universität wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Inszenierung des Sterbens: Tod und Auferstehung im *Engelthaler Schwesternbuch* und die Rolle von Heiligenerscheinungen im Text der Christine Ebnerin.“

verfasst von / submitted by

Monika Figlhuber, BA

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 190 333 299
Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student record sheet:	Lehramtstudium UF Deutsch UF Psychologie und Philosophie
Betreut von / Supervisor:	Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 1
2. Die Methode: eine hermeneutische Textanalyse 5
3. Deutschsprachige Frauenmystik im Mittelalter 7
   3.1. Die erhaltenen Nonnenviten 8
   3.2. Intention und Funktion von Schwesternbüchern 9
4. Zu Geschichte und Überlieferung des Engelthaler Schwesternbuchs 13
   4.1. Die Dominikanerinnen und das Kloster Engelthal in Nürnberg 13
   4.2. Die drei Handschriften N, W, und Wo 15
   4.3. Christine als Verfasserin des Engelthaler Schwesternbuches? 16
   4.4. Christine Ebner – ein Einblick zu Person und Werk 21
5. Das Engelthaler Schwesternbuch – zu Forschung, Struktur und Inhalt 22
   5.1. Ein kleiner Einblick in die bisherige Forschung 22
   5.2. Zu Inhalt und Struktur des ES 25
   5.3. Zu den Personen im Text 30
   5.4. Die Personen im Engelthaler Schwesternbuch 33
6. Die Inszenierung des Sterbens im Engelthaler Schwesternbuch 37
   6.1. Mystische Gnadenereignisse rund um den Tod 38
   6.2. Ereignisse vor dem Tod und im Sterben 40
      6.2.1. Gott 44
      6.2.2 Die Dreifaltigkeit 53
      6.2.3 Maria und Jesus 56
      6.2.4 Weitere Heilige 61
      6.2.5 Andere wundersame Ereignisse vor dem Tod 66
   6.3 Ereignisse nach dem Tod 71
7. Resümee 75
8. Literaturverzeichnis 79
   8.1 Primärliteratur 79
   8.2 Sekundärliteratur 79
   8.3 Internetquellen 82
   8.4 Abbildungsverzeichnis 82
9. Abstract 83

Vorwort

Als ich mir Ende des Jahres 2016 die Frage stellte, womit sich meine letzte große Arbeit an der Universität befassen sollte, fiel mein Augenmerk relativ rasch auf das Thema Mystik. Nachdem Professor Keller mir bestätigt hatte, dass er die Betreuung meiner Arbeit übernehmen werde, war auch er es, der den Anstoß gab, mich mit *Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Uberlast* zu beschäftigen, welches Christine EBNER zugeschrieben wird und auch als *Engelthaler Schwesternbuch*[1] bekannt ist.

Dieses Werk und seine Verfasserin waren in den letzten Jahren vor allem in den Blickpunkt soziolinguistischer Studien geraten, aber auch die Literaturwissenschaft hat sich mit ihm und den übrigen Werken Christines auseinandergesetzt.

Obwohl es viele Jahre gedauert hat, bis auch Christines Werk in der (vor allem männlich dominierten, älteren) Forschung anerkannt wurde, ist sie zu einer, vor allem von Frauen, vielbeforschten und vieldiskutierten Person der mittelalterlichen Literatur geworden.[2]

Zeitnahe persönliche Erfahrungen mit dem Tod waren es nun, die mich dazu veranlassten, den Fokus dieser Arbeit auf die Gnadenereignisse rund um das Ableben zu legen.

Bevor wir uns nun in die Welt der Engelthaler Brüder und Schwestern begeben, möchte ich an dieser Stelle noch kurz Zeit finden, um mich bei all jenen zu bedanken, die mich im Rahmen dieser Diplomarbeit begleitet und unterstützt haben.

---

[1] Im Folgenden wird dieses auch mit *ES* abgekürzt werden.

[2] Siehe dazu eine Auswahl der neueren, vor allem textlinguistischen Studien und wissenschaftlichen Beiträge zu Christine EBNER und ihrem Werk: BRANDT, Gisela: Christine Ebner und andere Ordensfrauen im hagiographisch-historiographischen Diskurs des 14. Jahrhunderts. Stuttgart: Akademischer Verlag 2013 Bd 1 &2 (Soziolinguistische Studien zur Geschichte des Neuhochdeutschen Nr. 458), BRANDT, Gisela: Textsorten und Erzählstrukturen in Christine Ebners „Büchlein von der Genaden Uberlast". In: HABERMANN, Mechthild: (Hg.): Textsortentypologien und Textallianzen des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin: Weidler Buchverlag 2011: S. 73–96 (Berliner Sprachwissenschaftliche Studien 22), THALI, Johanna: Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal. Tübingen: Basel 2003; BÜRKLE, Susanne: Literatur im Kloster. *Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts.* Tübingen u.a.: Francke Verlag 1999. RINGLER, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. München: Artemis Verlag 1980. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72).

Zu aller erst möchte ich Assoz. Prof. Dr. Johannes Keller für die Betreuung meiner Arbeit danken, bei der er mich mit seinen aufmunternden Kommentaren stets ermutigt hat und dadurch meinen Schreibprozess auch kontinuierlich vorangetrieben hat.

Darüber hinaus ein Dankeschön an Mag. Maximilian Alexander Trofaier, MA, Stiftsarchivar der Klosterbibliothek des Schottenstift Wien, für seine Hilfe beim Arbeiten mit der Originalhandschrift und beim Erstellen der Fotokopien. Es war eine äußerst aufregende und besondere Erfahrung mit einem so alten Schriftstück arbeiten zu dürfen.

Herzlicher Dank gebührt auch Mag. René Bachmayer, B.A. für seine konstruktive Kritik, lehrreichen Anregungen und speziell für das Korrekturlesen dieser Arbeit.

Ich danke meinen Eltern, Christine und Michael, meinem Bruder Florian Figlhuber und der gesamten Familie Bartosch bzw. Bartosch-Hautzinger, dass sie mich besonders während meiner doch etwas längeren Studienzeit beständig unterstützt und bekräftigt haben.

