott ausgeflossen. Hieran erkennt man deutlich die mystische Schöpfungsvorstellung vom Ausfließen aller Kreaturen aus Gott. Dieses Theologoumenon wird auch in Annes Vita erwähnt. Beim Betrachten der Natur überkommt sie eine göttliche Offenbarung. Sie erkennt, wie alles von Gott geschaffen wurde, indem es aus ihm ausgeflossen ist: „Do sach si die böme als lútselich grünen vnd blüyen vnd gieng mit ir betrachtung uff die creatur vnd gedaht, wie allú ding vss got geflossen sind vnd wie alle creatur ir wesen vnd leben von got empfaht, vnd sücht got in der creatur“ (Z 117-120).

Sowohl der Adel der Seele als auch das Ausfließen der Schöpfung aus Gott sind gängige mystische Vorstellungen. Sie finden sich beide unter anderem bei Meister Eckhart.¹⁰⁴ Zum Beispiel in seinen Predigten: „ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote“¹⁰⁵ und „alle creaturen sint usser gottes willen geflossen. kund ich allain gottes gûti begeren, der will ist als edel, das der hailig geist sunder mittel dar us fliessend ist. Alles gût flusset us der uberflussikait der gûthait gottes“.¹⁰⁶

Abschließend möchte ich nun auf eine bereits zitierte Stelle verweisen. Anne berichtet der Ich-Erzählerin von drei göttlichen Offenbarungen, die ihr zuteilgeworden sind. Dies kommentiert die Verfasserin folgendermaßen: „Was ir ze disen drin malen beschach, das seit si mir, vnd dises was von als gar hohen vnbegriffenlichen dingen, das ich sin wenig verstünd. Vnd ist das an minen gebresten, das ich leider des **lichtes** nit enhab in dem ir dis ze **verstand** vnd ze

¹⁰³ Das Leben der Schwestern zu Töß, hrsg. von Vetter F., Berlin 1906, S. 81.

¹⁰⁴ Vgl. Fröschle, Margot: Art. Eckhart Meister, in: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart: Kröner 1989, S. 126-129.

¹⁰⁵ Meister Eckhart: Werke I, hrsg. von Niklaus Largier, in: Bibliothek des Mittelalters 20, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993, Predigt 53, S. 565, Z 9-12.

¹⁰⁶ Meister Eckhart: Werke I, hrsg. von Niklaus Largier, in: Bibliothek des Mittelalters 20, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993, Predigt 15, S. 173, Z 21-24.

empfinden vnd ze **niessend** ward geben“ (Z 120-123). Die Ich-Erzählerin spricht von sehr hohen unbegreiflichen Dingen, die Anne mitgeteilt worden sind. Des Weiteren spricht sie von Licht als Voraussetzung für deren Empfang. Damit ist sicherlich die göttliche Erleuchtung gemeint. In diesem göttlichen Licht hat Anne die Offenbarungen bekommen und zwar auf dreifache Weise. Die hohen göttlichen Dinge gilt es nämlich zu verstehen, zu empfinden und zu (ge-)nießen. Es braucht also Vernunft und Gefühl, aber auch Anwendung bzw. Umsetzung des Geoffenbarten. Gott zu erfahren heißt ihn zu begreifen, zu fühlen und auch zu nießen. Obwohl hier nicht ausdrücklich vom Nießen Gottes die Rede ist, kann man durchaus davon sprechen, da es um göttliche Offenbarungen geht.

Zusammenfassung

Vita 41 legt den Fokus auf die Gnadenerlebnisse und die damit verbundene Auserwähltheit Annes. Auch die Klostersgemeinschaft kreist darum, indem Anne bei Gnadenerfahrungen zweimal von Mitschwestern beobachtet und einmal sogar darum beneidet wird. Drei Mitschwestern sind namentlich genannt und mit eigenen Viten im Schwesternbuch vertreten. Vita 41 nimmt darauf Bezug, indem ähnliche Handlungsstränge thematisch verarbeitet werden. Die Gnadenerlebnisse sind außerdem mit dem Motiv der Heimlichkeit verknüpft. Dieses setzt in Z 24f ein, als eine Mitschwester durch Annes Abwesenheit misstrauisch wird, verdichtet sich zunehmend und gipfelt in dem Besuch Meister Eckharts. Das heimliche Beichtgespräch mit ihm bleibt dennoch nicht verborgen, die Ich-Erzählerin drängt Anne ihre göttlichen Offenbarungen zu enthüllen. Dies geschieht wiederum unter dem Deckmantel der Geheimhaltung. Anne tritt als begnadete „Mystikerin“ in Erscheinung, die mit dem berühmten Theologen Meister Eckhart über ihre Erfahrungen spricht. Als Voraussetzung für dieses gnadenreiche Leben gilt das Leiden, das Anne schließlich auch einen „strengen Tod“ beschert. Der darauffolgende Besuch der Ich-Erzählerin bei einem weiteren männlichen Geistlichen unterstreicht noch einmal Annes Bedeutung und bedeutet eine posthume Legitimation ihrer „mystischen“ Gnadenerlebnisse. Aus einem lernunwilligen Kind wird eine begnadete und auserwählte Schwester, eine „Braut Christi“, die mystisches Wissen empfängt und darüber sogar mit Meister Eckhart spricht.

Im Folgenden werden stichprobenartig einzelne, kürzere Viten des Schwesternbuches untersucht. Ihre Auswahl erfolgte zufällig, als Querschnitt durch das Corpus und als Ergänzung zu den drei bereits analysierten Viten. Ein Auswahlkriterium gibt es aber und zwar bezieht es sich auf den jeweiligen Textumfang. So findet sich die kürzeste Vita (10) darunter, dann Viten, die ein bzw. zwei Begebenheiten schildern. Diese machen die Mehrheit des Grundcorpus aus.

Schließlich analysiere ich noch Vita 28, da diese unter den „einfacheren“ Viten besonders heraussticht.

4.4 Vita 1: Williburg von Hünikon

Die Vita besteht nur aus vier Zeilen. Da sie so kurz ist, gebe ich sie im Volltext wieder:

„Ein swester dú hiess“ sant Williburg Húnikon vnd was vñser priorin. Do die ze einem male dem couent capitel hielt, do sah ein swester, dú hiess swester Himlin, das vñser herr in das capitel gieng als ein kindli vnd sass zú der priorinen vnd lert si alles, das si reden solt in dem capitel“ (Z 1-4).

Die Vita beginnt mit der für das Schwesternbuch üblichen Eingangsformel. Danach wird auch das Amt der betreffenden Schwester genannt. Als Priorin gehört es zu ihren Pflichten, einmal die Woche Kapitel zu halten. Dabei bringen einzelne Schwestern ihre Vergehen vor und erhalten eine demenstprechende Sühneleistung.¹⁰⁷ Die Vita bringt das Geschehen in Verbindung mit einer Jesuskindvision, die von einer Mitschwester wahrgenommen wird. R. Meyer deutet die Vision als Verdeutlichung der leitenden Stellung und der Autorität der Priorin. Sie handle „in persona Christi“¹⁰⁸ Das Schlüsselwort in dieser Vision ist m. E. „leret“. Das Jesuskind lehrt die Priorin. Jesus tritt hier wie schon in Vita 41 als Lehrer auf und fungiert somit als Bezugspunkt des christlichen Klosterlebens. Beim Kapitelhalten geht es ja auch um die rechte Lebensführung. Jesus ist der Dreh- und Angelpunkt eines frommen christlichen Lebens. In ihm ist Gott für die Menschen greif- und erfahrbar. Nach ihm richten die Schwestern ihr Leben aus. Die Imitatio Christi durchzieht dabei jeden Lebensbereich. Vita 1 macht dies gleich zu Anfang des Schwesternbuches deutlich. Das Jesuskind lehrt die Priorin. Dies wird von einer Mitschwester „gesehen“ und somit bezeugt. Diese Schwester wird nur mit Vornamen genannt. Nun gibt es im Schwesternbuch keine Vita unter diesem Vornamen. Auch im Totenrodel des Klosters findet sich kein Anhaltspunkt. Dafür ist Williburg von Hünikon die einzige Schwester von Diessenhofen, die auch durch eine außerklösterliche Quelle belegt ist. In einer St. Gallener Urkunde von 1246 wird sie als Priorin von Diessenhofen aufgeführt. Sie wird daher zur Gründergeneration des Klosters gezählt.¹⁰⁹

Schwester Himlin fungiert als Zeugin des Gnadengeschehens. Dieses Motiv wird auch in anderen Viten des Schwesternbuches eingesetzt. Jedoch wird Schwester Himlin nur unter ihrem Vornamen genannt. Auch in den Viten 15, 25 und 46 ist dies der Fall. In Vita 15 tritt eine alte „Siechenmeisterin“ names Adelheid auf, die die betreffende Schwester (Kathrin von

¹⁰⁷ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 183f.

¹⁰⁸ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 185.

¹⁰⁹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 182ff.

Überlingen) pflegt und dabei Zeugin einer Vision wird. Die heilige Kathrin nimmt sich dabei ihrer erkrankten Namensvetterin an. In Vita 25 wird eine Schwester Ite Zeugin, wie Mia von Konstanz „luter als ein cristall“ (Z 2) wird. In Vita 46 kümmert sich die betreffende Schwester um eine Mitschwester, die nur als „sant Mehthild“ bezeichnet wird. Alle drei nur mit Vornamen genannten Schwestern können nicht eindeutig einer Vita im Schwesternbuch zugeordnet werden. Es ergeben sich mehrere Möglichkeiten. Die Viten 25 und 46 könnten sich auf die Schwestern der direkt vorangehenden Vita stützen. Im Text finden sich jedoch keine Ansatzpunkte. In den übrigen Viten werden noch zwölf weitere Schwestern namentlich erwähnt, jedoch mit Vor- und Zunamen. Elf davon sind mit einer eigenen Vita im Schwesternbuch vertreten:

Vita 9: Adelheid Ludwigin (8)

Vita 21: Adelheid von Randegg (37)

Vita 29: Hilti Brümsin (28)

Vita 30: Ite von Atlikon (-)

Vita 41: Cecilie von Winterthur (47), Hilti Brümsin (28), Mia von Rethershofen (32)

Vita 42: Luggi von Stein (39), Mechthild von Torlikon (43)

Vita 44: Adelheid von Geilingen (52), Kathrin Brümsin (38)

Vita 47: Elsbeth von Stoffeln (33)

Vita 50: Adelheid die Rittrin (22).

4.5 Vita 2: Adelheid von Spiegelberg

Diese Vita beginnt mit der üblichen Einleitungsformel, besteht aus 9 Zeilen und gibt nur ein Ereignis der betreffenden Schwester wieder. Nach einer Eucharistefeier erscheint Schwester Adelheid das Jesuskind und tröstet sie. Während dieses Gnadengeschehens wird zum Essen geläutet. Adelheid will rechten Gehorsam üben und verabschiedet sich gedanklich vom Jesuskind. Während sie in das Refektorium geht, schlüpft das Kind unter ihren Mantel und setzt sich danach zu ihr an den Tisch. Die Vita endet mit einer formelhaften Schlusswendung: „Was fröd vnd süssikait vnd wirtschaft si do hatt, das ist vnsaglich“ (Z 8f).

Sprachlich finden sich für das Schwesternbuch typische Merkmale: Satzketten mit den Konjunktionen *do* und *und*, Vorgänge des Klosterlebens werden mit *man* ausgedrückt, die Vision wird als *gesiht* bezeichnet und das Gnadengeschehen endet mit einem abschließenden Kommentar. Die Vision vollzieht sich nach der Messe im Chorraum. Dieses Setting ist

ebenfalls üblich. Inhaltlich gibt es eine Leerstelle. Es wird nicht gesagt, warum Schwester Adelheid des göttlichen Trostes bedarf. Im Schlusskommentar ist dann auch nicht mehr von Trost, sondern von Süße, Freude und Beschäftigung die Rede. Das bestimmende Motiv in dieser Vita ist der Gehorsam und das Ordensleben. Schwester Adelheid vernachlässigt ihre Pflichten nicht und geht „nach orden ze tisch“ (Z 6). Sie spricht im Gedanken mit Jesus: „Ach herr, nv will ich dich lassen dur dich in rechter gehorsami, das du dich niemer von mir gescheidist“ (Z 4ff). Fast denselben Gedanken hat auch Schwester Adelheid die Huterin in Vita 18. Während sie im Chor betet, erscheint ihr das Jesuskind. Dieses Gnadengeschehen wird jedoch durch die Pförtnerin unterbrochen, die Adelheid als Kellerin zur Pflicht in die Küche ruft. Adelheid denkt „Herr, nv will ich dich lassen in rechter gehorsami“ (Z 5) und geht in die Küche. Dort trifft sie wiederum auf das Jesuskind. Beide Schwestern namens Adelheid stellen also ihr persönliches Gnadengeschehen hintenan und erfüllen ihre Ordenspflichten. Dafür werden sie mit dem Verbleib der Gnade belohnt. Dieses Motiv wird in Variationen (Gnadengeschehen, Gewohnheiten) vor allem im vorderen Teil des Schwesternbuches verwendet, es begegnet in den Viten 2, 5, 9, 18, 19, 24, 27a und 27f. In Vita 5 ereignet sich als Belohnung ein Naturwunder. Die Schwester kniet sich in den Schnee und dieser wird daraufhin zu Gras. In Vita 9 wird der Körper der Schwester kristallklar. In Vita 19 wird die betreffende Schwester durch ein Eucharistiewunder (Hostie verwandelt sich in Jesuskind) belohnt. In Vita 27f jedoch will sich die betreffende Schwester nicht um eine Mitschwester kümmern und wird mit dem Entzug der Jesuskindvision bestraft. In Vita 24 vergisst die betreffende Schwester aufgrund einer Jesusvision ihre Pflichten, wird jedoch nicht getadelt oder bestraft. Es handelt sich um die Laienschwester Ite von Hallau. Diese ist für die Essenzubereitung zuständig. Während sie Kraut verarbeitet, erscheint ihr das Jesuskind und spielt mit ihr. Sie vergisst daraufhin ganz auf die Essenzubereitung, bemerkt ihren Fehler und ist betrübt. Daraufhin tröstet sie ein Engel und verspricht ihr Hilfe. Als die anderen Schwestern in den Speisesaal kommen, ist wie durch ein Wunder alles vorbereitet. Schwester Ite wird wahrscheinlich nicht bestraft, da sie eine Laienschwester ist und ihren Fehler rechtzeitig bemerkt und bereut. Somit bekommt sie göttliche Hilfe und eine zweite Chance. Darauf folgt nämlich noch eine Begebenheit, die das Motiv in üblicher Weise präsentiert. Ite sieht während einer Weihnachtsmesse die Geburt Christi. Sie muss auch diesmal das Essen vorbereiten und geht in die Küche. Ihr Gehorsam wird belohnt, denn das Jesuskind folgt ihr. Dieser Gnadenzustand dauert laut Vita zwölf Tage lang an.

4.6 Vita 10: Adelheid von Schollenberg

Vita 10 ist eine der kürzesten Viten des Schwesternbuches. Sie besteht aus nur zwei Sätzen: „Ein swester die hiess Adelhait von Schollenberg. Do die starb, do horten die swestran die hailigen engel singen“ (Z 1f).

Die Vita thematisiert nur einen Aspekt von Schwester Adelheids Leben und zwar ihren seligen Tod. Damit verbunden ist die Aufnahme in den Himmel und das ewige Leben. Angezeigt wird der selige Tod durch Engelsgesang, der von den Mitschwestern in ihrer Todesstunde vernommen wird. Dieses Motiv wird noch einmal im Schwesternbuch, in Vita 17, verwendet. Darin „...hort man in dem closter an zwein stetten die heiligen engel singen“ (Z 3f). Das Motiv findet sich in Variationen auch noch in anderen Viten. In Vita 26 duftet der Leichnam der soeben verstorbenen Schwester süß nach Rosen. In Vita 27b hört eine Schwester eine Stimme, als man ihre verstorbene Mitschwester in den Chorraum trägt. Diese Stimme spricht ein Hoheliedzitat, das in Latein wiedergegeben wird: „Veni in ortum meum, soror mea sponsa“ („Ich bin in meinen Garten gekommen, meine Schwester, meine Braut“ Hohelied 5,1). Aufgrund des Zitates müsste es sich bei der Stimme um Jesus handeln. In Vita 15 lacht die sterbende Schwester auf ihrem Totenbett. Wiederum fungieren hier die Mitschwestern als Zeuginnen: „Das sahen alle, die da waren, das si recht gutlich erlachtet in der stund, do ir sel von ir lib schied“ (Z 14ff). Mit „alle, die da waren“ könnten natürlich auch noch andere Personen gemeint sein wie z.B. ein Priester oder Seelsorger, der der Schwester das Sterbesakrament gespendet hat.

4.7 Vita 23: Anne von Konstanz

Vita 23 besteht aus 7 Zeilen und schildert zwei Episoden aus dem Leben der Anne von Konstanz. Nach der typischen Einleitungsformel wird berichtet, dass Anne zu einer Maria-mit-Kind-Darstellung geht, um dort zu beten („Die gieng für vnser frowen bild, da si vnsern herren an ir arm het...“ Z 1f). Sie berührt andächtig den Fuß des Jesuskindes. In diesem Moment „ward das füssli fleisch vnd blüt in ir hant“ (Z 3). Die zweite Begebenheit geschieht an einem Gründonnerstag während der Messe. Als Anne im Gebet versunken ist, sieht sie passend zum Gründonnerstag das letzte Abendmahl. Zudem wird sie Zeugin des Tischgespräches: „...vnd hort allú dú wort, die er mit in redt“ (Z 6). Sie hört also alles, was Jesus zu seinen Jüngern sagt. Diese Vision endet mit einem Schlusskommentar: „Vnd von dir gesicht, do kam si in als gross fröd vnd süssikeit, das es vnsaglich ist“ (Z 6f).

Diese Vita weist einen Jesus-Erlöser-Schwerpunkt auf. In der ersten Episode wird die Jesusstatue plötzlich zu Fleisch und Blut in den Händen der Schwester. Fleisch und Blut - das

sind die Elemente des Altarsakramentes. Unter der Gestalt von Brot und Wein hat Jesus dieses beim letzten Abendmahl gestiftet. Darum geht es dann in der zweiten Episode. Anne wird Zeugin dieses Vorganges.