Besonderer Dank gebührt meiner Großmutter, Adelheid Breier, die in jeder Lebenslage ein offenes Ohr für meine Sorgen hat und mich mit ihrer Ruhe und Zuversicht immer wieder auf den Boden zurückholt, wenn ich es selbst nicht mehr kann. Ihr sei diese Arbeit gewidmet.

Zu guter Letzt noch ein unendlich großes Dankeschön, meinem besten Freund und meiner großen Liebe, Mag. Daniel Bartosch, sowohl für seinen mentalen und emotionalen Beistand, insbesondere beim Schreiben dieser Arbeit, als auch für seine Kraft und seinen unbändigen Glauben an mich.

1. Einleitung

Niemant ist kumen zu grozzer heilikeit von sein selbez frümikeit: er hat sie alle dar gezogen von siner frien willekür. Er ist gewaltig noch dar zu, daz er sinen freunden gutlich tu, wanne er derkent allein alle dink: da von tut er einem gutlich und dem andern nicht. Daz mugen under menschelichen sinne nicht begreifen, wollen wir an werren sein.[3]

Diese sechs Zeilen aus dem Prolog des *Engelthaler Schwesternbuches* bringen genau das auf den Punkt, was darin auf vielen, weiteren Seiten umfassend beschrieben wird: die wundersamen Gnadenerfahrungen Gottes, die den Menschen (insbesondere Frauen) dort im Ableben zuteilwerden, wie beispielsweise Heiligenerscheinungen, Wiederauferstehung, oder auch die Prophezeiung der Zukunft, passieren nur, weil Gott selbst es so wollte und sie geschehen ließ. Egal, wie sehr sie sich auch anzustrengen versuchen, um die Gnade Gottes erfahren zu dürfen: Wie obiges Zitat bereits zusammenfassend schreibt, liegt die Entscheidung, ob Gnade verdient wird, oder nicht, allein bei Gott selbst. Es obliegt einzig und allein seiner freien Willkür, denn die Wege des Herren sind unergründlich.

Diese Begründung mag für Menschen des 21. Jahrhunderts nun äußerst unbefriedigend wirken: Warum sollte jemand freiwillig großes, körperliches Leid auf sich nehmen, wenn dies gar kein Garant für wenigstens ein heiliges Sterben bzw. friedvolles Leben nach dem Tod ist? Doch für mittelalterliche Mystiker und auch Mystikerinnen war dieses Leid essentiell, um mit Gott in Verbindung zu treten. Das Mittelalter: Eine Zeit, die von dogmatischen Streitigkeiten, unfassbarem Schwermut und einer neuaufkommenden, religiösen Frömmigkeit beherrscht war und wo Mystikerinnen und Mystiker ein tiefes Bedürfnis danach aufwiesen, die Gnade Gottes oder das Transzendente zu erfahren, mit dem Ziel der *unio mystica*, der Vereinigung „mit dem absoluten Seinsgrund [d.h. mit Gott]“.[4]

---

[3] SCHRÖDER, Karl: Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Uberlast. Tübingen: H. Laupp 1871, S. 1,5–10.
[4] BRUNNER, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit im Überblick. Ditzingen: Reclam 2013, S. 290.

Eben für diese Menschen war die Erfahrung dieses Leids essentiell, war sie doch die einzige Möglichkeit, um überhaupt zur *unio mystica* gelangen zu können.[5]

Die vorliegende Diplomarbeit hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, ein Werk dieser Zeit näher zu beforschen, welches sich mit eben diesen Themen beschäftigt: das *Engelthaler Schwesternbuch*. Dabei werden insbesondere die darin vorkommenden Heiligenerscheinungen, die rund um das Sterben der dort erwähnten Personen geschehen, analysiert und es wird herauszufinden versucht, welche Aufgabe diese dort haben.

Vor allem die Funktion des christlichen Gottes wird dabei genau untersucht, aber auch die übrigen Heiligen, die im *ES* im Zuge von Erscheinungen und Visionen Erwähnung finden, werden detailliert betrachtet und es wird versucht zu klären, welche Funktion diese beim Sterben im Kloster Engelthal ausüben.

Außerdem werden auch andere Gnadenerfahrungen, die rund um das Ableben im Text passieren, wie zum Beispiel wundersame Lichtphänomene, Musik und Gesang, oder die Wiederauferstehung, analysiert. Der Fokus wird dabei auf Ereignissen vor dem Tod bzw. während des Sterbens gelegt, wobei die Erscheinung Gottes eine besondere Stellung einnimmt.

Insgesamt soll sich diese Arbeit mit folgenden Fragen beschäftigen: Wie werden Tod bzw. Sterben im Schwesternbuch inszeniert? Was passiert den Schwestern – oder auch Brüdern (?) – unmittelbar vor ihrem Tod bzw. während des Sterbens, aber auch nach ihrem Ableben? Ist dabei eine Funktion der Heiligen erkennbar und wenn ja: welche? Welche Aufgabe wird Gott selbst zuteil und wie wird er im Werk dargestellt?

Dabei wird zur Analyse die Ausgabe des Werkes von Karl SCHRÖDER als Textgrundlage herangezogen, welche auf der Handschrift N beruht. Da eine Handschrift, der drei bis heute erhalten gebliebenen, in Wien zu finden ist, war es für diese Arbeit unerlässlich – vor allem zur Klärung der Autorfrage – auch einen Blick in den Originaltext zu werfen, weshalb die Handschrift W vor Ort im Stiftsarchiv des Schottenstift Wien untersucht wurde.

---

[5] Vgl. STÖRMER-CAYSA, Uta: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart: Reclam Verlag 2004, S. 153 ff.

Das Interesse an Frauenmystik und insbesondere den Schwesternbüchern ist nun nicht neu, dennoch sind diese bis heute noch nicht annähernd so ausgiebig beforscht worden, wie die literarischen Beiträge der Männer dieser Zeit und wurden lange als unwissenschaftliches Stiefkind der Mystik betrachtet.

Ende der 1990er Jahre war es Susanne BÜRKLE, die feststellte, dass sich die mediävistische Literaturwissenschaft nun allmählich wieder mehr mit frauenmystischer Literatur, vor allem den ins 14. Jahrhundert datierten Texten der Dominikanerinnen und ihren Vitensammlungen beschäftigt.[6] Seitdem sind zahlreiche Studien erschienen, wodurch sich ihre Feststellung auch heute, mehr als 20 Jahre später, immer noch bestätigt sieht.

Das Interesse an mystischen Texten, die sich mit Glauben, Hoffnung und dem unbändigen Vertrauen in Gott befassen, ist auch heute noch ungebrochen und seit Siegfried RINGLER werden auch die Schwesternviten als literarisch strukturierte Texte aufgefasst.[7]

Nun möchte auch diese Arbeit einen weiteren wissenschaftlichen Beitrag zur Erforschung dieses Themas liefern.

[6] Vgl. BÜRKLE, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. Tübingen und Basel: Francke Verlag 1999, S. 1.
[7] Vgl. RINGLER, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Zürich/München: Artemis Verlag 1980, S. 13–15.

2. Die Methode: eine hermeneutische Textanalyse

Der Hauptteil dieser Arbeit soll sich mit den Textstellen des *Engelthaler Schwesternbuches* beschäftigen, welche Ereignisse behandeln, die rund um das Sterben geschehen. Hierbei wird direkt am Text gearbeitet und nach der Bedeutung bestimmter Motive gesucht. Vor allem die Inszenierung des Sterbens und die Funktion von Heiligenerscheinungen im Text sollen betrachtet werden und deren Bedeutung analysiert und interpretiert werden. Bedeutung wird hierbei wie folgt gesucht:

> Über die Bedeutung […] nachzudenken, heißt also mit Oppositionen oder Gegensätzen zu operieren, sie inhaltlich zu füllen und aus ihnen Schlussfolgerungen zu ziehen.[8]

Im Sinne CULLERS werden die Textstellen untersucht, die Ereignisse rund um das Sterben beschreiben und welche Funktion diese im Text haben. Gleich vorweg soll gesagt sein, dass es dazu nicht reicht, sich lediglich über die Autorintention Gedanken zu machen und sich zu fragen, warum und zu welchem Zweck ein Werk in dessen Sinn verfasst wurde, sondern, dass es darum geht, was

> von ihm [dem Autor M.F.] erfolgreich im Werk niedergelegt worden sei […]. Die Bedeutung eines Werks ist nicht, was der Autor zu irgendeinem gegebenen Zeitpunkt im Sinn hatte, noch ist sie eine bloße Eigenschaft des Texts oder der Erfahrungswert des Lesers. Der Bedeutung entkommt man nicht, und zwar weil sie nichts Einfaches ist bzw. nichts, was einfach zu bestimmen wäre. Sie ist nämlich zugleich Subjekterfahrung und Texteigenschaft. Sie ist sowohl das, was wir verstehen, als auch das, was wir im Text zu verstehen versuchen.[9]

Die Frage nach der Bedeutung eines Textes führt über so viele Wege, dass lediglich „das Orakel (den Autor)“[10] zu befragen, eine insuffiziente Abkürzung wäre. Dass dies bei der Analyse eines Werkes aus dem 14. Jahrhundert ohnehin reine Spekulation wäre, muss eigentlich nicht erwähnt werden. Doch egal aus welcher Epoche ein Text stammt, bei einer Textinterpretation spielt es immer eine Rolle, wer den Text wann liest und auch welche Vorerfahrung dabei gegeben ist.

---

[8] CULLER, Jonathan: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam 2002, S. 83.
[9] Ebd., S. 97–98.
[10] Ebd., S. 97.

Dies macht es nun notwendig, auch kurz etwas zur *Hermeneutik* zu schreiben.

Das Wort *Hermeneutik* wird auf das griechische Verb *hermeneuein* zurückgeführt, welches (unter anderem) mit *aussagen, erklären* oder *auslegen* übersetzt wird und auf drei Ebenen interpretiert werden kann: erstens als *„Vollzug des Verstehens* von sprachlichen Äußerungen und anderen sinntragenden Strukturen", das heißt im Sinne einer praktischen Umsetzung, als das Verstehen von Aussagen. Zweitens auf der Ebene einer Norm, die als „Regelwerk" zur Interpretation eines Werkes herangezogen wird (z.B. zur „richtigen" Auslegung der Bibel). Drittens und letztens kann sie als literarische Hermeneutik auf der Textebene gesehen werden, die Hermeneutik als eine „*Theorie* des Textverstehens und der Interpretation" auffasst.[11]

Diese Arbeit versucht in diesem Sinne nun den Text des *ES* dahingehend zu verstehen, indem sie das Christine EBNER zugeschriebene Büchlein als literarisches Kunstwerk ansieht, dessen Bedeutung es sowohl unter Berücksichtigung des damaligen, zeitgeschichtlichen Hintergrunds, als auch unter Gewahrsein der gegenwärtigen, literaturgeschichtlichen, soziologischen und psychologischen Erkenntnisse, zu interpretieren gilt.

Bevor nun auf die Textstellen des *Engelthaler Schwesternbuches* eingegangen wird, ist es nötig, ein Kapitel dieser Arbeit der Geschichte und dem Hintergrund der Entstehung solcher Schwesternbücher zu widmen. Dazu folgt nun ein kurzer Einblick in die deutschsprachige Frauenmystik des Mittelalters.

[11] Vgl. VOGT, Jochen: Einladung zur Literaturwissenschaft. 6. Auflage. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2008, S. 54–56.