Vor einem Heiligenbild, einer Jesus- oder einer Mariendarstellung zu beten, wird im Schwesternbuch siebzehnmals beschrieben. Diese große Zahl ist wirklich beachtlich. Es geschehen dann außergewöhnliche Dinge/ Gnadengeschehen wie hier in Vita 23. Neunmal beten die Schwestern dabei vor einem Kruzifix (Viten 3, 14, 30, 34, 44, 46, 49, 52, 53). Dreimal ist damit Leid verknüpft (V 3, 44, 53), dreimal geht es um Sündenvergebung (V 14, 30, 34), einmal um eine Fürbitte für eine kranke Mitschwester (V 46), einmal um eine eigene Fürbitte (V 52) und einmal um eine Glaubensanfechtung durch den Teufel (V 49). Jesus spricht dabei und/oder nimmt seinen Arm vom Kreuz, legt der betreffenden Schwester die Hand auf den Kopf (V 30) oder umarmt sie (V 44). In Vita 49 erfolgt keine Audition, dafür bluten die Wunden Jesu. Neben dem Kruzifix finden sich noch weitere Jesusdarstellungen als Gebetsort. In Vita 28, die ja ganz im Zeichen der Passion steht, ist es dementsprechend ein Bild, das Jesus an der Martersäule zeigt. In Vita 42 betet die Schwester vor einer Heiligen-Grab-Darstellung. Sie berührt dabei die Hände und Füße der Jesusfigur. Diese fühlen sich plötzlich echt an „als ob ein mensch liplich da were gelegen“ (Z 14). In Vita 41 handelt es sich um eine Jesus-Johannes-Darstellung in der Johannes „rūwet vff vñsers herren hertzen“ (Z 42f). In Vita 36 ist es ein Bild, welches Jesus mit Maria Magdalena zeigt. Es geht um die Sündenvergebung. Maria Magdalena kniet dabei vor Jesus. Darüber hinaus finden sich noch vier Mariendarstellungen. In Vita 53, der letzten Vita des Grundcorpus, handelt es sich wie in Vita 23 um eine Maria-mit-Kind-Darstellung. Auch hier berührt die Schwester den Fuß des Jesuskindes, der daraufhin zu Fleisch und Blut wird. Allerdings steht in dieser Perikope Maria im Vordergrund. Die betreffende Schwester sucht Trost und betet zu ihr. Sie erhält daraufhin Antwort. In Vita 35 beklagt Schwester Agnes von Wangen ebenfalls vor einer Maria-mit-Kind-Darstellung ihr Leid und wird dabei von Maria getröstet. In Vita 33 betet Elsbeth von Stoffeln vor einem Andachtsbild, das Maria unter dem Kreuz zeigt. In Vita 32 beten zwei Schwestern vor einem Marienbild. Eine der beiden sieht über dem Kopf der anderen eine Krone schweben und wendet sich daraufhin im Gebet an Jesus, der ihr eine noch viel schönere Krone verleiht. Die Vita endet in der Folge damit, dass Maria der betreffenden Schwester das ewige Leben zusichert. Dies ereignet sich ebenfalls während eines Gebets vor einem Marienbild.

Mit dem Beten vor einem heiligen Bild/einer Darstellung ist oftmals das Motiv der lebendigen Erfahrung verbunden: Jesus spricht, umarmt die betreffende Schwester, sein Körper wird als Fleisch und Blut erfahrbar, Maria legt die Hand auf. Hier treten Schwestern durch das Gebet

vor einem Heiligenbild in Kontakt mit der göttlichen Sphäre. Das Bild als Abbild des Göttlichen wird dabei zur sinnlich-erfahrbaren Realität.

Bilder spielen in der Frömmigkeit des Mittelalters eine große Rolle. Vor allem im Spätmittelalter diente die Bildandacht zur Unterstützung der Kontemplation. Das subjektive Nachempfinden der christlichen Heilserlebnisse wurde immer bedeutender, vor allem für die mystische Praxis. Die bildbasierte Andacht dürfte auch für die Frauenklöster von großer Bedeutung gewesen sein, da die Nonnen so ohne Beisein eines Priesters und außerhalb der Liturgie in Kontakt mit Jesus und anderen Heiligen treten konnten. Zwischen Bild und Betrachter entsteht durch den Augenkontakt eine Verbindung, die den Auftakt sowohl für das geistige als auch das körperliche Empfinden bedeutet.¹¹⁰ Neben Andachtsbildern finden sich auch figürliche Darstellungen wie Heiligenstatuen. Vor allem Jesuskindfiguren waren in den Frauenklöstern sehr beliebt. Diese wurden oft mit Kleidung versehen und wie Puppen behandelt. Somit schlüpfte die jeweilige Schwester in die Rolle Mariens als Mutter. Diese körperbezogene Frömmigkeit der Nonnen konnte auch das Misstrauen der Ordensseelsorger auf sich ziehen.¹¹¹

4.8 Vita 44: Adelheid die Huterin

Vita 44 besteht aus 14 Zeilen und schildert drei Begebenheiten. Die übliche Eingangsformel gibt neben dem Namen auch das Amt der Schwester an, sie war als Priorin tätig. Im Schwesternbuch findet sich unter diesem Namen jedoch noch eine weitere Vita, nämlich Vita 18. Auch hier wird das Amt der Schwester angegeben, sie war Kellermeisterin. Handelt es sich nun um ein und dieselbe Schwester? Wenn ja, warum wurden die beiden Viten nicht zu einer zusammengefasst bzw. redigiert? Im Totenrodel findet sich zudem kein Eintrag unter dem Namen Adelheid die Huterin, es gibt lediglich eine Adelheid Huserin.¹¹² Da sich im Totenrodel zwei Schwestern namens Kathrin von Stein in derselben Kolonne finden,¹¹³ ist dies m. E. auch hier möglich. Es dürfte sich wahrscheinlich um zwei unterschiedliche Schwestern namens Adelheid die Huterin handeln, die im Schwesternbuch durch ihre Ämter ausgewiesen und so unterschieden werden. Natürlich ist es vorstellbar, dass ein und dieselbe Schwester im Laufe ihres Lebens mehrere Ämter ausübte, wie es zum Beispiel bei Elsbeth von Stoffeln (V 33) der

¹¹⁰ Vgl. Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonografie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik, Freiburg/Berlin/Wien: Rombach 2008, S.45-49.

¹¹¹ Vgl. Hamburger, Jeffrey F.: Am Anfang war das Bild: Kunst und Frauenspiritualität im Spätmittelalter, in: Eisermann, Falk et al. (Hrsg.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, Leiden/Boston: Brill 2004, S. 1-44, hier S. 8ff.

¹¹² Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 207 sowie S. 270

¹¹³ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 273.

Fall ist. In beiden Viten findet sich jedoch kein Hinweis darauf, deswegen ist anzunehmen, dass es sich um zwei voneinander unabhängige Schwestern handelt.

Nach der Eingangsformel folgt die erste Begebenheit. Adelheid steht mit zwei Mitschwestern vor einem großen Kruzifix, als Jesus zu ihnen spricht und sie mit den Worten des Auferstandenen begrüßt: „Aüete!“ (Z 3). Es handelt sich dabei um ein Bibelzitat, nämlich Mt 28, 9. Die Vita kommentiert wie folgt: „das wort, das er zú den drin frowen sprach, do er in erschein nach siner vrstendi“ (Z 3f). Laut dem Matthäusevangelium erscheint Jesus aber nur zwei Frauen, Maria Magdalena und einer anderen Maria. Warum ist hier also von drei Frauen die Rede? Das ist m. E. schwer zu beantworten. Mangelnde Kenntnis der Bibelstelle schließe ich bei dem Bildungsgrad und dem theologischen Interesse der Schwestern aus. Vielleicht wurde einfach angenommen, dass neben der anderen Maria die Gottesmutter selbst anwesend war. Die Perikope endet damit, dass Jesus seinen Arm vom Kruzifix löst und Schwester Adelheid umarmt und an sich drückt. Dies hat für Adelheid Krankheit und Leid zur Folge, die sie mit großer Geduld erträgt. Des Weiteren wird ihr großer Gebetseifer betont. Die nächsten zwei Perikopen handeln von Mitschwestern. In der ersten fragt Kathrin Brümsin während eines gemeinsamen Chorgebets nach der rechten Gebetspraxis. Sie vernimmt eine Stimme, die ihr Folgendes antwortet: „Gang zú der swester¹¹⁴ vnd fräg die, was si bette, won die vereinbert sich all tag¹¹⁵ mit mir in ir gebett, das zwúschent mir vnd ir nüt ist“ (Z 11f). Darauf folgt die letzte Begebenheit, in der Mitschwester Adelheid von Geilingen ihre Kollegin „neiswarumb verriht“ (Z 13). Das Verb *verrihten* hat viele Bedeutungen wie in Ordnung bringen, fertig machen, vollbringen, unterweisen, verurteilen, belehren.¹¹⁶ Es wird im Schwesternbuch häufig verwendet und könnte hier am ehesten mit „verurteilen“ oder „belehren“ wiedergegeben werden. Die betreffende Mitschwester erhält ebenfalls eine Audition: „Warumb verrichtest du die, die sich all tag mit mir vereint?“ (Z 14). Damit endet die Vita.

Die erste Begebenheit schließt mit einem erweiterten Kommentar. Die beiden anderen kürzeren Perikopen enden jeweils mit einer Audition in direkter Rede. Diese Strukturelemente sind typisch für das Schwesternbuch und werden häufig eingesetzt (vgl. z.B. Vita 33). In den Auditionen, die den zwei Mitschwestern zuteilwerden, wird die Stimme nicht näher identifiziert. Wer spricht, erschließt sich beide Male erst aus der Antwort, nämlich Jesus.

Die Vita stellt die Besonderheit und Auserwähltheit der behandelten Schwester in den Vordergrund. In der ersten Begebenheit wird sie von Jesus umarmt und mit Leiden

¹¹⁴ Gemeint ist Adelheid die Huterin.

¹¹⁵ tag fehlt in F1.

¹¹⁶ Vgl. <http://woerterbuchnetz.de/Lexer>, Eintrag *verrihten*.

ausgezeichnet. Ihr Fleiß zu „jnnrem andächtigem“ (Z 7) Gebet wird dabei abschließend hervorgehoben. Die zweite Episode greift dies auf und beschreibt Adelheids tägliche Gebetspraxis als Ort der Unio mystica. Dies wird wiederum von der letzten Perikope aufgegriffen, indem Adelheids tägliche Verinigung mit Jesus thematisiert wird. Die Vita steht somit ganz unter dem Zeichen der Begegnung mit Jesus und der dadurch erkennbaren Auserwähltheit der betreffenden Schwester. Dabei wird die Innerlichkeit dieses Geschehens betont. In den letzten beiden Perikopen bilden zwei namentlich genannte Mitschwestern jeweils die Akteurinnen, die Zeuginnen der Auserwähltheit und Besonderheit ihrer Kollegin werden. In der ersten Perikope ist ebenfalls von zwei Mitschwestern die Rede, jedoch bleiben diese anonym. Sie werden mit Adelheid der Huterin von Jesus mit den Worten des Auferstandenen im Matthäusevangelium begrüßt. Danach wird Adelheid von Jesus umarmt. Hier erfahren wir aber nichts über die Reaktion der beiden Mitschwestern. Werden sie Zeuginnen dieses Geschehens oder erlebt es Adelheid nur für sich im Geiste d.h. in ihrem Inneren? Die Vita betont jedenfalls die besondere Rolle der Frauen bei der Auferstehung Jesu. Sie bzw. Maria Magdalena waren die ersten Zeuginnen. Ihnen erschien Jesus noch vor allen anderen.

4.9 Vita 28: Hilti Brümsin

Die Vita der Hilti Brümsin ist mit einer Länge von 69 Zeilen die viertlängste Vita des Schwesternbuches. Sie folgt auf die sechs anonymen Viten 27 a-f und bildet somit den Auftakt zu den ausführlicheren und komplexeren Viten.

Schwester Hilti ist „veltsiech“ (Z 10) und bewohnt wohl ein eigenes Häuschen mit Garten auf dem Klostergelände (vgl. Z 11 und Z 13). Diese Praxis war bei leprakranken Schwestern durchaus verbreitet und findet sich auch im Kirchberger Schwesternbuch.¹¹⁷

Hilti ist durch ihre schwere Krankheit schon per se eine Leidende. Als solche wird sie auch in Vita 41 erwähnt. Es überrascht nun nicht, dass ihre Vita voll und ganz im Zeichen der Passionsfrömmigkeit steht. Sie enthält zwei Begebenheiten und zwei Passionsbetrachtungen bzw. Passionsgebete. Die Gebetsbetrachtungen lassen deutlich die Einarbeitung von Vorlagen erkennen, da sie nicht einheitlich redigiert worden sind. Dies zeigt sich vor allem an den Subjektwechselln in Z 35f und Z 56f. Des Weiteren erinnern Stil und Sprache der Betrachtungen an eine Predigt (z.B.: „Du solt mich manen“ Z 37 / „Vnd solt mich bitten“ Z 45 / „Zü dem andern mal sol der mentsch sprechen“ Z 56f).

Die erste Begebenheit spielt sich während eines Gebetes vor einem Bild ab. Das Bild zeigt Jesus, wie er „an der sule stünd“ (Z 2). „Jesus an der Martersäule bzw. Geißelsäule“ ist eine

¹¹⁷ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 225f.

beliebte Szene aus der Passion Christi. Seit dem 9. Jahrhundert findet sich diese Darstellung in Buchmalereien der abendländischen Kunst. Figürliche Darstellungen kommen erst später auf. Im 13. und 14. Jahrhundert zählt die Geißelung Christi schließlich zu einem bevorzugten Meditationsgegenstand der Passion.¹¹⁸ „Jesus an der Geißelsäule“ muss auch ein geläufiges Bild im Kloster St. Katharinental gewesen sein, da Jesus in dieser Form Schwester Mechthild von Hohenegg in Vita 4 erscheint. Hilti bittet jedenfalls Jesus um ein Nachempfinden seiner Schmerzen und seines Leidens. Dies wird ihr gewährt: „vnd wurden all ir in^oader vnd allú irú gelider als gar durch gossen mit grosser pin vnd bitterkeit, das si empfindlich empfant der marter, die v^onser herr laid, do er an der sul st^ound, als vil als es ir mvglich was ze enpfindenn“ (Z 4-7). Das Nachempfinden wird wie in Vita 40 durch den Pleonasmus „**empfindlich enpfinden**“ nachdrücklich betont. Es geht um ein geistiges Empfinden, das auch körperlich spürbar wird. Dieses Gnadengeschehen dauert laut Vita 14 Tage an. Die zweite Begebenheit spielt sich ebenfalls während eines Gebets ab. Hilti betet in ihrem Garten, als ihr Jesus als Kreuztragender erscheint. Diese Vision ist als Leidesankündigung für Hilti zu verstehen: „Vnd do erkant si wol, das ir v^onser herr wolt sunderlich liden gen, als ouch darnach beschach“ (Z 14f). Die Darstellung der Kreuztragung Christi gehört wie die Geißelung zu den Szenen des Passionszyklus und ist schon im Frühmittelalter verbreitet. Im Laufe des Mittelalters gewinnt sie schließlich als eigenständige Darstellung an Bedeutung und wird zu einem beliebten Andachtsbild.¹¹⁹ Im St. Katharinentaler Graduale (um 1312), das heute im Schweizerischen Landesmuseum Zürich aufbewahrt wird, finden sich u.a. Fragmente aus einem Passionszyklus. Eines davon zeigt den kreuztragenden Christus.¹²⁰

Nach diesen zwei Begebenheiten (Z 1-15) setzen die zwei Passionsbetrachtungen ein, die den größten Teil der Vita ausmachen. Die erste Betrachtung ist kürzer und umfasst 11 Zeilen. Sie wird mit „Do sprach v^onser herr“ (Z 17) eingeleitet. Jesus gibt darin eine Gebetsanleitung. Dabei wird ein interessantes Bild verwendet:

„Vnd solt mich bitten dur die grundlosen erbarmhertzikeit, in der ich st^ound da inn ich es leid, das ich mich erbarme v^ober dich in dem wilden mer dir vnstät^on wált, won die wállan vnd die v^onden aller widerwertikeit, die slahent dir vmb din hertz. Vnd solt mich bitten, das ich zerschlah mit dem r^ouder miner erb^oermb jn minen wundan“ (Z 20-24).

¹¹⁸ Vgl. Schweicher, Curt: Art. Geißelung Christi, in: Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 2, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970, Sp. 127-130.

¹¹⁹ Vgl. Laag, Heinrich/Jászai, Geza: Art. Kreuztragung Jesu, in: Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 2, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970, Sp. 649-653.

¹²⁰ Vgl. Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005, S. 406, Abb. 306b.

Der Mensch befindet sich demnach auf hoher See, dem wilden Meer mit seinen Wellen ausgeliefert. Jesus muss wohl so eine Art Steuermann sein, da er über ein Ruder verfügt, mit dem er die Wellen zerschlagen kann, die das menschliche Herz bedrohen. Das Meer steht in diesem Bild für die unstete und sündige Welt, die den Menschen auf seinem Weg zu Gott mit ihren Lastern und Untugenden bedroht. Das menschliche Herz ist in Gefahr zu sündigen und so ewig von Gott getrennt zu werden. Jesus ist der Steuermann, der Richtungsgeber, der durch seinen Kreuzestod über die Mittel verfügt, den Menschen zu retten. Obwohl das Wort Schiff hier nicht erwähnt wird, verweist das Wort „ruder“ darauf. Das Bild von der menschlichen Seele als Schiff, das auf dem wilden Meer zum sicheren Hafen des Jenseits unterwegs ist, ist eine sehr alte Vorstellung und war schon in der Antike verbreitet. Es findet sich auch auf frühchristlichen Grabmälern. Daneben entwickelte sich das Bild vom Schiff als Kirche mit Jesus als Mast oder Steuermann. Dieses wird vor allem bei den Kirchenvätern Tertullian und Ambrosius verwendet. Eine Quelle dieser Vorstellung ist die Geschichte von der Sturmstillung in den synoptischen Evangelien.¹²¹

Das Bild vom Menschen, der in einem Schiff auf dem wilden Meer unterwegs ist, verwendet auch Johannes Tauler in seinen Predigten. In Predigt 41 bezieht er sich dabei nicht auf die Sturmstillung, sondern auf die Geschichte des Fischfanges Petri (vgl. Lk 5, 1-11). Das Schiff ist dabei Sinnbild des Menschen auf dem Weg zu Gott:

„Dis schifelin ist in die hōhin gefürt, und dar zū das der mensche in diser not stat verlossenheit, so stot in im uf alles das getreng und alle die bekorunge und alle die bilde und die unselikeit die der mensche lange über wunden hat: die striten nu wider in; mit aller kraft koment si und stossent im uf das schif in grossem sturm wetter. So slahent die unden uf das schif“.¹²²

Tauler verwendet hier das ältere Wort *unde* und nicht *welle*. In Vita 28 werden hingegen beide Wörter nebeneinander angeführt. Diese Paarbildung ist laut Grimm eher selten in der Literatur anzutreffen.¹²³ Die Handschriften G und N verzichten beide auf das Wort *unde*.¹²⁴ Dies könnte ein Hinweis auf das Alter der benützten Vorlage sein. Die Wellen bringen das Herz des Menschen in Bedrängnis. Vom Herzen ist auch in der zweiten Betrachtung öfters die Rede. Diese beginnt ebenfalls mit einer Gebetsituation. Jesus mahnt Hilti „dryer gesiht“ (Z 28f). Das erste Gesicht behandelt die Verspottung Jesu. Die weitere Abfolge der Gesichter bleibt im

¹²¹ Vgl. Weber, Ulrike: Art. Schiff, in: Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 4, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1972, Sp. 61-67.

¹²² Die Predigten Taulers, hrsg. von Ferdinand Vetter, in: Deutsche Texte des Mittelalters 11, S. 171, Z 35f - S. 172, Z 1-4.

¹²³ Vgl. Grimms Wörterbuch, <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>, Eintrag WELLE.

¹²⁴ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 112, textkritischer Apparat.

Folgenden etwas unklar. Es setzt wieder eine direkte Rede Jesu ein, die wie die erste Betrachtung eine Gebetsanweisung ist. Diese beginnt in Z 32 und reicht bis zum Ende der Vita in Z 69. Dabei kommt es wie schon erwähnt zu mehreren Subjektwechseln, die die Einarbeitung von Vorlagen nahelegen. Das Herz ist darin ein wichtiger Schlüsselbegriff. Jesus hat sich in Liebe von seines Vaters Herzen getrennt, um unschuldig den Kreuzestod auf sich zu nehmen. Dies führte zum Mitleiden seiner Mutter unter dem Kreuz, die in ihrem Herzen alle Schmerzen mitfühlen konnte. Sie ist wie der heilige Johannes ein Vorbild der Compassio. Beide „sturben geistlich“ mit Jesus am Kreuz (Z 66). Zum Schluss endet die Betrachtung mit einem Aufruf, dem Herzen Jesu am Karfreitag alle Leiden zu opfern: „Vnd sol der mentsche gan zů vnser herren hertzen als alle cristenheit tůt an dem stillen fritag vnd opffert im alles, das si gelitten hant, vnd empfhant von im alles, das kúnfftig ist ze lident zů einer búss für ir sünd vnd zů einem gelt siner marter“ (Z 66-69). Hier dürfte sich die Kreuzverehrung am Karfreitag mit der beginnenden Herz-Jesu-Frömmigkeit vermischt haben.¹²⁵ Interessant ist, dass Jesus sich im Laufe der Betrachtung als „Herzenseher“ bezeichnet (Z 45). Die Herzensschau meint die völlige Erkenntnis des menschlichen Herzens d.h. nichts bleibt dem Herzensseher verborgen. Alle Geheimnisse, verborgenen Wünsche und Sünden sind ihm offenbar.¹²⁶

Nach der Einzelanalyse ausgewählter Viten möchte ich nun das ganze Schwesternbuch in den Blick nehmen.

5 Struktur und Aufbau

Es lässt sich kein eindeutiges oder klares Aufbauschema für das Schwesternbuch erkennen. D. Barow-Vassilevitch weist auf den ungeordneten Charakter des Buches hin, nennt es sogar „chaotisch“. Episodenhafte kurze Narrationen (Barow-Vassilevitch lehnt den Begriff „Vita“ für die Schwesternbücher ab und führt stattdessen den Begriff „Narratio“ ein) stehen neben ausführlicheren - ohne erkennbares Kompositionsprinzip. Auch inhaltlich lässt sich kein Schema in der Platzierung der einzelnen Viten erkennen. Das Schwesternbuch wirkt demnach eher zufällig als durchdacht.¹²⁷

Wenn man das Schwesternbuch liest, so scheint sich eine graduelle Verdichtung des Textes feststellen zu lassen. Der Anfang wird von eher einfachen, sehr kurzen, meistens ein bis zwei Begebenheiten schildernden Viten beherrscht (Viten 1-27f mit einer Ausnahme, nämlich Vita 20). Ab Vita 28 findet sich ein größeres, breiteres Spektrum, in dem Vita 33 umfangmäßig den

¹²⁵ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 227.

¹²⁶ Vgl. Von Brockhusen, Gerda: Art. Herzensschau, in: Wörterbuch der Mystik, S. 227.

¹²⁷ Vgl. Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 161f sowie S. 175.

Höhepunkt bildet. Daneben finden sich jedoch wieder sehr kurze und einfache Viten, die nur von einer Begebenheit handeln (Viten 35-38). Es folgen die breit angelegten Viten 40 und 41, die wiederum einen umfangmäßigen Höhepunkt bedeuten. Ihnen folgen zunächst ausführlichere Viten, die wiederum von kürzeren abgelöst werden. Somit verdichtet sich der Text graduell, daneben finden sich aber dennoch immer wieder einzeln eingestreut sehr kurze Viten.

Gisela Brandt untersuchte in Anlehnung an Johanna Thali das Engeltaler Schwesternbuch nach bestimmten Erzählsegmenten. Sie definierte fünf Segmente: Namensnennung und Herkunftsbezeichnung (I), Umstände des Klostereintritts oder des vorherigen Lebens (II), herausragende Tugenden (III), Gnadenerfahrungen während des Klosterlebens (IV) und Ereignisse rund um das begnadete Sterben und den Tod (V). Da das Erzählsegment V das bestimmende im Engeltaler Schwesternbuch ist, wurde es noch in vier Untersegmente gegliedert.¹²⁸

In Anlehnung an Brandt lässt sich für das St. Katharinentaler Schwesternbuch ein Überwiegen der Erzählsegmente I und IV feststellen. Fast alle Viten beginnen mit der für das Schwesternbuch typischen Einleitungsformel. Sie fehlt nur bei den sechs anonymen Viten (27a-f) und in Vita 43. Letztere bietet einen anderen Anfang: „An sant Michels tag in der mess do was ein swester an ir gebett, dú hiess swester Mehthild von Torlikon...“ (Z 1f). Vita 40 enthält zudem eine abgewandelte Form, die aus einer Vorlage übernommen sein könnte „Es was ein sǎligú swester dú hiess...“ (Z 1). Erzählsegment III (Tugendkatalog) begegnet erst in der zweiten Hälfte des Buches, in den ausführlicheren Viten 29, 31, 33, 40, 41 und 42. Die Gnadenerfahrungen (Erzählsegment IV) bestimmen das Buch. Es gibt keine Vita, die ohne ein Gnadenerlebnis auskommt. Selbst die kürzeste Vita des Buches (V 10), die das selige Sterben einer Schwester thematisiert, ist mit einem Gnadenerlebnis verknüpft. Die Schwestern hören beim Tod ihrer Mitschwester nämlich die Engel singen.

Die Mehrheit des Grundcorpus setzt sich aus episodenhaften Viten zusammen. Von 58 Viten enthalten 32 eine und 12 zwei Begebenheiten. Das ergibt 44 Kurzviten und 14 komplexere Viten, wobei hier die Viten 28, 33, 40 und 41 deutlich herausstechen. Vita 40 enthält einen Tugendteil und 12 Begebenheiten. Die Viten 28, 33, und 41 enthalten jeweils zwei theologische Betrachtungen - in ganz unterschiedlichen Formen. Vita 28 bietet zwei Passionsbetrachtungen bzw. Passionsgebete, in der zwei oder mehrere Vorlagen eingearbeitet wurden. Vita 33 gibt eine schöpfungstheologische Betrachtung und eine ausführliche Abhandlung über den Heiligen

¹²⁸ Vgl. Brandt: Textsorten und Erzählstrukturen, S. 73-96.

Geist. Auch hier dürften Vorlagen verarbeitet worden sein. Vita 41 weist eine deutliche und ausgeprägte Struktur auf. Sie enthält zwei theologische Betrachtungen in Form eines Dialoges. Auch hier geht es um Schöpfungstheologie. Die Rolle der Ich-Erzählerin und die Erwähnung eines Besuches von Meister Eckhart, der mit den theologischen Betrachtungen verknüpft ist, zeichnen diese Vita zudem aus.

Wie schon a.a.O. erläutert sieht R. Meyer die Viten 33, 40, und 41 aufgrund ihrer ausgeprägten Struktur und der sprachlichen Gestaltung als eigenständige Gruppe gegenüber den anderen episodenhaften Viten an.¹²⁹ D. Barow-Vassilevitch geht einen Schritt weiter und zählt zu diesen drei Viten noch die der Hilti Brümsin (28), der Kathrin Brümsin (38) und die der Mechthild von Wangen (34). Als Grund gibt sie deren Ausführlichkeit an. Sie bilden insgesamt eine kompakte, gesonderte Gruppe innerhalb des Grundcorpus.¹³⁰ M. E. ist es schlüssig, die von Meyer gesonderte Dreiergruppe um die Vita der Hilti Brümsin (28) zu erweitern. Dafür spricht der Textumfang von 69 Zeilen und die sehr ausführlichen Passionsbetrachtungen. Warum Barow-Vassilevitch die Viten 34 und 38 hinzufügt, erklärt sich mir jedoch nicht. Beide Viten sind mit einem Zeilenumfang von 20-22 im oberen Bereich, jedoch gibt es ausführlichere. Die Viten 30 und 42 weisen z.B. 29 Zeilen auf. In den Viten 34 und 38 spielt die Ich-Erzählerin als Zeugin eine Rolle, jedoch tut sie dies auch in Vita 42.

R. Meyer hält die Viten 33, 40 und 41 des Weiteren für ursprünglich eigenständig. Für die Viten 40 und 41 führt sie plausible Gründe an, bei Vita 40 den Verweis auf eine dem Kloster bekannte Legende und bei Vita 41 eine zusätzliche Variante über den Tod der Schwester in G. Für Vita 33 gibt es jedoch keine Gründe, die diese Annahme wahrscheinlich machen würden. Sie ist in allen Textzeugen belegt und müsste schon im Entstehungsprozess des Grundcorpus eingefügt worden sein.¹³¹ Dies und die Rolle der Ich-Erzählerin werfen die Frage nach einer möglichen Redaktionsstufe im Grundcorpus auf.

6 Erzählinstanz

Das Schwesternbuch weist als Erzählinstanz ein „Ich“ auf, das namentlich nicht ausgewiesen wird. Es begegnet im Prolog und dann erst wieder in Vita 31. Die Ich-Erzählerin tritt in der Folge in den Viten 34,36,38,40,41 und 42 auf. Danach kommt sie nicht mehr vor, dafür findet sich eine Wir-Perspektive in Vita 43, Z 16f: „Vnd darnach sturbend ettlich swestren, **die wir in dem zit fúr die besten hatten**“; in Vita 46, Z 3f: „Vnd ze einem mal so gelag si gar vngenislich,

¹²⁹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 38f.

¹³⁰ Vgl. Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 162.

¹³¹ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 38f.

das wir wanden, das sy niemer möht genesen“ und in Vita 51 Z 2f: „...da von si vorht, **das wir niemer bi enander möhtin bestan**“. Das Possessivpronomen in der 1. P. Pl. wird hingegen durchgehend im Schwesternbuch verwendet, wie z.B. „vnser herr“, „vnser frow“, „vnser hofstatt“, „vnser priorin“ etc., sodass dies keinen qualitativen Unterschied in der Erzählperspektive bedeutet.

Die Ich-Erzählerin tritt zum ersten Mal im Prolog in Erscheinung, der wie folgt lautet:

„Dis bûch han ich geschriben von den sâlgēn schwestren, die von v̄nserm cofent geschaiden sint, des klosters ze Diesenhoffen. Vnd wie es klain ist, das mir ze schriben ist worden gen dem grossen gût, das v̄nsren schwestren geschechen ist, do was mir doch lieber v̄ns belib etwas, denn das wir sin gantzlich vergessint. Vnd wie lûtzel des ist, so hab ich es doch mit arbaiten zû bracht vnd durch bessrung der, die es hōrent“.

Hier gibt sich die Ich-Erzählerin als Urheberin des Schwesternbuches und Mitglied des Konventes zu erkennen. Es geht um die bereits verstorbenen Schwestern und das „gross gût“, das diesen zuteilgeworden ist. Das Buch und ihre Schreibtätigkeit weist die Ich-Erzählerin als „klain“ und „lutzel“ gegenüber dem erhaltenen Gut aus. Sie bedient sich so des gängigen Bescheidenheitstopos und betont dabei den besonderen Charakter des Gutes. Somit wird subtil klargemacht, dass dieses Gut göttlichen Ursprunges sein muss. Interessanterweise steht hier Gut und nicht Gnade, wie es sonst im Schwesternbuch üblich ist. Die einzelnen Geschehnisse werden nämlich als von Gott erhaltene Gnade bezeichnet. Nur in den Viten 30, 33 und 41 ist von „gût“ die Rede, in Vita 33 sogar mehrmals und zwar in den beiden theologischen Betrachtungen. In ersterer ist Gott ein Gut, das nießend wächst. In zweiterer, der Hl.-Geist-Betrachtung, wird der Unterschied zwischen dem weltlichen, vergänglichen und dem ewigen, göttlichen Gut thematisiert (vgl. V 33, Z 91-95 sowie Z 126).

Im letzten Satz des Prologes führt die Ich-Erzählerin noch an, dass sie ihre Schreibtätigkeit trotz der geringen Bedeutung durchaus ernst genommen hat, indem sie sich Mühe gegeben und andere (Mitschwestern) um „bessrung“ gefragt hat. Hier wird ein mögliches Autorenkollektiv oder zumindest ein gemeinsames Arbeiten am Buch angedeutet. In erster Linie dürfte es aber um die Zeugenfunktion gehen. Die Schreiberin versichert, dass sie Mitschwestern um Korrektur gebeten hat. Diese müssen es besser wissen, weil sie die verstorbenen Schwestern kannten bzw. Zeuginnen der Geschehen waren. Somit legitimiert die Schreiberin ihre Arbeit.

Des Weiteren betont sie die Memoria-Funktion des Buches. Das macht der Teilsatz „**v̄ns belib etwas, denn das wir sin gantzlich vergessint**“ deutlich. Durch das Buch können nämlich alle Schwestern am Gut der verstorbenen Schwestern partizipieren. Somit bleiben die

vorangegangenen Schwestern und ihre Gnadenerlebnisse in Erinnerung der nachkommenden Generationen. Es ist gut vorstellbar, dass die Schwesternbücher zum Vortrag bestimmt waren, z.B. als Tischlesung oder bei der Arbeit, um zu unterhalten und durch das Beispiel der verstorbenen Schwestern auch zu unterweisen.¹³²

Nach dem Prolog tritt die Ich-Erzählerin erst wieder in Vita 31 auf. Hier macht sie eine autobiographische Aussage: „Ein swester dú hiess swester Diemüt von Lindow. Die was novicien meistrin, **do ich in das closter kam** vnd hat grossen flyss, wie si vns gezug vff allú götlichí ding. Vnd trúg vns das bild vor strenges lebens vnd státen fliss der tugent vnd inbrúnstigen ernst, das si all zit erzogt vnd hat gen got, den si vns erzeigt mit worten vnd mit werken“ (Z 1-5). Die Ich-Erzählerin gibt sich als Zeitgenossin und Mitschwester der porträtierten Schwester zu erkennen. Sie wurde als Novizin von dieser unterwiesen. Dann fällt sie sofort wieder in die Wir-Perspektive und reiht sich in die Gemeinschaft ein. Sie streicht die Tugenden der Novizenmeisterin hervor. Damit zeigt sie unter anderem, welche profunde und ernsthafte Unterweisung sie selbst bei dieser durchlaufen hat. Diemut von Lindow wird als vorbildliche, tugendhafte und sehr gewissenhafte Lehrerin dargestellt. Das Kloster legt also großen Wert auf eine erstklassige und strenge Ausbildung.

In den folgenden Viten tritt die Verfasserin vorwiegend als Zeugin und ZuhörerIn auf. Ihr werden Gnadengeschehen von den betroffenen Schwestern selbst oder aus zweiter Hand mitgeteilt. In Vita 34 heißt es „Si seit mir...“ und „Sy seit mir öch...“ (Z 4 und Z 10). In Vita 36 verrät ihr eine Mitschwester auf ihrem Totenbett ein Gnadenerlebnis: „...die veryach mir an ir tod...“ (Z 1). Das Wort *veryach* dürfte das Präteritum von *verjēhen* sein, das eine Aussage tätigen oder bekennen bedeutet. Als Nächstes tritt die Ich-Erzählerin in Vita 38 ganz am Ende auf. Der Satzsatz lautet: „Dis seit si mir selv vnd hat es dik geseit mit grosser begirde“ (Z 21f). Die Zeugenfunktion der Verfasserin wird hier durch die verstärkende Wiederholung betont. In Vita 40 erscheint die Ich-Erzählerin wiederum als Zeugin. Diesmal bezieht sie eine Information aus zweiter Hand. Eine Mitschwester erzählt von einem tröstenden Erlebnis mit der verstorbenen Schwester („Mir seit ein swester, das si swester Elsbeth klegt etlichen kumber...“ Z 72). Darüber hinaus nimmt die Verfasserin noch eine weitere Funktion wahr, nämlich die der Kommentatorin. In Z 6f verweist sie auf eine bereits vorhandene Legende über die verstorbene Schwester: „Vnd sy hat ussgenomenlich fil tugent, die in ir legend geschriben stand, **die ich hie nit geschriben mag**“. Sie beschließt die Vita mit einem weiteren Kommentar.

¹³² Vgl. Lewis: *By Women, for Women, about Women*, S. 206f; sowie Hoff, Carina: *Sie sagent vns guode wort*. Formelhafte Sprache in den südwestdeutschen Nonnenviten des 14. Jahrhunderts, in: *Aspekte der historischen Phraseologie und Phraseographie*, Band 46, Heidelberg: Winter 2012, S. 67-82, hier S 73.

In diesem unterstreicht sie noch einmal die Bedeutung der verstorbenen Mitschwester und stellt sich selbst als Zeugin dar: „Jch weiss, das got grossú ding mit ir wurkt, der ich doch nit geschriben kann noch enmag. Jch weiss nit, das ich ie mentsch gesehe so in grosser gnad, **dann ich si dick han gesehen**“ (Z 81ff). In der darauffolgenden Vita (41) tritt die Ich-Erzählerin nicht nur als Verfasserin, Zeugin und Kommentatorin auf, sondern auch als aktiv beteiligte Person. Sie erscheint als Gesprächspartnerin und Vertrauensperson der porträtierten Schwester. Diese teilt ihr göttliche Offenbarungen mit, über die sie vermutlich auch schon mit Meister Eckhart gesprochen hat. Die Ich-Erzählerin stellt sich als unwissende und nicht ebenbürtige Gesprächspartnerin dar und unterstreicht so wiederum die Auserwähltheit ihrer verstorbenen Mitschwester. Nach deren Tod besucht sie einen verwandten Ordensbruder ihrer Mitschwester. Dieser bestätigt die Auserwähltheit und Besonderheit der Verstorbenen und legitimiert somit posthum ihr Leben. Achtmal kommt die Ich-Erzählerin in dieser Vita zu Wort. Einmal spricht sie ihre Leserschaft sogar direkt an „**das ir dest bas merkent**, das got gross wunder durch si hat gewurket“ (Z 128f). In keiner anderen Vita des Schwesternbuches nimmt sie so viel Raum ein wie in dieser. Das ist bemerkenswert. Nach dieser Vita taucht die Ich-Erzählerin nur noch einmal im Schwesternbuch auf und zwar gleich im Anschluss in Vita 42. Hier hat sie wieder die übliche Zeugenfunktion inne, diesmal jedoch nur vermittelt: „Das veryach si einer swester, die mir selb seit“ (Z 11f).

Die Ich-Erzählerin begegnet neben dem Prolog in sieben Viten des Schwesternbuches. Ihre Auftritte und Kommentare sind spärlich bis auf Vita 41. Hier tritt sie zudem selbst als Handlungsträgerin in Erscheinung. R. Meyer hält die Ich-Erzählerin für die Verfasserin eines Großteils der Viten, wirft jedoch nicht die Frage nach einer damit verbundenen Redaktionsstufe auf.¹³³ S. Bürkle hält dies hingegen für durchaus denkbar.¹³⁴ Auch D. Barow-Vassilevitch spricht sich dafür aus. Sie ordnet die ausführlicheren Narrationes der Verfasserin zu, spricht jedoch insgesamt von einer schwach ausgeprägten redaktionellen Leistung. Das Schwesternbuch weist eine ungeordnete Struktur auf. Des Weiteren fehlen Kommentare, die eine intentionale Absicht der Verfasserin erkennen lassen. Die Vita von Elsbeth von Stoffeln (33) zeige zudem, dass die Verfasserin sich wenig um inhaltliche und stilistische Zusammenhänge kümmerte. Ihr ging es wahrscheinlich in erster Linie nur darum, einen Predigttext im Schwesternbuch unterzubringen.¹³⁵ In der Tat wirkt das Schwesternbuch wie eine bunt zusammengewürfelte Sammlung von Schwesternviten. Außerdem lassen

¹³³ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 40f.

¹³⁴ Vgl. Bürkle: Literatur im Kloster, S. 160 Anm. 3.