3. Deutschsprachige Frauenmystik im Mittelalter

Für die deutschsprachige Mystik war es vor allem die, seit dem 12. Jahrhundert auftretende, Frauenbewegung, die einen entscheidenden literarischen Beitrag leistete.[12] Dabei waren es sogenannte „Beginen", die diese Bewegung prägten: dies waren Frauen, die alleine oder in einer Gemeinschaft lebten und sich dort an Regeln des religiösen Lebens hielten, als seien sie Nonnen.[13] Sie gehörten jedoch keinem Orden an, waren also durch kein Gelübde gebunden, konnten von Stadt zu Stadt reisen und mussten nicht, wie die Frauen in Nonnenklöstern, an einem Ort bleiben, was leicht erkennbar macht, dass diese Damen den Klöstern ein Dorn im Auge waren, und versucht wurde, sie in die Konvente zu inkludieren.[14] So wurden insbesondere die Dominikaner von den Päpsten beauftragt, diese Frauen seelsorgerlich zu betreuen.[15] Da im Mittelalter das Kundtun einer Offenbarung für Frauen die einzige Möglichkeit war, ihren theologischen Beitrag zu leisten – alles andere war ihnen verboten – entstanden nach und nach immer mehr solcher mystischer Texte.[16]

Dabei ist es *Das fließende Licht der Gottheit* von Mechthild VON MAGDEBURG, entstanden zur Mitte des 13. Jahrhunderts, das am Anfang der deutschsprachigen Frauenmystik steht und als Grundstein für alle weiteren Niederschriften von Gnadenerlebnissen angesehen wird.[17] Infolge dessen wurde die deutsche, mystische Literatur vom Dominikanerorden bestimmt, wobei es insbesondere Schriften von Dominikaner*innen* waren, welche Nonnenbücher Gnadenviten und Offenbarungsliteratur verfassten.[18] Siegfried RINGLER war es, der in seiner Studie den Begriff „Nonnenviten" für diese Literatur prägte, der in der Forschung fortan als Überbegriff für „Schwesternbücher" oder auch „Convent Cronicles" verwendet wird. Bei Nonnenviten handelt es sich demnach um „scheinbar chronikartige Zusammenstellung[en] einer Vielzahl von Kurzviten verstorbener Schwestern

[12] Vgl. BRUNNER (2013), S. 291.
[13] Vgl. STÖRMER-CAYSA (2004), S. 39.
[14] Ebd., S. 39.
[15] Vgl. BRUNNER (2013), S. 292.
[16] STÖRMER-CAYSA (2004), S. 40.
[17] Vgl. BRUNNER (2013), S. 292–293.
[18] BÜRKLE (1999), S. 9.

eines bestimmten Klosters, herausgegeben von Angehörigen der nachfolgenden Schwesterngeneration“[19]. Bis zum heutigen Tag sind lediglich neun Schwesternbücher der Nachwelt erhalten geblieben.

3.1. **Die erhaltenen Nonnenviten**

Folgende Nonnenviten sind bekannt:

1. Schwesternbücher von Adelhausen bei Freiburg i.Br. (Ad)
2. Katharinental bei Diessenhofen (Kat)
3. **Engelthal bei Nürnberg** (GU – *von der genaden uberlast)*[20]
4. Kirchberg zwischen Sulz und Haigerloch (KiS und KiH)
5. Oetenbach bei Zürich (Oet)
6. Töß bei Winterthur (Töß)
7. Unterlinden in Kolmar (UI)
8. Weiler bei Eßlingen (Wei)
9. Schwesternbuch eines Ulm zugehörigen Dominikanerinnenklosters (KiS)[21]

Daneben gibt es noch so genannte „einzelpersönliche Viten“, wie beispielsweise die „Offenbarungen“ von Adelheid LANGMANN, Margaretha EBNER und Christine EBNER, aber auch Mechthilds VON MAGDEBURG „Das fließende Licht der Gottheit“ oder die „Vita“ von Heinrich SEUSE werden zu dieser Kategorie gezählt.[22]

Doch was veranlasste diese Frauen dazu, ihre Gnadenerlebnisse und die ihrer Mitschwestern aufzuzeichnen? Die Frage nach Intention und Funktion von Schwesternbüchern tut sich auf.

---

[19] RINGLER (1980), S. 4.
[20] In dieser Arbeit wird es *Engelthaler Schwesternbuch* genannt und mit *ES* abgekürzt.
[21] RINGLER (1980), S. 4.
[22] Vgl. ebd., S. 4–5.

3.2. **Intention und Funktion von Schwesternbüchern**

Eine der ersten Fragen, die sich stellt, wenn es um die Bedeutung und Wirkung eines Textes geht, ist die Frage nach der Intention: Warum wurden Schwesternbücher verfasst? Wie bereits einleitend zur Methode dieser Arbeit zu lesen war, kann es dabei nicht nur auf die Intention von Autorin oder Autor ankommen, vor allem deshalb nicht, weil bei Literatur des Mittelalters und insbesondere bei Schwesternbüchern, die Verfasserfrage nicht hundertprozentig geklärt werden kann. Bei der Frage nach der Intention eines Textes muss diese immer mitsamt dem Kontext betrachtet werden: von wem diese Frage gestellt wird und wer auf sie antwortet. Heute, mehr als 600 Jahre nachdem diese Werke verfasst wurden, können aufgrund der Überlieferungen dennoch nur spekulative Annahmen getätigt werden.

Dabei gibt es zwei gegenteilige Ansichten, die heute in der Literaturwissenschaft vertreten sind: einerseits die Ansicht, diese mystischen Texte als „Faktographien" und „Erlebnisberichte" zu interpretieren, in welchen die mystisch begabten Frauen „Aufzeichnungen tatsächlich geschehener seelischer Ereignisse"[23] machen, wie es beispielsweise Peter DINZELBACHER interpretiert.

Andererseits gibt es die von Siegfried RINGLER und anderen vertretene Ansicht, solche Texte als Literatur aufzufassen. RINGLER betont insbesondere den literarischen Charakter der Geschehnisse und stellt die Hypothese auf, Nonnenliteratur als „mystische Lehre in legendarischer Form"[24] zu sehen. Es gehe gar nicht darum, ob die in den Nonnenviten geschilderten mystischen Erlebnisse tatsächlich passierten oder nicht, sondern um deren Inhalt, und was diese vermitteln wollten:

> Nicht mystisches Erleben also, sondern mystische Lehre wäre folglich der Inhalt der Nonnenviten, anschaulich vor Augen gestellt im Reichtum legendarischer Bilder, Szenen und Lebensläufe.[25]

[23] DINZELBACHER (1988), S. 1–2.
[24] Vgl. RINGLER (1980), S. 13–15.
[25] Ebd., S. 14.