¹³⁵ Vgl. Barow - Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 162ff.

Subjektwechsel (z.B. in V 28 und V 33) die Übernahme von Vorlagen erkennen. M. E. ist es berechtigt von einer reduzierten oder sehr zurückhaltenden, jedoch nicht schwachen Redaktion zu sprechen. Gerade die Vita der Elsbeth von Stoffeln (33) wies in der Einzelanalyse ein durchaus durchdachtes Konzept auf. Der Vitenteil und die Hl.-Geist-Betrachtung wurden subtil sowohl thematisch als auch strukturell miteinander verknüpft. Des Weiteren wurden Motive dieser Vita in den umliegenden Viten aufgegriffen. Auch Vita 41 weist sowohl eine komplexe Struktur als auch eine vorhandene Intertextualität auf, da die darin genannten Schwestern thematisch auf ihre eigenen Viten bezogen verarbeitet wurden.

Es ist gut möglich, dass die Ich-Erzählerin des Schwesternbuches eine Redaktionsstufe darstellt. Die Verfasserin könnte schon eine Sammlung kürzer Viten (z.B. 1-27f) vorgefunden haben. Diese Gruppe wurde dann um Prolog und ausführlichere Viten erweitert. Vita 41 ist dabei ihr Hauptwerk bzw. das Herzstück ihrer Arbeit. Vita 40 könnte auf der erwähnten Legende basieren, in die sich die Verfasserin mit hineingeschrieben hat. Um den ursprünglichen Charakter des Buches beizubehalten, könnten neben den ausführlicheren Viten noch kürzere Viten hinzugefügt bzw. übernommen worden sein. Bei der Redaktion wurde sehr sorgsam mit der Überlieferung umgegangen, es wurden kaum Veränderungen vorgenommen. Dies erkennt man z.B. an der Einarbeitung von Vorlagen und an Vita 40, so V* 58 die Legende wiedergibt. Es gibt auch Motive, die sich scheinbar widersprechen (blutige und unblutige Imitatio Christi, vgl. V 26 und V 33). Dies wurde auch nicht ausgemerzt bzw. harmonisiert. Somit zeigt die Redaktorin Ehrfurcht vor der vorhandenen Überlieferung und den gelebten Leben der Mitschwestern.

Natürlich ist es auch möglich, dass hinter der Ich-Erzählerin mehrere Nonnen stehen, sozusagen ein Autorinnenkollektiv. Die Anonymität der Autorenschaft ist für die Mehrheit der Schwesternbücher durchaus üblich. Im Mittelpunkt stehen der Konvent und die Gnadenerlebnisse der Schwestern. Die Verfasserin bzw. die Verfasserinnen sind nur von sekundärer Bedeutung. Es könnte natürlich auch sein, dass die Verfasserin bzw. Verfasserinnen dem Konvent ohnehin bekannt waren, sodass es keinen speziellen Anreiz gab, Namen zu nennen. Es gilt hierbei natürlich zu beachten, dass die Erzählinstanz in erster Linie eine literarische Funktion erfüllt d.h. die Annahme einer damit verknüpften historischen Textstufe ist nur unter Vorbehalt möglich.¹³⁶

¹³⁶ Vgl. Bürkle: Literatur im Kloster, S. 235ff.

7 Themen und Motive

In der Einzelanalyse ausgewählter Viten wurde bereits ein breites Motiv- und Themenspektrum erläutert. Im Folgenden wird nun eine kurze Übersicht der wichtigsten Themen und Motive des Schwesternbuches geboten.

7.1 Gemeinschaft / Dienst am Konvent / Gehorsam

Der Dienst am Konvent und der dafür nötige Gehorsam stehen in enger Beziehung zum Ordensleben und zur Gemeinschaft. Der Gehorsam und die Erfüllung der klösterlichen Pflichten spielen vor allem in der ersten Hälfte des Schwesternbuches eine große Rolle. Hier geht es um die Erfüllung oder die Vernachlässigung der klösterlichen Pflichten im Konnex von erhaltenen oder entzogenen Gnadenerlebnissen. Dieses Motiv findet sich in den Viten 2, 5, 9, 18, 19, 24, 27a und 27f. Ein weiteres Motiv ist die Sinnhaftigkeit des Ordenslebens. Dies wird in den Viten 12 und 34 in Kontrast zum Einsiedlerinnenleben thematisiert. Beide Male wird natürlich der Wert des Ordenslebens über den des Klausnerinnenlebens gestellt. Der Dienst am Konvent erweist sich auch im Dienst an der Mitschwester. Die Nonnen trösten sich gegenseitig (V 19, 40), beten füreinander (V 25, 29, 46, 50), pflegen erkrankte Kolleginnen (V 6, 15, 42) und leisten Sterbebegleitung (V 29). In Vita 6 bringt die Schwester einer erkrankten Kollegin Wein und vergisst dabei, das Fass wieder zu verschließen. Als sie ihren Fehler bemerkt und zurückeilt, ist jedoch kein Tropfen vergossen. Durch dieses Wunder zeigt Gott seine Anerkennung für ihre Fürsorge. Der Dienst an der Nächsten sollte eigentlich selbstverständlich sein, den Lohn dafür werden die Schwestern im Jenseits empfangen. Zweimal wird dies thematisiert, indem sich Schwestern über mangelnde Dankbarkeit und Anerkennung beschwerten (vgl. V 20, Z 11-17 und V 33, Z 25-31).

Das Leben im Kloster dürfte nicht immer spannungsfrei gewesen sein. Eine Sorge, die die Schwestern umtreibt, ist die um ihr ewiges Seelenheil. Damit verbunden ist die Beziehung zu Jesus. Die Schwestern vergleichen sich untereinander (V 32), dabei kann es auch zu Eifersucht oder Neid kommen (vgl. V 41, Z 88-94). Das Schwesternbuch berichtet des Weiteren, dass sich die Schwestern gegenseitig „verrihten“ d.h. belehren oder ermahnen. Sie sind darauf bedacht, dass die klösterliche Ordnung eingehalten wird. Diese Ermahnungen werden jedoch von göttlicher Seite entkräftet, da sie sich als Missverständnis herausstellen (vgl. V 41, Z 24-29 und V 44, 13f).

Ein weiteres Problem für die Ordensschwestern dürfte die „sunder minn“ gewesen sein. Dieser Begriff wird zweimal im Schwesternbuch verwendet (V 4 und V 30). Damit ist wohl die

sexuelle Liebe zu einem Mann gemeint.¹³⁷ Beide Male ist dabei nicht direkt die Rede von einer betroffenen Schwester. In Vita 4 betet Schwester Mechthild zu Jesus, um zu erfahren, „wie der mensch vor únserm herren were, des hertz begriffen wer mit sunder minn“ (Z 2f). Daraufhin erscheint ihr der gemarterte Christus. Sein Anblick löst in Mechthilds Herzen Leid und Schmerz aus. Jesus erklärt ihr, dass die Leiden und Schmerzen, die sie spürt und an ihm sieht, sich bei „sunder minn“ noch verstärken würden: „...noch bitterr vnd widerzemer sind minem hertzen all, die mit súnder minn vmgand“ (Z 9f). Folglich handelt es sich bei „sunder min“ um eine Sünde, die Jesus noch mehr leiden lässt. In Vita 30 erhält Schwester Gertrud dreimal dieselbe Audition: „Sag dem menschen, das er von der sunder minn lass, so will ich si des siechtagen úber heben. Vnd tút si des nit, so will ich si grösslichen kestgen“ (Z 14ff). Gertrud tut wie ihr aufgetragen. Die Mitschwester will nicht Folge leisten und wird von Jesus „gezüchtigt“. Erst dann lässt sie von der „sunder minn“ ab. An diesen beiden Stellen fällt auf, dass beide Male von „mensch“ und nicht von einer Schwester bzw. Mitschwester die Rede ist. In der Hl.-Geist-Betrachtung von Vita 33 wird der Begriff „zergankliche liebi“ gebraucht. Der Hl. Geist ist demnach ein himmlisches Licht, das „lúhtet in die reinen seele, dú ir hertz beschlúset vor zerganklicher liebi“ (Z 99f). Die Begriffe „sunder minn“ und „zergankliche liebi“ dürften Synonyme sein. R. Meyer verweist auf eine Stelle in Heinrich Seuses Vita (Kap. 41), in der eine Nonne verbotenerweise eine Liebesbeziehung zu einem Mann unterhält.¹³⁸ Seuse schreibt von „zerganklich minne“ und beschreibt diese als „spunzierer, daz da ist ein gift geischlicher selikeit“.¹³⁹ Trotz Seuses Bemühungen will die junge Nonne zunächst nicht von ihrer Liebschaft lassen. Wie in Vita 30 des Schwesternbuches wird sie von göttlicher Seite zurechtgewiesen. In diesem Fall wird sie durch einen Buckel entstellt.¹⁴⁰

Die „sunder minn“ ist etwas, das die Schwestern noch mit der Welt verhaftet sein lassen. Ein Leben in klösterlicher Gemeinschaft bedeutet aber, alles Weltliche hinter sich zu lassen und sich voll und ganz Gott zu widmen. Viele Schwestern müssen deshalb ihre Familie zurücklassen. Dies bringt auch Probleme mit sich wie Vita 35 zeigt. Schwester Agnes hat sich von ihrem Mann getrennt, um ins Kloster einzutreten. Dieser bereut diesen Schritt inzwischen und möchte seine Frau wieder zurückhaben. Schwester Agnes sucht Hilfe bei Maria und wird erhört. Ihr Mann wird Klosterkaplan: „...kam er vff únser hoffstatt vnd ward únser caplan vnd lebt gar tugentlich vntz an sin end“ (Z 6f). Agnes' Mann wird also in die erweiterte Klostersgemeinschaft aufgenommen. Diese Stelle ist sicherlich ein Plädoyer für das klösterliche

¹³⁷ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 191.

¹³⁸ Vgl. Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 250.

¹³⁹ Seuse: Deutsche Schriften, S. 135, Z 13ff.

¹⁴⁰ Vgl. Seuse: Deutsche Schriften, S. 135.

Leben. In den Viten 29 und 53 bitten die betreffenden Schwestern jeweils für ihre Brüder. Schwester Adelheid macht sich Sorgen um ihren Bruder, der ein sehr weltlicher Mensch ist. Sie bittet Jesus um Hilfe und dieser macht aus ihm einen geistlichen Mann. Er wird ebenfalls „ein brüder vf vnser hoffstatt“ (Z 23f). In Vita 53 ist der Bruder ein abtrünniger Mönch, der seinem Orden den Rücken zugekehrt hat. Die Schwester betet zu Maria und diese versichert ihr, dass sie den „brüder niemer will gelassen“. Auch hier ist anzunehmen, dass der Bruder wieder in seinen Orden zurückkehrt. In Vita 33 wird berichtet, dass Schwester Elsbeth mit zwei Töchtern ins Kloster eintrat, während ihr Mann mit den vier Söhnen Mitglied im Spitaler Orden wurde. Diese Stellen heben deutlich die Bedeutung eines klösterlichen Lebens hervor.

7.2 Imitatio Christi / Leid / Sündhaftigkeit

Dreh- und Angelpunkt eines christlichen Lebens ist Jesus Christus. In ihm ist Gott für die Menschen greifbar geworden. Sein Erlösungswerk bezieht sich auf die Sünden der Menschen, die er durch den Kreuzestod auf sich genommen hat. Durch die Auferstehung überwand er schließlich den Tod. Er ist, um mit einem biblischen Bild zu sprechen, die Tür zum ewigen Leben und zu Gott. Für die Nonnen ist die Imitatio Christi, die Nachfolge Jesu ein ganz entscheidender Bestandteil ihres Lebens. Es geht dabei vor allem um das Mitleiden mit dem Gekreuzigten und um das Nachempfinden und mystische Versenken in seine Wunden. Im Schwesternbuch überwiegt eindeutig die unblutige gegenüber der blutigen Imitatio. Letztere wird als „disziplin“ bezeichnet und wird zweimal erwähnt. In Vita 26 bemerken die Schwestern beim Tod von Schwester Geri Hainburgin einen süßen Rosengeruch. Als sie sie für die Bestattung zurechtmachen und ihr ein neues Kleid anlegen wollen, sehen sie, „das ir rugg als swartz was als ein will von der dischiplin, die si genomen hat“ (Z 5f). Ihr Kleid ist von der Selbstkasteiung blutrot getränkt. In Vita 29 wird von Schwester Adelheid berichtet, dass sie sich jeden Tag zweimal geißelte: „Vnd all tag nam si zwürent disciplin“ (Z 5). Die unblutige Imitatio begegnet dagegen öfter, konkret in den Viten 22, 28, 33, 40 und 50. Die Imitatio im Geiste wird dann noch besonders am Beispiel des heiligen Johannes in Vita 39 hervorgehoben. Demnach ist Johannes durch sein Mitleiden unter dem Kreuz der größte Märtyrer. Dieses Motiv begegnet auch in der Passionsbetrachtung von Vita 28, nämlich in Z 65f. Dass ein Leben in der Nachfolge Jesu auch das Erdulden von individuellem Leid bedeutet, macht Vita 3 deutlich. Schwester Richmut ist krank und betrübt. Sie betet zu Jesus und beklagt ihr Leid. Da bekommt sie zur Antwort: „Weistv nit, das Cristus, gottes sun, nit wider mohte komen in sin eigen rich won mit liden?“ (Z 5f). Jesus macht deutlich, dass der Weg ins ewige Leben, ins Reich Gottes, mit Leiden verknüpft ist. Mit der Imitatio Christi ist die Sündhaftigkeit des Menschen verbunden. Diese wird immer wieder im Schwesternbuch thematisiert, z.B. in den Viten 4, 28,

33, 41, 49. Dazu gehört auch die Sündenvergebung (V 14, V 34, V 36, V 52). Ein weiteres Motiv, das zur *Imitatio Christi* gehört, zeigt Jesus als Lehrer und „Zuchtmeister“. In Vita 1 lehrt das Jesuskind die Priorin, in V 41 macht Jesus aus der jungen, lernunwilligen Schwester Anne ein Beispiel an Tugendhaftigkeit. In V 30 weist er eine ungehorsame Schwester zurecht, indem er sie mit Leiden schlägt. In Vita 52 heißt es: „Vnd solt mich bitten, [...] daz ich einen menschen vsser dir mache nach minem aller liebsten willen vnd das ich mich dir gegenwürtklich erzög mit miner erbermd an dinem tod“ (Z 6ff).

7.3 Auserwähltheit

Die Auserwähltheit der Schwestern spielt eine große Rolle im Schwesternbuch, ist doch mit dieser die Auserwähltheit des ganzen Konventes gemeint. Sie zeigt sich vor allem an zwei Dingen: Gnadenerlebnisse und Leid/Krankheit.

Krankheit und Leiden sind Zeichen der Auserwähltheit. In Vita 53, der letzten Vita des Grundcorpus, erläutert Jesus Schwester Adelheid eine Vision: „»Dis kron will ich dir geben, du müst si aber mit langem grossen liden verdienen.« Dar nach ward si gar siech vnd hatt strenges we von grossen siechtagen neisswie vil jar vntz an ir tod“ (Z 18-21). In Vita 44 umarmt Jesus vom Kruzifix herab eine Schwester und drückt sie an sich. Auch diese Geste ist ein Zeichen der Auserwähltheit. Die Schwester erkrankt daraufhin: „Vnd dar nach wart si gar siech vnd hatt strenges we wol nún jar mit grosser gedultikeit“ (Z 6f). In Vita 40 zeichnet das Jesuskind Schwester Elsbeth ein Kreuz auf das Herz. Diese Handlung ist ebenfalls mit einer Leidensankündigung verbunden. Elsbeth erkrankt und stirbt aber einen seligen Tod (vgl. V 40, Z 65-71). Der begnadete Tod ist ebenfalls eine Auszeichnung und bedeutet eine Erwählte Gottes zu sein. Vita 30 zeigt, dass auch die Gotteserkenntnis mit Leiden verbunden ist. Schwester Gertrud wird von Jesus vor die Wahl gestellt: leibliches oder geistiges Gut. Sie entscheidet sich für Letzteres und wird mit Leiden versehen: „Do tett ir vñser herr als er sinen frúnden dik tút vnd entzoch ir allen den trost [...] vnd was ein armes ellend mentsche vntz an ir tod“ (Z 26-29). Jesus macht sie zu einer Freundin Gottes, indem er sie leiden lässt. Vita 29 bietet eine Erklärung für das Leiden der Freunde: „Jch bin erstanden, vnd enmag noch ensolen kein liden niemer me an mich geuallen. Vnd will, das min frúnd lident, vnd durch das liden miner frúnd, so will ich gút lút bestäten an ir gútem lebenn, die verfallen wárin, vnd will die súnder bekeren von ir sünden vnd will die selan losen von dem vegfúr. Vnd will miner frúnd liden hie vff ertrich, won si sond min rich mit mir besitzen als ich es besessen han“ (Z 13-18). Das Leiden der Freunde d.h. der Auserwählten bedeutet eine Erweiterung der Leiden Jesu. Dadurch werden Sünder bekehrt und Seelen aus dem Fegefeuer gerettet. Als Lohn gibt es einen Platz im Himmelreich. Diese Form des Leidens ist eigentlich eine Art *Imitatio Christi*. In Vita

41 wird Leiden schließlich noch als Vorbedingung von Gnade beschrieben: „Vnd mit ir liden wart si bereit gross gnad ze empfaen“ (Z 13f).

Die Gnadenerlebnisse sind Ausdruck der Auserwähltheit und der Besonderheit der Schwestern. Aus ihnen besteht das „gross güt“, von dem die Ich-Erzählerin im Prolog schreibt. Die Gnadengeschehen sind vielfältig. Sie bestehen größtenteils aus Visionen und Auditionen. Dabei ist vor allem Jesus die zentrale Person. Daneben kommt auch die Gottesmutter Maria zum Einsatz. Zudem treten auch Heilige in Erscheinung. Der heilige Johannes (Jesu Lieblingsjünger und Evangelist) erscheint in Vita 16 einer erkrankten Schwester und ermöglicht ihr den Empfang der Eucharistie. In Vita 21 erscheint er einer Schwester im Traum und übernimmt die Rolle des Todesboten. In Vita 38 lehrt Johannes einer Novizin mit Lernschwierigkeiten alle Sequenzen seines Evangeliums. Daraufhin hat sie „allweg gar einen gūten sin ze lernent“ (Z 21). Der hl. Martin spendet einer erkrankten Schwester die Eucharistie in Vita 8. Die hl. Katharina kümmert sich ebenfalls um eine kranke Schwester und gibt ihr zu essen (V 15).

Unter den Visionen befinden sich Szenen aus der Bibel. Die Schwestern werden somit Zeuginnen der Heilsgeschichte: Taufe und Geburt Christi (V 24) sowie das Abendmahl (Viten 23, 29). Auch Bilder vom Himmelreich sind dabei (Viten 39, 47).

Unter den Jesusepiphaniën sind die Jesuskindvisionen am zahlreichsten. Diese sind ein beliebtes Motiv in den Nonnenviten.¹⁴¹ Damit ist oftmals der Begriff der Mutterschaftsmystik verbunden, im Sinne einer *Imitatio Mariens*.¹⁴² Im Kartharinentaler Schwesternbuch tritt dies subtil in Erscheinung. Mit dem Jesuskind wird gespielt (Viten 18, 24, 27a) und es wird im Arm gehalten (V 20, Z 28f; V 41, Z 63f). In Vita 2 schlüpft das Jesuskind der Schwester unter den Rock und bleibt so verborgen bei ihr. Darüber hinaus erscheint das Jesuskind in Verbindung mit der Eucharistie. In den Viten 19 und 31 verwandelt sich die Hostie: „...sah, das sich die oflat verwandelt in das aller schönst kindli, das ie gesehen ward“ (V 31, Z 23f). Das Jesuskind fungiert als Tröster (V 2), Todesbote (V 40) und Lehrer (Viten 1 und 41). Zweimal erscheint es liegend in einem Buch (Viten 40 und 41). Es kommt auch in einem Uniobild vor. Die Seele der Schwester vereint sich in Form eines Kindes mit dem Jesuskind (V 41). Interessant ist Vita 43. Hier scheint das Schema Mutter-Kind durchbrochen und auf den Kopf gestellt zu sein. Das Jesuskind tröstet die Schwester, als wäre diese ein Kind und gibt ihr einen Apfel in die Hand: „Do kam vñser herre zū ir als ein kindli. Vnd reht als man einem kint tūt, so es weinet vnd man

¹⁴¹ Vgl. dazu Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S.184f.

¹⁴² Vgl. dazu Zierhut-Bösch: Ikonographie der Mutterschaftsmystik, S 28-38.

es sweigen wil vnd im einen öpffel in die hant git, also gab ir vñser herr einen öpffel in ir hant“ (Z 2-5).

7.4 Eucharistie

Die Eucharistie war für die Schwestern sicherlich von enormer Bedeutung. Ist dies doch der Ort, wo sie offiziell und ordnungsgemäß Jesus direkt empfangen können. Ein Ort der rituellen Vereinigung, wenn man so möchte. Als Vermittler bedarf es hierbei immer eines Priesters. Dies wird auch dreimal im Schwesternbuch erwähnt: „Vnd do der priester die oflaten segnot“ (Vita 7, Z 6); „vnd der priester vñsern herren vff húb...“ (Vita 19, Z 12) und: „...brüder Cúnrat sálig von Lindow, do er vñsern herren vffhub“ (Vita 31, Z 22f). Daneben finden sich unpersönliche, verallgemeinernde Formulierungen. Damit werden üblicherweise die Tätigkeiten des Konventes im Schwesternbuch beschrieben. In der tatsächlichen Praxis dürften die Schwestern die Kommunion nicht oft empfangen haben. S. Bürkle spricht von fünfzehn Mal im Jahr.¹⁴³

Im Schwesternbuch finden sich bezüglich Eucharistie zwei Motive: Wunder und Empfang trotz Verhinderung. Die drei oben erwähnten Stellen (Viten 7, 19 und 31) gehen jeweils mit einem Wunder einher. In Vita 7 kommt es zu einer Hostienvermehrung, während sich die Hostie in den Viten 19 und 31 in das Jesukind verwandelt. Daneben findet sich noch ein weiteres Wunder in Vita 5. Während der Elevation kniet sich eine Schwester, die aufgrund ihrer Pflichten nicht bei der Messe anwesend sein kann, in den Schnee. Dieser verwandelt sich plötzlich in „als schön gras, als ob es in dem svmer wer gesin, so das gras aller schönest ist“ (Z 10f).

Das zweite Motiv „Empfang trotz Verhinderung“ wird in unterschiedlichen Akzentuierungen insgesamt fünfmal verwendet. Jedes Mal geht es um eine Schwester, die aufgrund von Krankheit oder anderen Gründen nicht an der Eucharistie teilnehmen kann. In Vita 8 erscheint der betreffenden Schwester ein Bischof mit einem goldenen Kelch und spendet ihr das Sakrament. Er gibt sich auf Nachfrage der Schwester als hl. Martin zu erkennen. In Vita 40 erscheint ebenfalls ein Bischof mit goldenem Kelch, der jedoch anonym bleibt. Dieser verabreicht der Schwester erst nach einer Beichte mit anschließender Absolution das Altarsakrament. In Vita 16 ist es der heilige Johannes, der einer kranken Schwester während der Messe aus dem Chorstuhl hilft und sie zum Altar führt, damit sie dort das Sakrament empfangen kann. Interessant sind die Stellen, an denen Jesus persönlich erscheint und sich selbst als Altarsakrament darreicht. In Vita 11 tritt Jesus mit zwei Jünglingen (Engel) und einem goldenen Kelch auf. Diesen befüllt er mit seinem Blut, das er direkt aus seinem Herzen fließen lässt: „Do goss der herr vsz sinem hertzen sin blüt in den kelch vnd bot ir ze trinken...“ (Z 5f).

¹⁴³ Vgl. Bürkle: Literatur im Kloster, S. 82.

In Vita 20 reißt sich Jesus ein Stück Fleisch aus seiner Hand und reicht es der erkrankten Schwester: „Do sach si einen herren zú ir gan, der sass nider zú ir fúr das bett vnd brach ein fleischli vss siner hant vnd gab ir das in ir mund vnd sprach zú ir:»Dis ist min fleisch und min blút« (Z 9ff). Normalerweise bedarf es bei der Eucharistiefeyer eines Priesters, eines Vermittlers zwischen Gott und Mensch. Auch die Schwestern sind darauf angewiesen. Hier in den Viten 11 und 20 ist diese Vermittlungsebene jedoch aufgehoben, da Jesus sich selbst als Sakrament darbietet. Die Eucharistie geschieht hier direkt und unvermittelt. Das ist bemerkenswert.

7.5 Lichtmetaphorik

Licht wird als Zeichen der göttlichen Sphäre immer wieder im Schwesternbuch eingesetzt. Es ist ein Attribut des Göttlichen und geht mit Gnadenerlebnissen einher. In Vita 8 geht bei der Eucharistie von der Hostie ein „clarer schin da von als von der sunnen“ (Z 3). In Vita 40 erwacht die Schwester am Weihnachtsabend und sieht „das ir bett vmgeben was mit einem claren lieht“ (Z 30). Beide Unioerlebnisse in Vita 41 werden von Licht begleitet. Das Rosen-Unioerlebnis endet mit folgendem Kommentar: „Vnd in disem lieht vnd in der gnad was si wol vierzehen tag wenn si zú ir selber kam“ (Z 60f). Bei der zweiten Unio wird die Schwester „vff gezogen in ein götlich lieht“ (Z 81). Licht wird gleichzeitig im Sinne von „Erleuchtung“ verwendet. Es zeigt göttliche Offenbarungen an und hilft bei deren Verständnis. In Vita 40 heißt es an der oben zitierten Stelle nämlich weiters: „vnd in dem lieht ward ir zerkennen geben...“ (Z 30f). Das zweite Unioerlebnis in Vita 41 schließt mit folgender Aussage: „Wie vil si götlichs liehtes empfieng vnd wie dú lebend sunn der ewigen gotheit mit der krafft irs liehtes in ir wurkte in dir mess, da von will ich nit me schriben“ (Z 85ff). In derselben Vita wird dies sehr deutlich an einem weiteren Kommentar der Ich-Erzählerin, in dem sie ihren Mangel an Licht bedauert, der es ihr nicht ermöglicht die „hohen vnbegriffenlichen“ Dinge zu verstehen, die ihrer Mitschwester offenbart wurden (vgl. Vita 41, Z 120-124). Das Motiv Licht als Erleuchtung wird natürlich besonders in der Hl.-Geist-Betrachtung von Vita 33 thematisiert. Auch hier bilden Licht und Gottesbegegnung/Erkenntnis eine Einheit: „Er [Hl. Geist] ist ein süßes lúchtendes lieht, das süßeklich lúhtet vnd gletet in die reinen sel mit also süßer erlúhtung, das die sel dunkt, vnd móht si die süßen erlúhtung lang han, das si iemer himelrich gnüg vff etrich hette“ (Z 104ff).

Das Bild der Sonne wird einige Male als Vergleichsebene herangezogen. In Vita 8, Z 3 strahlt die Hostie wie die Sonne, in Vita 47 sind es die verstorbenen Schwestern im Himmel, die „reht als dú súnne luhtent“ (Z 18). Jesus erscheint in Vita 12 mit einem sonnenhell leuchtenden Gesicht: „und luht sin anlút als dú svnne“. In Vita 41, Z 86 wird schließlich Gott selbst als „lebend sunn der ewigen gotheit“ beschrieben.

Das göttliche Licht ist mit den Eigenschaften der Transparenz (klar, rein, „durlüchtig“) versehen. In der Scholastik ist die „claritas“ eines von vier Kennzeichen für den auferstandenen, verklärten Körper. Dem zugrunde liegt ein Text von Paulus (1. Kor, 15), in dem er von einem „verwandelten, himmlischen“ Leib der Auferstehung spricht.¹⁴⁴ Ein transparenter Körper ist also ein Zeichen der Aufnahme in den Himmel, ein Zeichen des ewigen Beisammenseins mit Gott. Dazu passt eine Stelle in Vita 41. Schwester Anne sieht fünf Mitschwestern „wie klarlich erluchtet die waren von götlichem licht“ (Z 70f). Zum Zeitpunkt der Vision sind drei davon bereits verstorben, wie die Ich-Erzählerin berichtet. Ihr durchsichtiger, leuchtender Leib zeigt an, dass sie von Gott in den Himmel aufgenommen worden sind. Die zwei anderen Schwestern dürften demnächst sterben und werden ebenfalls das ewige Leben erhalten. In Vita 22 sieht Schwester Adelheid den auferstandenen Jesus im Himmel: „Darnach do sah si únsern herren, gekrönt jn dem himelrich, als sin geklárter lib gekrönt ist. Vnd die schöni vnd klarheit, die si do sah...“ (Z 14ff). Das Bild „luter als ein cristalle“ drückt einen besonderen Gnadenzustand der jeweiligen Schwester aus. Es könnte anzeigen, dass die Schwester gerade eine Gotteserfahrung macht oder dass sie bereits von Gott für sein Reich auserwählt worden ist. Dieses Bild wird im Schwesternbuch dreimal verwendet. Jedes Mal wird eine Mitschwester dabei Zeugin des Geschehens. In Vita 41 ist es mit Licht verbunden: „...vnd stünd sant Mia von Rethershofen hinder ir och an ir gebett vnd sah, das si als luter ward als ein cristalle vnd das reht ein schin eins lichtes von in gie“ (Z 43ff). In den Viten 9 und 25 wird die Transparenz, das Durchsichtigwerden des Körpers, betont: „Vnd do si vss dem kor gieng, do sah sant Adelhait Ludwigin, das si als luter was als ein cristalle, das si recht durch sah als dur einen lutern cristallen“ (Vita 9, Z 3ff). Vita 25 geht dabei noch einen Schritt weiter. Die beobachtende Schwester meint, durch den transparent gewordenen Leib die Seele der Mitschwester erkennen zu können: „Do die eines tages vss dem kor gieng, do sah swester Jte, das si als luter was als ein cristall, vnd was als clar, das si dunkt, das si ir sel sehe durch die luterkeit irs libs“ (Z 1ff).

Die Farbe Gold ist ebenfalls ein Indikator für die göttliche Sphäre. In Vita 12 sieht eine Schwester, wie eine goldene Röhre zwischen dem Mund einer singenden Mitschwester und dem Himmel aufsteigt: „...do sah ein swester, das ein guldine röre gie von ir mund vff in den himel“ (Z 2f). Dasselbe Motiv findet sich in Vita 27d. Hier kommt während einer Messe eine goldene Scheibe bzw. Kugel vom Himmel herab, auf der dann alle Namen der singenden Nonnen aufgeschrieben werden: „...do sah ein swester, daz ein guldini schib herab kam von dem himel in den kor, vnd alle die swestran, die da vssen sungen, die wurden alle dar an geschriben“ (Z 1ff). Beide Male wird damit die Auserwähltheit der Schwestern betont. In Vita 40 wird dies

¹⁴⁴ Vgl. Angenendt: »Der Leib ist klar, klar wie Kristall«, S. 387f.

buchstäblich auf dem Chorstuhl festgehalten: „...vnd stünd in ir stül geschriben mit guldinen bûchstaben: »Veni, electa mea«“ (Z 35f). In goldenen Buchstaben erscheinen auch die Worte aus dem Johannesevangelium in einer Vision einer Schwester, in der sie von Johannes persönlich unterwiesen wird (vgl. V 38, Z 14). Goldene Buchstaben zieren auch den Mantel Mariens in einer Epiphanie (vgl. V 48, Z 4). Die Farbe Gold begegnet dann noch in Verbindung mit Eucharistievisionen, in denen von einem goldenen Kelch die Rede ist (vgl. V 8, 11 und 40) und während einer Eucharistiefeier zu Weihnachten, bei der die Hände des Priesters „guldin“ werden (vgl. V 31, Z 23). In Vita 15 erscheint die hl. Katharina „bekleidet mit luterm gold“ und einem „guldin rad vor ir ze einem fürspan“ (Z 6f). In den Viten 32 und 40 ist schließlich noch von einer „guldinen kron“ die Rede. In Vita 40 trägt sie der auferstandene Christus als Zeichen seiner Herrschaft. In Vita 32 steht die Krone hingegen als Zeichen der Auserwähltheit. Eine Schwester sieht während des gemeinsamen Gebetes eine goldene Krone über dem Kopf einer Mitschwester schweben.

7.6 Das Bild als Ort der Gottesbegegnung

Bilder und Darstellungen als Ort des Gebetes und der Kontemplation spielen im Schwesternbuch eine große Rolle. Siebzehnmal werden solche Vorgänge beschrieben. Dabei kommt es zu unterschiedlichen Gnadenerlebnissen (s. Analyse Vita 23). Jesus spricht dabei und/oder nimmt seinen Arm vom Kreuz, legt der betreffenden Schwester die Hand auf den Kopf (V 30) oder umarmt sie (V 44). Auch Maria spricht durch ihre Darstellung zu den Schwestern (V 32). Das Bild wird so zu einem Ort der konkreten Gotteserfahrung.

Die besondere Bedeutung der frauenklösterlichen Bilderwelt des Mittelalters beleuchtete 2005 eine Doppelausstellung in Essen und Bonn. Dabei wurden zahlreiche Exponate aus verschiedenen Museen zusammengeführt. Darunter befanden sich auch die erhaltenen Kunstwerke aus dem St. Katharinentaler Kloster zu Diessenhofen, die nun zum ersten Mal seit der Auflösung des Klosters 1868 eine Wiedervereinigung erfuhren. Der Ausstellungskatalog spricht von einer „kunsthistorischen Sensation“.¹⁴⁵

Die Kunstwerke aus St. Katharinental erweisen sich als eindrucksvoll und höchst interessant. Sie zeugen von der besonderen Frömmigkeit der Schwestern. Darunter befinden sich auch Kunstwerke, die zur Zeit der Entstehung des Schwesternbuches das Kloster schmückten. So werden unter anderem eine große Jesus-Johannes-Gruppe, eine Johannes-der-Täufer-Statue, ein großes Kruzifix, ein kleines Kruzifix, ein doppelseitig bemaltes Altar- bzw. Vortragekreuz,

¹⁴⁵ Vgl. Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005, S. 404.

ein Relief der Geburt Christi, eine Mutter Gottes mit Kind und eine Heimsuchungsgruppe beschrieben.¹⁴⁶ Einige von ihnen korrespondieren mit dem Schwesternbuch. Neunmal wird ja darin ein Kruzifix als Gebetsort erwähnt (Viten 3, 14, 30, 34, 44, 46, 49, 52, 53). Es scheint mehrere Kruzifixe gegeben zu haben. Davon hängt eines im Kapitelsaal (V, 14, V 53), eines im Dormitorium (V 34) und eines im Kreuzgang (V 3). In Vita 44 ist zudem von einem großen Kruzifix die Rede. Dabei könnte es sich durchaus um das erhaltene große Kruzifix aus der Werkstatt Heinrichs von Konstanz handeln. Erwähnenswert ist auch die große Jesus-Johannes-Darstellung, die ebenfalls aus der Werkstatt Heinrichs von Konstanz stammt. Die Statuengruppe dürfte sich auf einem Altar befunden haben. Sie zeigt Jesus, der seine linke Hand auf Johannes' Schulter legt, während er mit seiner rechten Hand die Hand seines Lieblingsjüngers umfasst. Dieser hat seinen Kopf auf Jesu Brust gelegt, sein Blick ist gesenkt. Diese Darstellung zeigt den ruhenden Jünger Johannes an Jesu Brust wie es in Joh 13, 23 beschrieben ist. An Jesu Brust soll Johannes göttliche Geheimnisse erfahren haben. Somit wurde dieses Bild zum Inbegriff der mystischen Erfahrung. Der Evangelist Johannes spielt im Schwesternbuch eine wichtige Rolle. Er wird als Vorbild verehrt, da er durch das Mitleiden unter dem Kreuz als größter Märtyrer angesehen wird (vgl. V 39, Z 13-16). Zweimal tritt er selbst als Akteur in Erscheinung (V 16, V 38). In Vita 41 wird eine Jesus-Johannes-Darstellung erwähnt, die der oben beschriebenen ähnelt. Schwester Anne betet vor „dem grossen bilde, da sant Johannes rüwet vff vnsers herren hertzen“ (Z 42f). Es ist gut möglich, dass es sich dabei tatsächlich um dieselbe Darstellung handelt. Die Schwestern dürften auch kleinere Bilder zur „Privatandacht“ benützt haben wie es z.B. in Vita 33, Z 27f geschildert wird.

Die Klöster des Spätmittelalters waren reichlich mit Bildern und Statuen ausgestattet. Hinzu kamen die Buchmalereien in den liturgischen Büchern, in der Andachts- und Erbauungsliteratur. Die Schwestern waren auch selbst künstlerisch tätig, vor allem bei der Herstellung von Textilien und bei der Gestaltung von liturgischen Handschriften. Die Visionen der Schwestern spiegeln diese reiche Bilderwelt wider.¹⁴⁷

Abschließend lässt sich zum Themen- und Motivbereich sagen, dass trotz der Bandbreite und Vielzahl im Schwesternbuch keine Vita singularär steht. Selbst wenn ein Motiv einzeln vorkommt, ist es doch mit einem Thema verbunden, das auch andernorts im Schwesternbuch verwendet wird. Darüber hinaus werden viele Motive mindestens noch einmal aufgegriffen, z.B. „luter als ein cristalle“, die Einsiedlerinnenfrage, die „sunder minn“, das Motiv des

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 408-416.

¹⁴⁷ Vgl. Hamburger, Jeffrey F./Suckale, Robert: Zwischen Diesseits und Jenseits - die Kunst der geistlichen Frauen im Mittelalter, in: Krone und Schleier, S. 21-39, hier 35ff.

Erwachens zur selben Stunde, die Selbstkasteiung, Engelsgesang in der Todesstunde etc. Dabei kann es wie bei der Selbstkasteiung mehrere Tendenzen geben. Dies scheint teilweise widersprüchlich zu sein, das Schwesternbuch erhält dadurch aber auch einen inneren Zusammenhalt. Die Exemplarität wird durch Vielfalt ausgedrückt und doch gibt es eine Einheit in der Gemeinschaft.

8 Schreibstrategien

Im folgenden Kapitel sollen mögliche Schreibstrategien des Schwesternbuches aufgezeigt werden. Im Mittelpunkt stehen dabei die Gnadenerlebnisse. Wie werden diese geschildert? Wie werden die „mystischen“ Erfahrungen, die eigentlich private, individuelle Erlebnisse sind, in der Gemeinschaft verortet?