Anfang der 1990er Jahre wurden diese beiden, konträren Betrachtungsweisen zu verbinden versucht, indem Susanne KÖBELE vorschlug, dass das eine das andere nicht ausschließe, insofern es um „Spracherfahrung“ gehe – eine Interpretation, die auch THALI in ihrer literaturwissenschaftlichen Betrachtung verfolgte.[26] Unabhängig davon, ob die geschilderten Erlebnisse „echt“ waren oder nicht, wurden sie mit einer gewissen Absicht verfasst: sie wollten gelesen und auch geglaubt werden.[27]

Wird der Authentizitätsfrage weiter nachgegangen, ist es die (mögliche) Bedeutung von Visionen, Heiligenerscheinungen und anderen mystischen Erlebnissen für den mittelalterlichen Menschen, die reflektiert werden muss: Was könnte Anlass gewesen sein, von solch übernatürlichen Phänomenen zu berichten, in einer Zeit, in der dies Frauen auf einem sehr schmalen Grat zwischen Leben und Tod wandern ließ? Historischer Fakt ist, dass diese Schilderungen oft Anlass dazu gaben, solche Frauen entweder als Heilige zu verehren oder aber als Hexe zu verteufeln, was folgende Beispiele zeigen sollen.

Ende des 14. Jahrhunderts wurde Dorothea von Montau als Ketzerin zum Tode verurteilt, weil sie unter anderem von Visionen, stundenlangen Ekstasen und Lachkrämpfen berichtete, was paradoxer Weise später dazu beitrug, dass sie 1976 heiliggesprochen wurde.[28] Dorothea entkam der Verbrennung als Hexe nur knapp, und das auch nur, weil „bestimmte Geistliche, besonders Dorotheas Beichtvater Johannes Marienwerder […] die Witwe schützen konnten.“[29]

Ein anderes Beispiel ist das einer Begine namens Sybilla, die Mitte des 13. Jahrhunderts in der Diözese Metz der Stadt Marsal lebte und häufig „von Engelserscheinungen und ekstatischen Himmelsvisionen“[30] berichtete. Nun heißt es, diese wurde anfänglich noch als Heilige verehrt, weil sie vom Teufel heimgesucht, aber von den Engeln beschützt wurde. Dies konnten auch Zeugen bestätigten, weshalb der Bischof beschloss, als Dank für ihre Heiligkeit eine Kirche bauen zu lassen, in der sie wohnen sollte, jedoch ohne zu essen oder zu trinken, damit man sich an den Wundern laben konnte, die ihr widerfuhren.

---

[26] Vgl. THALI (2003), S. 16, Fußnote 42.
[27] Vgl. ebd., S. 17.
[28] DINZELBACHER, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn, München, Wien u.a.: Schöningh 1993, S. 285.
[29] Ebd., S. 285–286.
[30] Ebd., S. 290.

Als eines Tages ein Bruder des Predigerordens zu ihr kam, um miterleben zu dürfen, wie sie im Kampf mit dem Bösen lag, da sah er durch einen Spalt im Holz, dass Sybilla gar nicht von Teufeln geplagt wurde: sie war es selbst, die beim Bettmachen unheimliche Stimmen von sich gab. Dazu lebte sie auch keineswegs fastend: Lebensmittel wurden unter ihrem Bett und eine Teufelsmaske wurde in ihrem Zimmer gefunden. Ein solcher Betrug wurde vom Bischof natürlich nicht geduldet und es musste eine Entscheidung getroffen werden: welche mittelalterliche Strafe sollte Sybilla für ihr Auftreten als falsche Heilige widerfahren? Verbrannt, ertränkt oder lebendig begraben werden? Fest stand: sie musste sterben.[31]

Diese beiden Beispiele zeigen, wie ambivalent die Situationen damals waren, in die sich Frauen mit solchen Schilderungen manövrierten und dass es vor allem darauf ankam, wer es war, der ihre Schilderungen interpretierte.

DINZELBACHER schreibt von fünf Reaktionsarten auf solche Frauen:

1. Die Verehrung als Heilige
2. Die Verfolgung als Ketzerin bzw. Hexe,
3. Die Exorzierung als Besessene
4. Die Behandlung als Kranke und
5. Die Entlarvung als Betrügerin.[32]

Zum Schluss bringt er es auf den Punkt, wenn er bemerkt, dass es sich bei

> diesen Reaktionen […] freilich im wesentlichen [sic!] um die von Männern [handelte]. Es ist nicht zu übersehen, daß die Einordnung der Frauen in eine der genannten Kategorien vor allem durch Männer, und meistens Männer der Kirche, besorgt wurde. Sie entschieden über die Einleitung eines Kanonisationsprozesses und die eventuelle Heiligsprechung, sie sprachen die Exorzismen, sie führten die Hexenprozesse, […] sie vollzogen die Bestrafung der Heuchlerinnen. Gewiß, bei der Aufdeckung letzterer konnten andere Frauen mitwirken; […] Aber es ist typisch für die streng patriarchalische Gesellschaft des alten Europas, daß selbst die ‚Geburt' einer Heiligen ausschließlich von Männern abhing: vom Beichtvater, der die sich zeigenden Phänomene als göttlich und nicht

[31] DINZELBACHER (1993), S. 290–291.
[32] Vgl. ebd., S. 300–301.

> als dämonisch beurteilte, vom Orden, dem die Charismatikerin an- oder (als Tertiarin) zugehörte, von der Kurie, die ihr die Ehre der Altäre gestattete.[33]

All dies lässt es doch wahrlich fragwürdig erscheinen, warum Frauen es überhaupt in Erwägung ziehen sollten, von mystischen Erlebnissen berichten zu wollen, wenn die Möglichkeit einer solch lebensgefährlichen Interpretation allzeit gegeben war.

Warum entschieden sich damals dann doch einige Frauen dazu, dieses Risiko einzugehen und davon zu berichten, geschweige denn diese Geschehnisse permanent verfügbar zu machen und sie aufzuschreiben? Einerseits, weil es immer darauf ankam, wer ihnen glaubte. An dieser Stelle muss man sich vor Augen führen, wie wichtig und real diese Geschehnisse für die Menschen jener Epoche waren. Hierbei geht es nicht darum, ob beispielsweise den Schwestern des Engelthaler Klosters tatsächlich solch mystische Erfahrungen zuteilwurden, sondern, ob diese von ihnen und denjenigen, welchen sie ihre Geschichten erzählten, geglaubt wurden. Denn aufgrund eben dieser Überzeugung, dass all diese Dinge wahrhaftig und real seien, wurden, wie obiges Beispiel zeigt, Klöster errichtet, oder Menschen zu sonstigen „ganz konkret fassbaren Handlungen" angeregt.[34]

Es wurde aufgezeigt, dass sich die Literaturwissenschaft bei Nonnenviten nicht einig ist, wie diese nun tatsächlich einzuordnen sind. Ob solche Bücher nun dem Erhalt der Ordensgeschichte dienten, oder auf die folgenden Generationen von Nonnen und ihr frommes Leben im Kloster abzielten: feststeht, dass diese Texte, insbesondere das *Engelthaler Schwesternbuch*, „Teil der spätmittelalterlichen europäischen geistlichen Frauenliteratur"[35] und dadurch des Erforschens wert sind.

Das *Engelthaler Schwesternbuch* nimmt nun eine besondere Stellung neben den anderen Schwesternbüchern ein, was folgendes Kapitel illustrieren soll.

---

[33] Ebd., S. 301.
[34] DINZELBACHER, Peter (Hg.): Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 1.
[35] BRANDT (2013), S. 9.

4. Zu Geschichte und Überlieferung des *Engelthaler Schwesternbuchs*

4.1. **Die Dominikanerinnen und das Kloster Engelthal in Nürnberg**

Das heute nicht mehr vollständig erhaltene Dominikanerinnenkloster Engelthal in Nürnberg, nicht zu verwechseln mit dem namensgleichen und noch bestehenden Kloster Engelthal in Hessen[36], war im 14. Jahrhundert ein besonderes Zentrum literarischen Schaffens.

Dies ist vor allem deswegen von Bedeutung, da die Dominikanerinnen sehr lange als „Anhängsel des Männerordens" angesehen wurden, weshalb die Erforschung ihrer Geschichte und Literatur lange Zeit nicht von Interesse war.[37] Diese Ordensgeschichte und im Zuge dessen auch die Lebensgeschichte der im Konvent lebenden Personen, spielt für diese Arbeit jedoch vor allem deswegen eine Rolle, da es die Tagesabläufe der Brüder und Schwestern im Kloster, ihre literarischen Kenntnisse und Interessen waren, die deren Klosterleben und somit auch mystischen Erfahrungen dort beeinflussten, weshalb es unerlässlich ist, sich kurz über die Geschichte des Ordens zu informieren.

Der Dominikanerorden wurde Anfang des 13. Jahrhunderts von Dominikus DE GUZMAN gegründet aus dem, unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Studiums, nach einiger Zeit ein weiblicher Zweig erwuchs.[38]

Zur Mitte des 13. Jahrhunderts waren bereits 32 Dominikanerinnenklöster allein in Oberdeutschland entstanden, zu Beginn des 14. Jahrhunderts waren es schon 141, wobei es sich anfänglich um Beginengemeinschaften handelte, die nach und nach in die Konvente inkludiert wurden.[39]

Nun ist es äußerst interessant, dass nur in den süddeutschen Dominikanerinnenklöster Nonnenviten verfasst wurden, was vor allem deswegen erwähnt werden muss, da diese

---

[36] Bei diesem handelt es sich jedoch um ein Benediktinerinnenkloster, siehe deren Website: http://www.abtei-kloster-engelthal.de/ [16.08.2017, M.F.]

[37] HIRBODIAN, Sigrid: Die Dominikanerinnen – ein Überblick. In: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter. Herausgegeben von Sabine von HEUSINGER, Elias H. FÜLLENBACH u.a.. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge. Band 21. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2016, S. 21.

[38] Vgl. SCHMIDT, Bernward: Kirchengeschichte des Mittelalters. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017, S. 91–92.

[39] Vgl. HIRBODIAN (2016), S. 23–24.

mit nur einer einzigen Ausnahme, alle in der Volkssprache geschrieben wurden.[40] Dies lässt die Überlegung zu, dass diese Konvente möglicherweise der lateinischen Sprache nicht mehr mächtig gewesen wären, was heutzutage jedoch als widerlegt gilt, da auch lateinische Texte süddeutscher Frauenklöster erhalten sind.[41]

Warum wurden diese aber trotzdem auf Deutsch und nicht auf Latein verfasst? Dies lässt sich damit erklären, dass der Dominikanerinnenorden nicht nur jungen Frauen und Mädchen offenstehen wollte, „sondern auch solchen Frauen, die im Verlauf ihres Lebens – oft erst als Witwen – den Weg zu Gott suchten und in Dominikanerinnenkloster eintraten".[42] Es ging also darum, dass auch lateinisch ungebildete Frauen die überlieferten Lebens-und Sterbensgeschichten der Nonnen verstehen konnten. Dies kann wiederum als Indiz dafür angesehen werden, dass Nonnenviten somit sowohl als zeitgeschichtliche Zeugnisse, als auch als Vorlage für eine vorbildliche, geistliche Lebensführung für die nachfolgenden Schwestern gedient haben.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erlebten die dominikanischen Frauenklöster jedoch einige Krisen: so wollten drei Klöster den Orden wieder verlassen, höchstwahrscheinlich aufgrund von drastischen Problemen mit ihren betreuenden männlichen Dominikanern. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, dass der Provinzialprior der Teutonia 1358 eine Ordnung erließ, in der abgefasst war, wie die Brüder mit den ihnen unterstellten Frauen umzugehen hatten. Dabei wurden äußerst strenge Strafen bei Zuwiderhandeln erlassen: zweimonatiges Einkerkern bei Wasser und Brot war dabei noch das geringste Übel.[43]