Die Gnadengeschehen ereignen sich mehrheitlich im Gebet und im Kontext einer Messe (Eucharistiefeyer); vor, während und unmittelbar danach. Des Weiteren fungieren auch das Sterbe- und das Krankenbett einer Schwester als „Gnadenorte“, da Krankheit und Leiden ja ein Zeichen der Auserwähltheit sind. Selten ist es das Werkhaus oder der Klostergarten. Die Zeitangaben sind sehr allgemein. Sehr oft werden „ze einem mal“ und „eins tages“ verwendet. Manchmal werden besondere Tage im Kirchenjahr erwähnt. Die Erlebnisse sind dann oft thematisch mit dem entsprechenden kirchlichen Feiertag verbunden, wie z.B. in dieser Gründonnerstagsvision: „An dem grossen durnstag in der metti do si an ir gebett was, do sah si vnsern herren vnd die heiligen zwelf junger, als vnserr herr ze mandatum by in sass...“ (V 23, Z 4ff).

Die Gnadenerlebnisse geschehen also nicht kontextlos oder kommen einfach so über die Schwester. Sie sind vorwiegend an das Gebet oder die Messe gebunden d.h. Voraussetzung für ein Gnadenerlebnis ist die innere Einstellung. Erst im Gebet kann der Mensch bereit für ein Heilsgeschehen sein. Auch das Beten vor einem Bild gehört dazu. Das Bild oder die Heiligenfigur hilft den Schwestern bei der Andacht, bei der inneren Konzentration hin auf Gott. Es eröffnet quasi den Raum für die Gottesbegegnung. Hier kann man durchaus von einer Schreibstrategie sprechen.

Bei den Gnadengeschehen handelt es sich vorwiegend um Visionen und Auditionen. Diese werden hauptsächlich direkt mit aktiven Formulierungen eingeleitet. Besonders oft wird „do sah si“ verwendet. Daneben findet sich auch häufig „do hort sie ein stimme, die sprach“ (V 20, Z 6/ V 27c, Z 1/ V 27f, Z 6f/ V 29, Z 12/ V 36, Z 6/ V 41, Z 93/ V 43, Z 15/ V 43, Z 15/ V 44, Z 10/ V 50, Z 5/ V 51, Z 4). Diese Formulierungen sind auf die jeweilige Schwester und ihre Wahrnehmung bezogen. Daneben finden sich auch „schwesterunabhängige“ Wendungen wie

„do erschain ir“ (V 4, Z4/ V 16, Z 3f/ V18, Z 2f/ V 24, Z 2.6 / V 27a, Z 1/ V 48, Z 2 etc.) und „do sprach ein stimme“ (V 29, Z 25/ V 32, Z 11/ V 42, Z 26/ V 45, Z 3f/ V 46, Z 6 etc.). Die Stimme wird dabei nicht weiter expliziert. Aus dem Kontext weiß die Leserin/ der Leser, wer spricht. Es handelt sich dabei vor allem um Jesus und hin und wieder um Maria oder einen Heiligen. Des Weiteren werden aber auch konkrete Formulierungen wie „do sprach vñser herr“ und „do sprach vñser frow“ einige Male eingesetzt. Der Teufel kommt auch dreimal zu Wort. Jedes Mal wird er als Sprecher deutlich gemacht (z.B. in V 20, Z 21: „do sprach der vyend vsser dem mentschen“), nur in Vita 30 gibt es unbestimmte Aussagen „...das neisswas sprach“ (Z 6) und „do hort si aber das sprechen...“ (Z 8). Der Inhalt des Gesagten lässt aber auf den Teufel schließen. Dies war den Verfassern der Handschriften N und G wohl zu wenig. Bei beiden findet sich der Zusatz „mit ainer grimenden stim“¹⁴⁸, um den Unterschied zu anderen Auditionen deutlich zu markieren. Darüber hinaus finden sich im Schwesternbuch noch passive Einleitungen wie „do ward si verzukt“ (V 29, Z 27), „do ward [ir] geoffnet disú gesiht“ (V 22, Z 10/ V 40, Z 48/ V 41, Z 72f) und „ward vff gezogen in ein götlich licht“ (V 41, Z 81). Diese sind jedoch viel seltener.

Neben den direkten Einleitungen der Gnadengeschehen werden auch indirekte Aussagen mit Konjunktiv verwendet. Diese sind aber weitaus seltener und werden im Großen und Ganzen in der zweiten Hälfte des Schwesternbuches verwendet. Im vorderen Teil des Buches gibt es nur eine indirekte Formulierung und zwar in Vita 21. Hier wird die Vision einer Mitschwester als Traum deklariert: „Do die an ir tod lag, **do was einer swester vor in einem tröm**, dú hiess swester Adelheid von Randegg, wie der lufft vol engel wer...“ (Z 1-3). Träume sind schon in der Bibel ein Offenbarungsweg Gottes, z.B. der Traum Jakobs von der Himmelsleiter in Gen 28 sowie die Träume (einmal von den drei Sterndeutern und einmal von Josef) in der Geburtsgeschichte Jesu im Matthäusevangelium. Ein Traum ist ein innerliches Geschehen d.h. er bleibt anderen unverfügbar. So bietet er einen gewissen Schutz vor Häresieverdächtigungen. Hier gilt es jedoch anzumerken, dass zwischen Traum und Vision im Mittelalter oft nicht unterschieden wird. Beide besitzen Offenbarungscharakter.¹⁴⁹ Allerdings gibt es auch Abgrenzungstendenzen. So wird beim Traum die Passivität des Empfängers betont, während bei der Vision eine besondere Begabung der Empfängerin Voraussetzung ist.¹⁵⁰ Des Weiteren gibt es eine Art Mischform, die „Traumvision“. Visionen ereignen sich nämlich häufig in einem Zustand zwischen Wachheit und Schlaf, z.B. nach einem nächtlichen oder frühmorgendlichen

¹⁴⁸ Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S.115, textkritischer Apparat.

¹⁴⁹ Vgl. Haas, Alois Maria: Traum und Traumvision in der deutschen Mystik, in: Ders.: Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M.: Insel Verlag 1989, S. 109-126, hier S 116.

¹⁵⁰ Vgl. Leppin, Volker: Art. Traum/Traumdeutung. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 8 (2005), Sp 570f.

Chorgebet. Solche Traumvisionen verfügen meistens über mantische Qualität. Auch Heinrich Seuse kennt Traumvisionen und berichtet darüber in seiner Vita.¹⁵¹ Grundsätzlich sind Träume im Spätmittelalter ein anerkannter Offenbarungsweg Gottes, dennoch stehen die Theologen ihnen kritisch gegenüber. Der Offenbarungswert von Träumen wird als eingeschränkt qualifiziert. In Anlehnung an Augustins Dreiteilung von Visionen (in körperliche, einbildliche und intellektuelle) kommt dem Traum bzw. der Traumvision als einbildliche Form nur sehr geringe Bedeutung zu.¹⁵²

Vita 38 bietet ebenfalls eine indirekte Einführung eines Gnadengeschehens. Schwester Kathrin Brümsin bittet den heiligen Johannes bei ihren Studien um Hilfe. Daraufhin hat sie folgende Vision: Johannes feiert als Bischof die Messe mit dem Konvent. Als Kathrin zur Eucharistie kommt, erkennt er ihr Problem und lehrt sie 24 Verse aus seinem Evangelium. Die Vision wird folgendermaßen eingeleitet: „Vnd do in einer nacht ward, **do was ir, wie si in dem kor wære** in ir stül“ (Z 3f). Schwester Kathrin kommt es eines Nachts so vor, als wäre sie plötzlich bei einer Messe im Chor. Die Vision endet mit dem Erwachen Kathrins „do erwachtet si vnd stünd bald vff...“ (Z 16f). Dies lässt darauf schließen, dass es sich bei dem Gnadengeschehen um einen Traum handeln könnte. Diese Passage hat den Verfasser der Handschrift G wohl dazu veranlasst, das ganze Geschehen von vornherein als Traum auszugeben. Dort findet sich folgende Einleitung: „**Do tromt jr** wie sy wer jn dem kor“.¹⁵³ In den Viten 31 und 34 verhält es sich ähnlich. Beide Geschehen werden dort wie in Vita 38 eingeleitet. Beide Male ist es Nacht und die Wendung „do was ir vor“ mit Konjunktiv wird verwendet (vgl. V 31, Z 14 sowie V 34, Z 12f). In Vita 34 erwacht die Schwester nach der Vision, in Vita 31 steht davon jedoch nichts. Es finden sich diesmal auch keine anderen Lesarten dazu in G.

Die Wendung „was ir vor“ mit Konjunktiv wird als Einleitung für Gnadenerlebnisse noch in den Viten 42 und 44 gebraucht. Während eines Gebetes zu Maria Magdalena hat die betreffende Schwester den Eindruck, dass diese ihr antwortet: „Vnd ze einem male was ir vor, wie si mit ir retti...“ (V 42, Z 16). In Vita 44 ist die Gebetssituation schon Teil des Geschehens: „Der was ze einem male vor, wie si vnd noch zwv swestran stunden vor vñserm grossen crucifixus....“ (Z 1-3). In Vita 53, der letzten Vita des Grundcorpus, wird das letzte Gnadenerlebnis ebenfalls während eines Gebetes indirekt eingeleitet: „Vnd do prim zit ward, do gieng si vss dem kor für das capitel vnd knúwet da nider für das crucifixus. Vnd do si vff sach, **do dunkt si, das si vñser herr meindi**. Do gieng si in das capitel für das crucifixus vnd sach...“ (Z 13-15). Die

¹⁵¹ Vgl. Haas, Alois Maria: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, Bern/Berlin u.a.: Lang 1996, S. 208, sowie Seuse: Deutsche Schriften, S. 17.

¹⁵² Vgl. Haas: Traum und Traumvision in der deutschen Mystik, S. 113-115.

¹⁵³ Meyer: St. Katharinentaler Schwesternbuch, S. 124, textkritischer Apparat.

Wendungen „do dunkt si“ und „was ir vor“ werden vereinzelt noch während Visionen verwendet, um die Empfindungen und Eindrücke der Schwestern zu schildern. In Vita 25 sieht eine Schwester, wie ihre Mitschwester „luter als ein cristalle“ wird. Gleichzeitig scheint es ihr, als ob sie deren Seele sehen könne: „das si dunkt, das si ir sel sehe durch die luterkeit ihres leibs“ (Z 3f). In Vita 50 wird eine Schwester vom Teufel heimgesucht. Ihr kommt es so vor, als ob sie dieser zu zerreißen drohe: „ze einem mal do dunkt si, das er si zerzerren wölt“ (Z 13f). In Vita 41 werden in beiden Unioschilderungen indirekte Formulierungen benutzt. In der Rosenvision heißt es „Vnd **dunkt** si, das si mit ir selbes hant den rosen dur ir lib in das hertz trukte“ (Z 54f). In der zweiten Unio, die sich während einer Messe im Chor ereignet, wird Schwester Anne in ein göttliches Licht hinaufgezogen und „**was ir, wie** sich ir lib von enander schluss, das si in sich selber sach“ (Z 81f). Auch hier wird der Eindruck Annes betont. Ihr kommt es so vor, als ob sich ihr Leib aufschließe.

Indirekte Aussagen mit Konjunktiv können das Gnadengeschehen „abschwächen“. Sie legen den Schwerpunkt nicht auf die Faktizität des Geschehens, sondern auf die Empfindungen und Eindrücke der Schwestern. Das innere Erleben der jeweiligen Schwester steht im Mittelpunkt. Somit wird ähnlich wie bei einem Traum ein gewisser Schutzraum kreiert. Dazu passt die gelegentliche Betonung der Innerlichkeit, z.B. in Vita 40 und 41. Die beiden theologischen Betrachtungen in Vita 33 werden ebenfalls mit Bezug auf die Innerlichkeit der Schwester eingeführt. Kann man hier also von einer Schreibstrategie sprechen? Blickt man auf das ganze Grundcorpus, so lässt sich feststellen, dass die indirekten Aussagen eindeutig in der Minderheit sind. Die Mehrheit der Gnadenerlebnisse wird direkt und ohne jegliche Abschwächung geschildert. Vielleicht kann man von einem Nebeneinander zweier Gestaltungsmethoden sprechen. Die erste Hälfte des Buches wird eindeutig von knappen und kurzen Schilderungen, die direkt eingeleitet sind, dominiert. In der zweiten Hälfte finden sich dann ausführlichere Viten mit einigen indirekten Aussagen, dennoch bleibt die direkte Schilderungsweise die bevorzugte Variante. Dies könnte auf eine Redaktionsstufe im Grundcorpus hindeuten. Die Ich-Erzählerin könnte einen Teil, der einfache und direkte Schilderungen enthält, vorgefunden und erweitert haben. Dabei behielt sie den ursprünglichen Charakter des Buches bei, indem sie Schreibstil und Erzählmethode im Großen und Ganzen übernahm. Hinzu kommen ausführlichere Viten mit einigen indirekten Aussagen. Das eindeutige Überwiegen der direkten Erzählweise lässt m. E. darauf schließen, dass der Erhalt von Visionen und Auditionen für die Schwestern einfach zu einem frommen Klosterleben dazugehörte. Um nicht den Anschein von Beliebigkeit zu erwecken, werden hin und wieder indirekte Formulierungen verwendet und die Innerlichkeit der Geschehen betont. Somit wird klargemacht, dass Gnadengeschehen in erster

Linie individuelle Erfahrungen sind, die sich im Inneren einer Schwester abspielen. Dazu passt, dass es eigentlich zu keinen „Kollektivepiphanyen“ kommt. Ein Gnadengeschehen wird meistens nur einer Schwester zuteil. Eine Ausnahme bildet die letzte Begebenheit in Vita 20. Während der Konvent ein Marienantiphon singt, sieht eine Schwester, wie Maria mit dem Jesuskind durch den Chorraum schreitet und das Kind den Schwestern in den Arm legt: „do sah disú sãlig swester, das únser frow dur den kor gieng vnd trúg únsern herren an ir arm vnd neig yeglicher swester. Vnd do si zú den singenden swestran kam, do gab si das kindli yeglicher swester an ir arm“ (Z 26-29). Damit endet die Schilderung. Die Leserin/der Leser erfährt nicht, ob und wie die anderen Schwestern von diesem Geschehen tangiert werden. Streng genommen wird nur eine Schwester davon Zeugin. Die Erzählinstanz hätte auch darauf verzichten können. Dann wäre es ein „echtes“ Kollektivgeschehen, so wird es nur vermittelt durch die Augen einer Schwester dargestellt.

Hier gilt es jedoch anzumerken, dass ein Nebeneinander von direkten und indirekten Formulierungen sich auch bei anderen mystischen Autoren findet, z.B. bei Heinrich Seuse in seiner Vita. Dieser Schilderungsstil dürfte also keine Besonderheit darstellen, sondern zeitgemäß und üblich sein.

Eine Schreibstrategie, die sich jedoch eindeutig feststellen lässt, ist die der gegenseitigen Zeugenschaft der Schwestern. Diese Zeugenschaft wird im Schwesternbuch in unterschiedlichen Facetten eingesetzt. Dazu gehört auch die Rolle der Ich-Erzählerin.

Die Schwestern werden Zeuginnen von Gnadengeschehen, die Mitschwestern zuteilwerden. In Vita 1 sieht eine Schwester, wie das Jesuskind die Priorin unterweist. In Vita 15 wird eine Schwester Zeugin, wie sich die hl. Katharina um eine erkrankte Mitschwester kümmert. In Vita 47 sieht eine Schwester, wie das Jesuskind die Küsterin beim Altardienst begleitet. In den Viten 41 und 43 beobachtet eine Schwester jeweils eine Jesuskindvision einer Mitschwester. Während in Vita 43 die Schwester ihre Beobachterrolle beibehält, um ihre Mitschwester nicht zu stören, möchte die Schwester in Vita 41 hingegen auch am Gnadengeschehen teilhaben und das Jesuskind auf den Arm nehmen. Dies wird ihr aber von der Mitschwester verwehrt, woraufhin die Vision beendet wird. In Vita 27a bemerken die Schwestern beim gemeinsamen Essen, dass eine von ihnen gerade in einem Gnadenzustand ist, sehen jedoch nicht, um welches Gnadenerlebnis es sich dabei handelt. In Vita 47 hingegen erkennt eine Schwester den Gnadenzustand ihrer Mitschwester nicht als solchen und stört diese daher unabsichtlich. Während einige Schwestern am Krankenbett von Schwester Cecilie lesen, bemerkt eine Schwester eine Veränderung bei dieser: „Do gedaht ein swester, dú dis sach, wie ir were, vnd

sprach ze ir, ob si gelesen hett. Do sprach si zú ir: » Owe, wes hast du mich veriert!« vnd gehatt sich kläglich“ (Z 9-11). Daraufhin erzählt Schwester Cecilie von ihrer Himmelsvision. Unter den himmlischen Gestalten befinden sich auch verstorbene Mitschwestern.

Es gibt aber auch Stellen, wo es Zeuginnen geben müsste, der Text aber nichts dazu sagt. In Vita 16 z.B., als der hl. Johannes einer kränklichen Schwester aus ihrem Stuhl hilft und sie zur Eucharistie begleitet: „Vnd do daz zit kam, das sy únsern herren solt empfahen, do erschain ir sant Johans ewangelist vnd nam si vss ir stúl vnd fúrt si zú únserm herren. Vnd do si únsern herren empfieng, do fúrt er si wider in ir stúl“ (Z 3-6). Damit endet die Vita. Kein Wort über die Reaktion der anderen Schwestern. Es gibt auch keinen Hinweis auf einen Traum. Der hl. Johannes war offensichtlich nur für die eine Schwester sichtbar, der er auch erschienen ist.

Die Schwestern erhalten des Weiteren Gnadenerlebnisse, die die Auserwähltheit ihrer Mitschwestern manifestieren. Somit werden sie durch eigene Visionen Zeuginnen der Auserwähltheit ihrer Kolleginnen. Diese Art von Zeugenschaft begegnet sehr häufig im Schwesternbuch. Eine Schwester sieht eine rote Rose vor dem Mund einer singenden Mitschwester schweben (V 12, Z 4), sieht eine Rose (V 40, Z 12ff) / eine Krone (V 32, Z 3f) / eine Taube (V 37, Z 2f) über dem Kopf einer Mitschwester schweben, beobachtet wie Mitschwestern „luter als ein cristalle“ (V 9, Z 4f/ V 41, Z 43f) werden und beim Beten über den Boden schweben (V 40, Z 35f/ V 41, Z 26f). Das oben besprochene „Kollektivgeschehen“ in Vita 20 (Maria gibt Jesuskind allen anwesenden Schwestern in den Arm) zeigt die Auserwähltheit des ganzen Konvents an. Dazu gehören wohl auch die „Kollektivsinneseindrücke“ beim Tod von Mitschwestern in den Viten 17 und 10 (Engelsgesang) sowie in Vita 26 (süßer Geruch).