Wenn nun das Kloster Engelthal in Nürnberg betrachtet wird, so ist dessen Entstehungsgeschichte gut überliefert: das älteste, erhaltene Salbuch ist auf das Jahr 1312 datiert, in welchem bereits einleitend über die Gründungsgeschichte des Klosters geschrieben wurde, wie einige Jahrzehnte darauf im ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert stammenden Schwesternbuch, das in drei Handschriften überliefert ist.[44]

---

[40] Vgl. ebd., S. 29.
[41] Vgl. HIRBODIAN (2016), S. 29.
[42] Ebd. S. 30.
[43] Vgl. ebd., S. 31.
[44] Vgl. THALI (2003), S. 18–19.

4.2. **Die drei Handschriften N, W, und Wo**

Das *Engelthaler Schwesternbuch* ist der Nachwelt in drei Handschriften erhalten geblieben:

die älteste Handschrift stammt aus Nürnberg: Hs 1338 (N bzw. N2). Sie ist bereits im 14. Jahrhundert entstanden, was ein Grund ist, warum das *ES* unter den neun Nonnenviten eine Sonderstellung einnimmt: diese Handschrift stellt ein Textzeugnis aus dem 14. Jahrhundert dar und ist somit ein Unikat, da die anderen Schwesternbücher erst in Abschriften aus dem 15. Jahrhundert oder später überliefert sind.[45]

Darüber hinaus ist das Werk in zwei weiteren, jüngeren Handschriften erhalten: zum einen in einer Sammelhandschrift aus dem Jahre 1451, im Codex 308 (W) (ehemals Inzigkofen), heute in der der Stiftsbibliothek der Schotten in Wien zu finden und zum anderen in der Handschrift des Codex Guelf. 22 Aug. 4° (3254) in Wolfenbüttel (Wo) datiert in das 16. Jahrhundert und ebenfalls aus dem Besitz des Klosters Engelthal, welche erst Ende der 1990er Jahre von Susanne BÜRKLE als eine Abschrift des *ES* identifiziert wurde.[46]

Im Gegensatz zu den anderen Schwesternbüchern weisen diese drei eine „weitgehend konstante Textgeschichte“ auf und stimmen bis auf ein paar Details miteinander überein, was vor allem aus zeitgeschichtlicher Sicht außergewöhnlich ist, da auch im Zuge der Reformation darin keine Änderungen vorzufinden sind.[47]

Wer nun als Verfasser bzw. Verfasserin des Büchleins gilt, ist eine bis heute nicht hundertprozentig geklärte Frage, die in der Forschung noch immer diskutiert wird. Siegfried RINGLER war es, der Christine EBNER die Autorschaft des Büchleins zuschrieb, nachdem die ältere Forschung dies „aufgrund stilistischer Unterschiede zwischen Schwesternbuch und den Offenbarungsschriften lange Zeit kontrovers diskutiert hatte“[48].

---

[45] Vgl. THALI (2003), S. 207 und BRANDT (2013) Bd. 1, S. 15.
[46] Vgl. THALI (2003), S. 208–209.
[47] Vgl. ebd., S. 209–211.
[48] Ebd., S. 211.

4.3. **Christine als Verfasserin des *Engelthaler Schwesternbuches*?**

Es gehört zu einer immer noch nicht hundertprozentig geklärten Frage, inwiefern das *ES* tatsächlich von Christine EBNER verfasst wurde. Im Text des Schwesternbuches der Handschrift N2 finden sich keine Angaben zur Verfasserin. Erst auf dem vorletzten Blatt, so schreibt SCHRÖDER, ist ein Nachtrag erhalten, der suggeriert, dass Christine die Verfasserin des Büchleins sei. Laut ihm sei diese jedoch von jemand anderem ein paar Jahrzehnte später hinzugefügt worden:

> *Daz leben der seligen Kristein Ebnerin.*
> *[…] Si het ein büchlein gemacht von den gotlichen gnaden di unser herr den swestern in irem closter getan het. Do sprach sie zu im: ‚Vil liber herre, daz büechlein hon ich dir zu ein eren gemacht.‘ Do antwůrt er ir und sprach: ‚So hon ich dir ein so grozzen leumunt geben, daz manig heilig ist von dem man singt und list, der nie kein az (sic) grozzen leumunt gewan alz du.* ‘[49]

Dieser Textausschnitt, welchen THALI in ihrer Studie ebenfalls erwähnt und als ein Zitat aus den „Offenbarungen“ Christines erkennt,[50] deutet ebenfalls an, dass Christine EBNER die Verfasserin des *Engelthaler Schwesternbuches* ist. Im Zuge ihrer Analyse verabsäumt THALI jedoch den kritischen Kommentar SCHRÖDERS zur Verfasserschaft auf selbiger Seite anzusprechen: SCHRÖDER schreibt nämlich, dass sonderbarer Weise im Verzeichnis der Engelthaler Priorinnen Christines Name nicht auftaucht und insofern sie dort tatsächlich Priorin gewesen war, wie kann es dann sein, dass sie weder dort genannt, noch begraben wurde? Danach spielt er in einer Fußnote auf einen Übersetzungsfehler an, indem er schreibt:

> ***) Des namens Christina kommt während der zeit, die für uns in betracht kommen kann, nur eine priorin vor, Christina Pfefferbegin 1355–56, also gerade in dem jahre da die Ebnerin starb. Sollte hier ein lesefehler vorliegen? Ein solcher wäre doch allerdings etwas stark!*[51]

Anschließend erwähnt SCHRÖDER jedoch noch die Bescheidenheit der EBNERIN und dass es wahrscheinlich daran lag, dass sie sich selbst im Werk nicht erwähnt hat, verweist dazu