Die Zeugenschaft der Schwestern besteht zudem im gegenseitigen Erzählen ihrer besonderen Erlebnisse. Hier kommt auch die Ich-Erzählerin ins Spiel. Diese Schreibstrategie wird erst in der zweiten Hälfte des Buches eingesetzt. Sie begegnet zum ersten Mal in Vita 34. Schwester Mechthild erzählt der Ich-Erzählerin darin von zwei Gnadenerlebnissen („sie seit mir“ Z 4, „sy seit mir vch“ Z 10). In Vita 36 vertraut Schwester Mia der Ich-Erzählerin erst auf ihrem Totenbett ein Gnadengeschehen an („die veryah mir an ir tod“ Z 1). In den Viten 38 und 42 liegt eine doppelte Vermittlung der Erlebnisse vor. Schwester Kathrin Brümsin erzählt zunächst einer Mitschwester in einem Dialog von ihrem Erlebnis mit dem hl. Johannes, danach berichtet sie der Ich-Erzählerin davon (vgl. V 38, Z 17-21/ Z 21f). In Vita 42 verläuft die Vermittlung jedoch anders. Die betroffene Schwester erzählt einer Mitschwester von ihrem Gnadengeschehen. Diese erzählt es daraufhin der Ich-Erzählerin: „Das veryach si einer swester,

die mir selbs seit“ (Z 11f). Die exponierte Rolle der Ich-Erzählerin verweist hier auf ihre Tätigkeit als Chronistin, wie sie im Prolog des Schwesternbuches dargestellt wird. In Vita 41 tritt sie im ersten Teil wie üblich als passive ZuhörerIn auf („die seit mir...“ Z 30). Im zweiten Teil, der sich vor allem um einen Besuch Meister Eckharts dreht, ist sie jedoch eine aktive ZuhörerIn und GesprächspartnerIn. Sie stellt der betreffenden Schwester gezielt Fragen und hakt nach, um ihr die göttlichen Offenbarungen zu entlocken. Dies gelingt ihr auch, doch sie muss feststellen, dass sie davon nur wenig versteht (vgl. V 41, Z 95-122). Die Schwestern erzählen aber nicht nur der Ich-Erzählerin, sondern auch anderen Mitschwestern von ihren besonderen Erfahrungen. In Vita 40 berichtet Schwester Elsbeth gleich zweimal Mitschwestern von ihren Erlebnissen („Vnd das veriach si einer swester...“ Z 43f / „das si sprach zû der swester, der si dis gesiht seit...“ Z 51).

In Vita 41 hat sich Schwester Anne an zwei Seelsorger gewandt, einmal an Meister Eckhart und einmal an einen verwandten Ordensbruder. Dieser berichtet der Ich-Erzählerin nach Annes Tod, dass diese ihm „vil geseit von ir jnren vbung vnd was got mit ir getan hat“ (Z 133f). Bei Annes Erlebnissen handelt es sich um spezielle mystische Erfahrungen und göttliche Offenbarungen. Anne wird somit als begnadete MystikerIn dargestellt. Dies wird hier durch die beiden außerklösterlichen Ordensbrüder bezeugt und legitimiert. Meister Eckhart und Hugo von Stoffenberg fungieren als Gewährsmänner Annes. Dies ist sicherlich eine Schreibstrategie der VerfasserIn. Jedoch liegt sie nur in einer Vita vor. Eine weitere Schreibstrategie dieser Vita ist die Bescheidenheit bzw. die Unwissenheit der Ich-Erzählerin. Dies korrespondiert mit dem Prolog, in dem sie die geringe Bedeutung ihrer Schreib- und Sammeltätigkeit im Verhältnis zu den Gnadengeschehen betont. In Vita 41 gibt sie an, nichts von den göttlichen Offenbarungen ihrer Mitschwester zu verstehen. Hier nimmt sie bewusst Abstand von Annes mystischen Erfahrungen. Dies betont einerseits die Besonderheit der Mitschwester, andererseits schafft die VerfasserIn auch einen gewissen Schutzraum für sich und den restlichen Konvent. Die Schwestern sind an sich „Unwissende“, die erst durch die göttliche Gnade Einsicht in göttliches Wissen erlangen können. Dieses Motiv wird zweimal in der Hl.-Geist-Betrachtung von Vita 33 ausgeführt. Postulierte Einfältigkeit bzw. Unwissenheit der Schwestern bewahrt diese vor häretischen Verdächtigungen und misstrauischen Ordensobrigten. Die Schwestern waren theologisch interessiert, dennoch konnten sie nicht dieselbe Bildung wie ihre männlichen Ordenskollegen durchlaufen. Somit war es für sie schwieriger, sich theologisch zu betätigen. Das Motiv der Einfältigkeit bzw. Unwissenheit wird in den Viten 34 und 38 aufgegriffen. In Vita 34 hat Schwester Mechthild weder Latein noch Schreiben gelernt, dennoch kann sie alle Passionsgeschichten der vier Evangelien übersetzen. Obwohl der Ursprung ihres Wissens nicht

weiter in der Vita ausgeführt wird, kann dies nur aufgrund der göttlichen Gnade geschehen. In Vita 38 hilft der hl. Johannes einer Schwester mit Lernschwierigkeiten. In einem Traum lehrt er ihr die Sequenzen seines Evangeliums. An diesen Stellen lässt sich noch keine systematische, explizite Schreibstrategie ableiten, jedoch kann man durchaus von einer angedeuteten, impliziten Schreibstrategie sprechen.

Eine solche implizite Schreibstrategie könnte auch im gegenseitigen „Verrichten“ der Schwestern vorliegen. Dies wird nur in zwei Viten (41 und 44) thematisiert. Das Verrichten geschieht beide Male zu Unrecht. Die betreffenden Schwestern entpuppen sich als besonders begnadet, da sie beide Unioerlebnisse erfahren haben. Das Verrichten könnte zeigen, dass die Schwestern durchaus kritisch im Umgang miteinander waren und die Gnadenerlebnisse ihrer Mitschwestern hinterfragt haben. Durch die Gnadenerfahrungen dürften die Schwestern viel Zeit „privat“ d.h. abseits der Gemeinschaft verbracht haben. Dies dürfte das Misstrauen der anderen Schwestern geweckt haben. Durch die beiden Episoden in den Viten 41 und 44 wird dieses Verhalten jedoch legitimiert. Gnadenerfahrungen gehören wie das Gebet und das Ausüben der anderen klösterlichen Pflichten zu einem frommen Nonnenleben.

Die Gnadengeschehen enden unterschiedlich. Die Mehrheit schließt unvermittelt und abrupt. Oft wird eine direkte Rede verwendet, die noch Teil der Vision bzw. Audition ist. Daneben finden sich aber auch sehr häufig abschließende Kommentare. Diese beenden einfach das Geschehen, wie z.B.: „vnd do sah si sin nit me“ (V 8, Z 13/ V 13, Z 4/ V 20, Z 11/ V 40, Z 56f) sowie „vnd mit dem, do sah[en] si der gesiht nit me“ (V 40, Z 67f/ Z 79) oder „do si dis gehort, do kam si wider zû ir selber“ (V 29, Z 37). Des Weiteren schildern sie auch das unmittelbare „Ergebnis“ bzw. die Konsequenzen für das weitere Leben der Schwester. Es gibt kürzere und längere Aussagen. Ein paar Beispiele:

„Was fröd vnd süssikait vnd wirtschaft si do hatt, das ist vnsaglich“ (V 2, Z 8f) / „Vnd vff der selben stund do engieng ir die anfechtung gantzlich“ (V 11, Z 6f) / „Vnd von dirr gesicht, do kam si in als gross fröd vnd süssikeit, das es vnsaglich ist“ (V 23, Z 6f) / „Vnd in dirre gnad was si die acht tag“ (V 24, Z 20f) / „Da von gewan sie als gross süssikeit, das sie lang darnäch was, das si sunder gnäd hatt“ (V 33, Z 23f) / „Mit dem wort do was ein end aller ir betrübt, vnd was vntz ir tod, das si dem couent all zit begirlich dienet“ (V 33, Z 29ff) / „Vnd in disem lieht vnd in der gnad was si wol vierzehen tag wenn sie zû ir selber kam“ (V 41, Z 60f) / „Dar nach ward si gar siech vnd hatt strenges we von grossein siechtagen neisswie vil jar vntz an ir tod“ (V 53, Z 19ff).

Diese Schlusskommentare wirken oft formelhaft. Blickt man auf das Schwesternbuch im Ganzen, so lässt sich durchaus eine formelhafte Sprache feststellen. Eine Wendung, die sich durch das ganze Buch zieht, ist die typische Eingangsformel „ein swester, dú hiess“. Des Weiteren werden auch oft folgende Formulierungen verwendet: „in der gnade sîn“ bzw. „in die gnad kommen“ (V 24, Z 10/ V 27a, Z 7f) „an ir gebett sîn“ bzw. „an ir gebett gên“, „in grosser begird sîn (V 47, Z 1f/ V 36, Z 6) bzw. „gross begird haben“ (V 7, Z 3/ V 8, Z f/ V 29, Z 25) „in dirr andacht sîn“ (V 8/ V 39, Z 5f/ V 47) und „[do] ward ir ze erkennen geben“ (V 19, Z 8; Z 14/ V 34, Z 9/ V 40, Z 37f etc.).

C. Hoff hält die Verwendung von formelhafter Sprache (in einem erweiterten Sinn) als konstitutiv für die Schwesternbücher. Sie bedeuten ein Spezifikum dieser Textsorte und dienen zur Strukturierung der Texte, sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene. Die typische Eingangsformel einer Vita gehört hier dazu sowie Formulierungen, die ein Gnadenerlebnis einleiten und beenden. Hoff nennt z.B. „do sah si“ und „do sah si sin nit me“. Des Weiteren führt sie Wendungen an, die den Alltag des Klosterlebens beschreiben wie z.B. „an seinem gepete sîn“ und „vber tisch sitzen, kommen, liuten“. Darüber hinaus unterscheidet Hoff noch erzählinstanzbezogene Wendungen und komparative Phraseologismen. Diese formelhaften Wendungen variieren von Schwesternbuch zu Schwesternbuch. Leider sind die Funktion und die Bedeutung der Formelhaftigkeit für die Schwesternbücher noch nicht vollständig erforscht. Die Arbeit von C. Hoff wird in naher Zukunft hoffentlich Erkenntnisse liefern.¹⁵⁴

Wie gezeigt wurde, ist eine formelhafte Sprache auch für das St. Katharinentaler Schwesternbuch von Bedeutung. Formelhafte Wendungen werden auch häufig bei der Schilderung von Gnadenerlebnissen verwendet wie z.B. „in der gnade sîn“ und „in dirr andacht sîn“. Kann man also von einer Schreibstrategie sprechen?

Formelhafte Wendungen drücken eine gewisse Selbstverständlichkeit aus wie sie z.B. ritualisierte Handlungen besitzen. Sie funktionieren ähnlich wie Abkürzungen. Die Schwestern als „Insiderinnen“ wissen genau, was darunter zu verstehen ist. Sie passen meiner Meinung nach zum Stil des Schwesternbuches, wie er vor allem in der ersten Hälfte vorliegt: kurze und knappe Schilderungen der Geschehen. Sie geben etwas bekannt, enthalten aber auch Leerstellen. Sie eröffnen so einen gewissen Bedeutungsspielraum. Somit kann man in gewisser Weise von einer Schreibstrategie sprechen. Hierbei muss aber festgehalten werden, dass einige Visionen gedeutet werden d.h. ihre Bedeutung wird bei der Darstellung des Geschehens gleich „mitgeliefert“. Dies geschieht durch die Wendung „[do] ward ir ze erkennen geben“, z.B. in V

¹⁵⁴ Vgl. Hoff: Formelhafte Sprache in den südwestdeutschen Nonnenviten des 14. Jahrhunderts, S. 74ff.

41, Z 14-17/ V 40, Z 14-17/ V 34. Z 9f oder durch direkte Reden wie z.B. in V 29: „Vnd do in einer nacht ward, do was ir vor, wie neiswas zů ir keme vnd gab ir ein snür in ir hand, die was mit roter vnd grüner syden zemen geflohten. Do sprach si: »Was sol dis?« Do ward ir geentwürt: » Die rot sid betút die hohen gotheit, die grün betútet die menschheit únser herren. Das die rot vnd grünn sid zemen sind geflohten, das ist, das die zwv natur, götlich vnd menschlich natur, verainet ward in únser frowen. Da mit solt du dis zit vmb gan vnd solt die schnür flehten vnd entflehthen« (Z 13-20). Die Visionen sollen also nicht ungeklärt bleiben, um Missverständnisse zu vermeiden. Wenn man davon ausgeht, dass die primären Adressaten des Schwesternbuches die nachfolgenden Generationen des Konventes sind, dann liegt hier wahrscheinlich eine didaktische Absicht zugrunde.

Die Gnadengeschehen sind Ausdruck der Auserwähltheit des Konventes. Sie werden durch die gegenseitige Zeugenschaft in der Gemeinschaft verortet. Zugleich wird durch den Kontext (Gebet) und durch die gelegentliche Betonung der Innerlichkeit festgehalten, dass es sich um individuelle, innere Erfahrungen handelt. Hin und wieder geschehen die Gnadenerlebnisse aber auch in der Gemeinschaft. Dies ist von außen meistens nicht sichtbar, manchmal werden aber einige Mitschwestern zu Zeuginnen auserkoren. Die Schwestern erzählen sich auch ihre Erlebnisse. Die Schreibstrategien der gegenseitigen Zeugenschaft und die des geistlichen Kontextes (Gebet, Messe) bestimmen also eindeutig die Schilderung der Gnadengeschehen.

9 Konzept

Schwesternbücher sind an sich eine offene Textform, die auf Erweiterung und Fortsetzung durch spätere Generationen angelegt sind. Somit wurde lange Zeit die Frage nach einer Grundkonzeption nicht gestellt. Hinzu kommt, dass die verschiedenen Überlieferungsschichten einiger Bücher dies zusätzlich erschweren würden. J. Thali konnte jedoch für zwei Schwesternbücher ein solches Konzept feststellen. Beim Engeltaler Schwesternbuch dreht sich alles um das selige Sterben, während im Unterlindener Schwesternbuch die klösterlichen Tugenden das bestimmende Element sind.¹⁵⁵ Da R. Meyer aus der Überlieferungsgeschichte ein plausibles Grundcorpus für das St. Katharinentaler Schwesternbuch bestimmen konnte, ist auch hier die Voraussetzung für eine konzeptionelle Untersuchung gegeben. In Anlehnung an Thali stellt sich nun die Frage nach einer Grundkonzeption des St. Katharinentaler Schwesternbuches.

¹⁵⁵ Vgl. Thali: Beten-Schreiben-Lesen, S. 232f sowie S 288f.

Die bisherigen Analysen haben gezeigt, dass eigentlich kein bestimmendes Aufbauprinzip erkennbar ist. Die einzelnen Begebenheiten (vor allem in den kurzen Viten) wirken oftmals topisch und beliebig austauschbar, so als ob das Schwesternbuch ein Setzkasten wäre. Bei der Anordnung der Viten lassen sich aber hin und wieder Doppelungen erkennen. Diese Doppelungen können in einer Wiederholung eines Motives, eines Themas oder einer sprachlichen Wendung bestehen. Beispiele: V 7 und 8 handeln von einem Eucharistiewunder, V 38 und 39 weisen einen Johannesschwerpunkt auf, V 48 und 49 sind durch eine sprachliche Wendung miteinander verbunden: „Ein swester dú hiess sant Anne Hettin. Die hatt ze ainer zit vil lidens an dem hertzen“ (V 48, Z 1f). „Ein swester dú hiess sant Adelheid von Stein. Die hatt ze ainer zit grosses liden an dem hertzen“ (V 49, Z 1f). Diese Doppelungen sind aber so unspezifisch gehalten, dass sich davon kein bestimmtes Schema ableiten lässt. Auffällig ist jedoch, dass keine Vita inhaltlich oder sprachlich isoliert steht. Motive und sprachliche Formulierungen (formelhafte Wendungen) tauchen mindestens zweimal im Buch auf. Hinzu kommen die etlichen Schwesternerwähnungen. Diese sprachlichen und inhaltlichen Wiederkehrelemente verleihen dem Buch eine Art innere Kohärenz. Gibt es nun so etwas wie einen roten Faden?

D. Barow-Vassilevitch zieht als strukturelles Aufbauelement den Tugendkatalog heran. Dieser besteht aus Motiven, die gewisse klösterliche Tugenden umreißen. Diese Tugenden liegen in den einzelnen Schwesternbüchern in unterschiedlicher Gewichtung vor. Sie bilden den Grundstock und das jeweilige Konzept eines jeden Schwesternbuches. Es geht um die Heiligkeit einer idealen Schwester. Dieses Idealbild dient als Identifikationsfläche und didaktische Anleitung für die nachfolgenden Schwesterngenerationen. D. Barow-Vassilevitch spricht von der „Heiligkeit als literarisches Modell“.¹⁵⁶

Der Tugendkatalog eines Schwesternbuches setzt sich aus folgenden fünf Tugenden zusammen: Glaubensanfechtung, Gehorsam, Mitleid und Hilfsbereitschaft, Krankheit, Kontemplatio und unblutige Imitatio Christi. Für das Katharinentaler Schwesternbuch ergibt sich nun folgendes „Tugendprofil“, gewichtet nach der Häufigkeit des Auftretens: 1) Gehorsam 2) Kontemplatio und Unio 3) Mitleid 4) Krankheit 5) Anfechtung. Somit stellt sich der Gehorsam als absoluter thematischer Schwerpunkt des Schwesternbuches heraus. Diesen teilt sich das Katharinentaler Schwesternbuch mit den Schwesternbüchern aus Adelhausen, Engeltal und Töss.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Vgl. Barow-Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 180 sowie S. 215.

¹⁵⁷ Vgl. Barow-Vassilevitch: Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur, S. 183f.

Barow-Vassilevitch wendet dieses Tugendmodell schlüssig auf alle Schwesternbücher an. Es handelt sich dabei um ein legitimes und plausibles Konzept. Im Hinblick auf das St. Katharinentaler Schwesternbuch greift es m. E. aber ein wenig zu kurz. Es gibt ein Element, das in jeder Vita des Schwesternbuches enthalten ist, auch wenn es nicht explizit erwähnt wird, nämlich das der Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist etwas Besonderes. Sie besteht aus Schwestern, die ihr ganzes Leben Gott widmen. Wenn man so will, ist ihr ganzes Leben ein Gottesdienst. Diese Lebensausrichtung wird von Gott anerkannt und gewürdigt. Das zeigt sich in der Auserwähltheit der Gemeinschaft. Diese Auserwähltheit macht sich bemerkbar in den unzähligen Gnadenerlebnissen und in Krankheit und Leid. Als eine von Gott auserwählte Gemeinschaft verstehen sich die Schwestern und als eine solche wollen sie auch erinnert werden. Somit möchte ich das literarische Konzept der Heiligkeit von D. Barow-Vassilevitch um das der „heiligen Gemeinschaft“ erweitern.

Die letztgültige Offenbarung Gottes ist Jesus Christus. Er ist der Dreh- und Angelpunkt eines christlichen Lebens. Die klösterliche Gemeinschaft ist somit eine „Gemeinschaft in Christo“. Die Schwestern sind untereinander füreinander da. Sie tauschen sich gegenseitig aus, trösten sich und pflegen erkrankte Mitschwestern. Sie sorgen füreinander, so wie es Jesus in der Nächstenliebe vorgelebt hat. In Gebet und Kontemplation erfahren sie seine Nähe. In Krankheit und Leid folgen sie ihm nach. Gnadenerlebnisse zeigen ihnen an, dass sie auf dem richtigen Weg sind bzw. bringen sie wieder auf den richtigen Weg. Dabei werden problematische Aspekte des Zusammenlebens nicht verschwiegen (Klause versus Kloster, Liebe zu einem Mann, Vernachlässigung der Pflichten, das Zurücklassen der Familie, Neid bzw. Eifersucht). Am Ende dieses klösterlichen Weges steht dann das ewige Seelenheil. Die Schwestern werden also durch ihr Leben und Wirken zu einem Teil der himmlischen „communio sanctorum“. Ihre Gemeinschaft ist quasi ein Abbild davon. Ihr Maßstab und Haupt ist Jesus Christus. Maria als Gottesmutter ist ebenso ein wichtiger Bezugspunkt. Maria Magdalena und der hl. Johannes fungieren als Vorbilder. Auch andere Heilige wie Martin und Katharina werden durch ihr Auftreten Teil dieser Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der Schwestern ist somit eine „communio sanctorum“ und wird letztlich als solche im Himmel „verewigt“ werden. Das Schwesternbuch ist ein Zeugnis davon. Es hält die Auserwähltheit des Konventes für die Nachwelt fest und wird somit zum Erinnerungsmedium. Die primären Adressatinnen sind wohl die Schwestern der nachfolgenden Generationen. Sie nehmen durch das Zuhören bzw. Lesen Anteil an der Auserwähltheit ihrer Vorgängerinnen und sollen durch deren Vorbild motiviert und ermutigt werden.

10 Resümee

Das St. Katharinentaler Schwesternbuch entstand in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, also gut hundert Jahre nach der Klostergründung in Diessenhofen. Es ist in erster Linie ein Stück Frauenklosterliteratur. Die Nonnen schaffen sich hiermit ihr eigenes Erinnerungsmedium. Dies zeugt vom Selbstbewusstsein des Konventes. Dieser inszeniert sich dabei als eine von Gott auserwählte und ausgezeichnete Gemeinschaft, eine Art „*communio sanctorum*“. Das Haupt und das Herz dieser Gemeinschaft ist natürlich Jesus Christus. Des Weiteren gehören auch Maria, der hl. Johannes und andere Heilige dazu. Die Schwestern schaffen ein Idealbild, das aber auch problematische Aspekte des klösterlichen Zusammenlebens thematisiert. Dies soll vermutlich die nachfolgenden Generationen bestärken und motivieren.

Die Auserwähltheit der Gemeinschaft zeigt sich in den zahlreichen Gnadenerfahrungen sowie in Krankheit und Leid. Dabei wirken die Gnadenerlebnisse gelegentlich beliebig oder zu zahlreich. P. Dinzelbacher spricht von einer Art „*Erlebnismystik als Massenphänomen*“. ¹⁵⁸ Die Gnadenerfahrungen zeugen jedoch von der besonderen Frömmigkeit der Schwestern. Sie sind Ausdruck ihres religiösen Lebens und ihrer religiösen Vorstellungswelt. Dabei kann man durchaus von Mystik sprechen. Einflüsse von Meister Eckhart (Schöpfung als Ausfließen Gottes) und Heinrich Seuse (*Imitatio Christi*, Passionsfrömmigkeit) sind deutlich erkennbar. Meister Eckhart wird im Schwesternbuch sogar einmal als Gesprächspartner einer mystisch begnadeten Nonne genannt. Obwohl diese Erwähnung vorwiegend eine Legitimationsfunktion erfüllt, sind solche seelsorgerlichen Besuche nicht auszuschließen. Heinrich Seuse war ja nachweislich als Seelsorger in Töss tätig. Davon zeugt seine enge Freundschaft zu Elsbeth Stigel. Er besuchte im Zuge seiner Tätigkeit auch andere Frauenklöster seines Ordens, darunter auch St. Katharinental. ¹⁵⁹ Zudem dürfte er sich hier über längere Zeit aufgehalten haben. Während des päpstlichen Interdiktes gegen Ludwig den Bayern mussten die dominikanischen Mönche 1338/39 ihr Kloster in Konstanz verlassen. Acht Brüder gingen ins Exil nach Diessenhofen, der Rest wählte das Schottenstift vor den Toren der Stadt. Heinrich Seuse war vermutlich unter den acht Brüdern, die nach Katharinental gingen. ¹⁶⁰ Da die Zeit des Exils der dominikanischen Ordensbrüder sich teilweise mit der Entstehung des Schwesternbuches deckt, sieht Ch. Folini darin einen Zusammenhang. Die Brüder könnten die Schwestern zur

¹⁵⁸ Vgl. Dinzelbacher, Peter: Art. Deutsche Dominikanerinnen, in: Wörterbuch der Mystik, S. 105.

¹⁵⁹ Vgl. Haas: Kunst rechter Gelassenheit, S. 12.

¹⁶⁰ Vgl. Derschka, Harald: Konstanz zur Zeit des seligen Heinrich Seuse, in: Heinrich-Seuse-Jahrbuch 2 (2009), S. 7-31, hier: S. 24f; sowie Krone und Schleier, S. 415.

Niederschrift angeregt haben.¹⁶¹ Nichtsdestotrotz ist das Schwesternbuch ein Zeugnis der literarischen Tätigkeit und des literarischen Selbstverständnisses der Schwestern.

Die Gnadenerlebnisse kommen nicht einfach ex nihilo über die Schwestern. Sie sind in einen geistlichen und überwiegend innerlichen Kontext (Gebet, Messe, Bildandacht) eingebunden. Sie werden mehrheitlich vermittelt durch die Erzählinstanz in knappen Formulierungen geschildert. Die Bilderwelt des Klosters spiegelt ebenfalls die Frömmigkeit der Schwestern wider und korrespondiert mit den Gnadenerlebnissen. Im Vordergrund des klösterlichen Lebens stehen dabei die *Imitatio Christi* und der Dienst am Nächsten bzw. am Konvent. Die *Imitatio Christi* meint das geduldige Ertragen von eigenem Leid, aber auch das Mitfühlen und das Hineinversenken in die Passion Christi. Dieses Mitfühlen geschieht überwiegend geistig im Nachempfinden der Schmerzen Christi. Nur zwei Viten sprechen von selbst zugefügtem Leid mittels „Disziplin“.

Das Schwesternbuch weist keine klare Erzählstruktur auf. Die Mehrheit der Viten sind episodenhaft und kurz. Daneben finden sich jedoch noch ausführlichere Viten. Davon heben sich vier deutlich ab (Viten 28, 33, 40, 41). Der Befund lässt auf eine mögliche Redaktionsstufe schließen. Die Viten 1- 27f sind einfach und mehrheitlich episodenhaft gestaltet, mit Vita 28 beginnt dann ein zweiter Teil, der ausführliche Viten mit Kurzviten kombiniert. Obwohl das Schwesternbuch keine klare Struktur aufweist, lässt sich m. E. doch eine durchdachte Konzeption feststellen, nämlich die der begnadeten und auserwählten Gemeinschaft.

Die Schwestern setzen sich als eine begnadete Gemeinschaft in Szene. Dabei fungieren sie untereinander als Zeuginnen. In diesen Kreis fügt sich die Ich-Erzählerin mit ein, indem sie sich selbst als Mitschwester und Chronistin zu erkennen gibt. Die Zeugenschaft besteht vor allem darin, die Auserwähltheit der Mitschwester zu bestätigen. Dies geschieht mittels einer Gnadenerfahrung oder Beobachtung des „Gnadenzustandes“ der Mitschwester. Die Zeugenschaft der Schwestern besteht aber auch im gegenseitigen Erzählen und Anvertrauen der Gnadenerlebnisse. Dies führt - so lässt es uns die Ich-Erzählerin glauben - zur sorgfältigen Niederschrift des Schwesternbuches. Die Schwestern verstehen sich als eine von Gott begnadete Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu Christi. Als solche wollen sie auch erinnert werden.

¹⁶¹ Vgl. Folini, Christian: *Katharinenthal und Töss. Zwei mystische Zentren in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Zürich: Chronos 2007, S. 366ff.

11 Literaturverzeichnis

Primärquellen:

Das »ST. KATHARINENTALER SCHWESTERNBUCH«. Untersuchung. Edition. Kommentar, MEYER, Ruth (Hrsg.), Tübingen: Niemeyer 1995, in: Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Band 104.

DAS LEBEN DER SCHWESTERN ZU TÖß, beschrieben von Elsbeth Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabet von Ungarn, hrsg. von VETTER, Ferdinand, Berlin 1906.

DER NONNE VON ENGELTAL BÜCHLEIN VON DER GENADEN ÜBERLAST, hrsg. von SCHRÖDER, Karl, Tübingen 1871.

AUFZEICHNUNGEN ÜBER DAS MYSTISCHE LEBEN DER NONNEN VON KIRCHBERG BEI SULZ Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts, hrsg. von ROTH F.W.E. in: Alemannia 21,2 (1893).

MEISTER ECKHART: Werke I, hrsg. von Niklaus LARGIER, in: Bibliothek des Mittelalters 20, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993.

MEISTER ECKHART: Werke II, hrsg. von Niklaus LARGIER, in: Bibliothek des Mittelalters 21, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993.

SEUSE, HEINRICH: Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, hrsg. von Karl BIHLMEYER, Stuttgart: Kohlhammer 1907, Reprint.

DIE PREDIGTEN TAULERS. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hrsg. von Ferdinand VETTER, in: Deutsche Texte des Mittelalters 11, Berlin 1910, Reprint Dublin/Zürich 1968.

DIE ST. GEORGENER PREDIGTEN, hrsg. von SCHIEWER, Regina / SEIDEL, Kurt Otto, in: Deutsche Texte des Mittelalters 90, Berlin: Akademie Verlag 2010.

LUTHERBIBEL, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985.

Sekundärliteratur:

ACKLIN-ZIMMERMANN, Beatrice: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1993.

ANGENENDT, Arnold: »Der Leib ist klar, klar wie Kristall«, in: SCHREINER, Klaus (Hrsg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München: Fink 2002, S. 387-398.

Art. Augustin/Augustinismus I, in: TRE³ 4 (1979).

Art. Herz, in: KIRSCHBAUM, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 2, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970, Sp. 248-250.

Art. Rose in: URECH, Eduard: Lexikon der christlichen Symbole, Konstanz 1992, S. 208.

BAROW - VASSILEVITCH, Daria: Ich schwime in der gotheit als ein adeler in dem lufft! Heiligkeitsmuster in der Vitenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts, Göppingen: Kümmerle 2005.

BRANDT, Gisela: Textsorten und Erzählstrukturen in Christine Ebners „Büchlein von der Genaden Überlast“, in: HABERMANN, Mechthild (Hrsg.): Textsortentypologien und Textallianzen des 13. und 14. Jahrhunderts, Berliner Sprachwissenschaftliche Studien Bd. 22, Berlin: Weidler 2011.

BÜRKLE, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen und Basel: Francke 1999.

CLASSEN, Albrecht: Spätmittelalterliche Frauenklöster im deutschsprachigen Raum als Zentren der Literaturproduktion, Kulturvermittlung und Lehre, in: HAUBRICHS, Wolfgang / OSTER, Patricia (Hrsg.): Zwischen Herrschaft und Kunst. Fürstliche und adlige Frauen im Zeitalter

Elisabeths von Nassau-Saarbrücken (14.-16. JH.), Saarbrücken: Komm. für Saarländische Geschichte und Volksforschung 2013.

DERSCHKA, Harald: Konstanz zur Zeit des seligen Heinrich Seuse, in: Heinrich-Seuse-Jahrbuch 2 (2009), S. 7-31.

DINZELBACHER, Peter: Art. Deutsche Dominikanerinnen, in: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart: Kröner 1989, S. 105.

FOLINI, Christian: Katharinenthal und Töss. Zwei mystische Zentren in sozialgeschichtlicher Perspektive, Zürich: Chronos 2007.

FRÖSCHLE, Margot: Art. Eckhart Meister, in: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart: Kröner 1989, S. 126-129.

HAAS, Alois Maria: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, Bern/ Berlin u.a.: Lang 1996.

HAAS, Alois Maria: Traum und Traumvision in der deutschen Mystik, in: Ders.: Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M.: Insel Verlag 1989, S. 109-126.

HAMBURGER, Jeffrey F.: Am Anfang war das Bild: Kunst und Frauenspiritualität im Spätmittelalter, in: EISERMANN, Falk et al. (Hrsg.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, Leiden/Boston: Brill 2004, S. 1-44.

HAMBURGER, Jeffrey F./SUCKALE, Robert: Zwischen Diesseits und Jenseits - die Kunst der geistlichen Frauen im Mittelalter, in: KRONE UND SCHLEIER. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrländmuseum Essen, München 2005, S. 21-39.

HOFF, Carina: *Sie sagent vns guode wort*. Formelhafte Sprache in den südwestdeutschen Nonnenviten des 14. Jahrhunderts, in: Aspekte der historischen Phraseologie und Phraseographie, Band 46, Heidelberg: Winter 2012, S. 67-82.

KELLER, Hildegard Elisabeth: Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis, in: HAUG, Walter / SCHNEIDER-LASTIN: Mystik im abendländischen

Zusammenhang, Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 195-221.

KRONE UND SCHLEIER. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.

KREUZER, Johann: Der Gottesbegriff und die *fruitio dei*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hrsg.): Augustin Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

LAAG, Heinrich/JÁSZAI, Geza: Art. Kreuztragung Jesu, in: Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 2, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970, Sp. 649-653.

LANGE, Dietz: Art. Genuß, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 686-688.

LEPPIN, Volker: Art. Traum/Traumdeutung. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 8 (2005), Sp 570f.

LEWIS, Gertrud Jaron: *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Women*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1996.

PETERS, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer 1988.

PETERS, Ursula: *Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*, in: BRINKER-GABLER, Gisela (Hrsg.): *Deutsche Literatur von Frauen*, Bd. 1, München: Beck 1988, S. 88-109.

PETERS, Ursula: *Frauenliteratur im Mittelalter? Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung*, in: BÜRKLE, Susanne et al. (Hrsg.): *Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Aufsätze 1973-2000*, Tübingen und Basel: Francke 2004, S. 107-130.

RINGLER, Siegfried: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München: Artemis 1980 (MTU 72).

ROCHUS, Leonhardt: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

RUH, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1, München: Beck 1990.

SCHIEWER, Hans-Jochen: *Uslesen*. Das Weiterwirken mystischen Gedankenguts im Kontext dominikanischer Frauengemeinschaften, in: HAUG, Walter / SCHNEIDER-LASTIN: *Mystik im abendländischen Zusammenhang, Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 581-602.

SCHIEWER, Hans-Jochen: Literarisches Leben in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts: Das Modell St. Katharinental bei Diessenhofen, in: EISERMANN, Falk et al. (Hrsg.): *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter*, Leiden/Boston: Brill 2004, S. 285-309.

SCHIEWER, Hans-Jochen: Möglichkeiten und Grenzen schreibender Ordensfrauen im Spätmittelalter, in: HELBLING, Barbara et al. (Hrsg.): *Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich*, Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2002, S. 179-188.

SCHIEWER Regina: *Vos amici Dei estis*. Die „Gottesfreunde“ des 14. Jahrhunderts bei Seuse, Tauler und in den Engelberger Predigten: religiöse Elite, Verein oder Literaturzirkel, in: *Oxford German Studies*, Vol. 36, 2 (2007), S. 227-246.

STURLESE, Loris: Meister Eckhart und die cura monialium. Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos, in: *Meister Eckhart Jahrbuch 2* (2008), S. 1-16.

SCHWEICHER, Curt: Art. Geißelung Christi, in: KIRSCHBAUM, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie Band 2*, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1970, Sp. 127-130.

SPOERRI, Bettina: Schrift des Herzens. Zum vierten Kapitel der Vita Heinrich Seuses, in: BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia/LARGIER, Niklaus (Hrsg.): *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit; Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*, Bern, Berlin u.a.: Lang, 1999, S. 299-315.

THALI, Johanna: *Beten-Schreiben-Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal*, Tübingen und Basel: Francke 2003.

THALI, Johanna: Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden. Zu den Leidthemen des »Oetenbacher Schwesternbuchs«, in: HELBLING, Barbara et al. (Hrsg.): Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich, Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2002, S. 199-213.

VON BROCKHUSEN, Gerda: Art. Herzensschau, in: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart: Kröner 1989, S. 227.

WEBER, Ulrike: Art. Schiff, in: KIRSCHBAUM, Engelbert (Hrsg.): Lexikon der christlichen Ikonographie Band 4, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1972, Sp. 61-67.

ZIERHUT-BÖSCH, Brigitte: Ikonografie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik, Freiburg/Berlin/Wien: Rombach 2008.

Internetquellen:

<http://woerterbuchnetz.de/Lexer>, Eintrag *ganeist*.

<http://woerterbuchnetz.de/Lexer>, Eintrag *niezen*.

<http://woerterbuchnetz.de/Lexer>, Eintrag *verrihten*.

Grimms Wörterbuch, <http://woerterbuchnetz.de/DWB>, Eintrag *NIESZEN*.

Grimms Wörterbuch, <http://woerterbuchnetz.de/DWB>, Eintrag *TROPFEN*.

Grimms Wörterbuch, <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>, Eintrag *WELLE*.

<http://www.ekd.de/reformationstag/wissenswertes/lutherrose.html>, Stand: 21. 01. 2017.

12 Anhang

Zusammenfassung / Abstract

Vorliegende Arbeit befasst sich mit dem St. Katharinentaler Schwesternbuch. Es ist eines von neun Schwesternbüchern, die im 14. Jahrhundert im süddeutschen Raum entstanden sind. Die Schwesternbücher bedeuten eine literarische Besonderheit. Es handelt sich hierbei um „Frauenklosterliteratur“. Frauenkonvente schaffen sich vermutlich in Eigenregie ein eigenes Erinnerungsmedium d.h. sie setzen sich aktiv gegen das Vergessen ein. Sie kombinieren Merkmale und Formen aus unterschiedlichen Gattungen (Hagiographie, Historiographie, Mystik) und schaffen dadurch ein eigenes Genre. Das Hauptaugenmerk vorliegender Arbeit liegt auf der literaturwissenschaftlichen Analyse des Schwesternbuches. Anhand von Einzelanalysen ausgewählter Viten mittels close reading werden Struktur, Motive und Themen, Sprache, mögliche Schreibstrategien etc untersucht. Als bestimmendes Grundkonzept des Buches stellte sich dabei die „communio sanctorum“ heraus, die sich in der Auserwähltheit des Konventes manifestiert. Diese Auserwähltheit zeigt sich in den Gnadenerlebnissen und in Krankheit/Leid der Schwestern.

This diploma thesis deals with the St. Catherine's sister book, also known as the sister book of Diessenhofen. It is one of nine sister books composed in Southern Germany and Switzerland in the first half of the 14th century. The nine monasteries in question belonged to the Dominican order. These sister books mean a singularity in the late mediaeval literature. Nuns create a new genre by writing their own memory book. Therefore they combine elements of historiography, hagiography and mysticism. Through this book they are fighting actively against being forgotten. This diploma thesis concentrates on the literary analysis of the St. Catherine's sister book by using the method of close reading. It analyses the narrative structure, main topics and themes, language and strategies of writing. The women's sacred community with Jesus in their midst is the heart and centre of the book. The nuns understand their community as chosen by God. Visions, auditions, suffering and pain are seen as God-given graces. The sisters community is therefore a *communio sanctorum* and as this it shall be remembered.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Simone Madeleine LASSNIG

Geburtsdaten: 1983 in Kitzbühel (Tirol)

Ausbildung:

06/2001 Matura mit Auszeichnung am BG Porcia Spittal an der Drau (Kärnten)

10/2001 – 10/2010 Studium der evangelischen Fachtheologie in Wien und Tübingen, Abschluss mit Auszeichnung

seit 10/2008 Lehramtsstudium UF Evangelische Religion und UF Deutsch

Bisherige berufliche Erfahrung:

10/2006-02/2007 Studienassistentin am Institut für Kirchengeschichte, christliche Archäologie und kirchliche Kunst an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

10/2009-02/2010 Studienassistentin am Institut für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

seit 09/2010 Lehrtätigkeit an AHS und BHS in Niederösterreich