---

[49] Hs N, S. 130 zitiert nach SCHRÖDER (1871), S. 47–48.
[50] Vgl. THALI (2003), S. 211.
[51] SCHRÖDER (1871), S. 48.

aber noch auf die einleitenden Worte des Büchleins, in denen in Ich-Form der Beweggrund zum Verfassen des Schwesternbuches genannt wird. Daraus schlussfolgert er, dass nur der Befehl einer Priorin den Anlass gegeben haben kann, dass jemand dieses Büchlein verfasste, zumal die Schwestern einer solchen zu Gehorsam verpflichtet waren. All diese Unstimmigkeiten gibt er als Grund dafür an, dass er das Schwesternbuch „Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Uberlast" betitelte und Christines Namensnennung im Titel unterließ.[52]

Auch bei der Betrachtung einer anderen Handschrift, kann die Verfasserfrage nicht zufriedenstellend geklärt werden. Ein Indiz, dass Christine jedoch die Autorin des *ES* sein müsse, lieferte bereits in den 1980er Jahren Siegfried RINGLER: er stellte im Zuge seiner Studie des Codex Scotensis Vindobonensis 308 (W) fest, dass durch diese Handschrift „die endgültige Klärung der Frage nach dem Verfasser des Engelthaler Schwesternbuches"[53] gegeben sei. Christine müsse deswegen Verfasserin des Büchleins sein, da sie sich hier selbst nennt: in dieser jüngeren Abschrift des Schwesternbuches ist zu lesen: *stůnd ich cristin ebnerin* (W, 42,14), wohingegen in der Handschrift N2 nur *stund ich* zu lesen ist.[54]

[52] Vgl. SCHRÖDER (1871), S. 48.
[53] RINGLER (1980), S. 88.
[54] Vgl. ebd., S. 88.

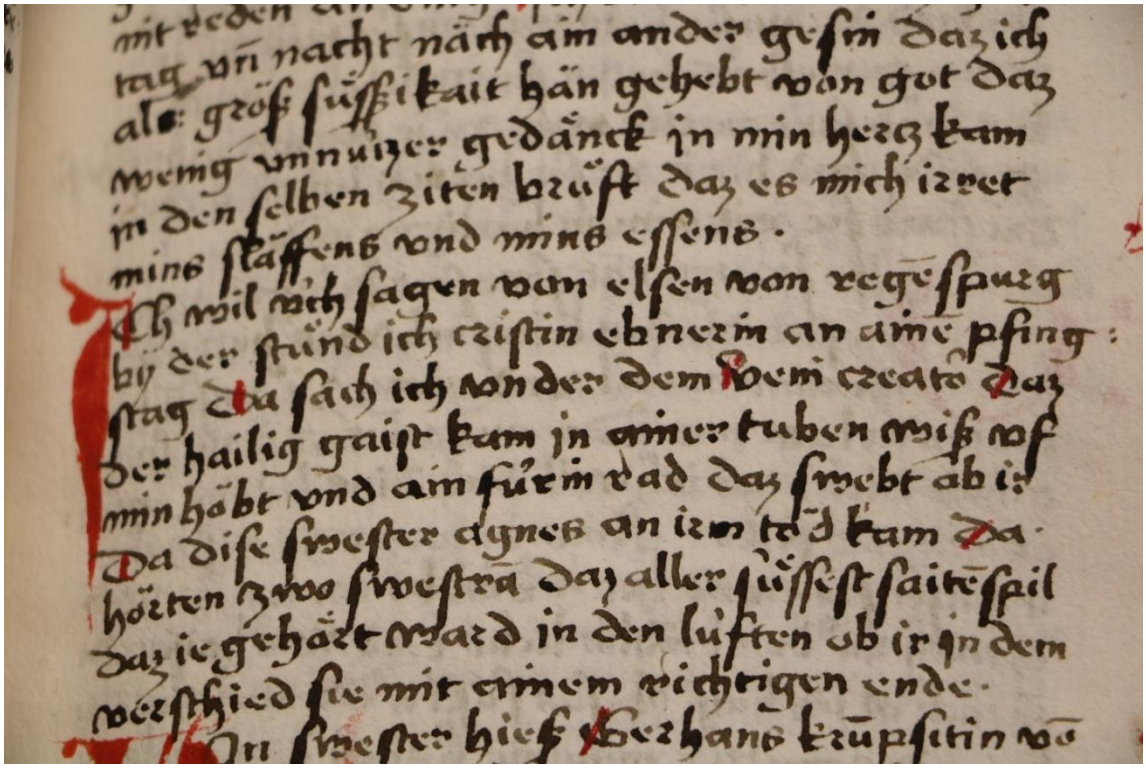

Abbildung 1: Überlieferung des *ES* in Hs W, Codex 308, f. 84^{r}–119^{v}, hier 118.

Wie dieser Textausschnitt der Handschrift W beweist, findet sich auf der vorletzten Seite tatsächlich der Beweis: Christine EBNER nennt sich hier in der Ichform selbst als Zeugin der wundersamen Dinge, die *Elsen von Regenspurch* wiederfuhren. Wo in der kritischen Ausgabe von SCHRÖDER nur *stund ich* (42,14) zu lesen ist, findet sich hier ihr Name wieder.

Darüber hinaus gibt es einen weiteren, textlichen Unterschied zwischen Hs W und Hs N2: hier wird auch ein zweites Mal die Annahme verfolgt, dass es sich bei Christine um die Verfasserin des *ES* handeln müsse, wie Abbildung 2 aufzeigt: in der sechsten Zeile findet sich hier erneut der Name *cristina* wieder.

RINGLER betont in seiner Arbeit, dass dadurch eine „nachträgliche Einsetzung dieser Namen […] in jedem Falle ausgeschlossen [erscheint], da W im übrigen Text ja gerade durch das Auslassen von konkreten Angaben über das Kloster […] charakterisiert ist.“[55]

[55] RINGLER (1980), S. 88.

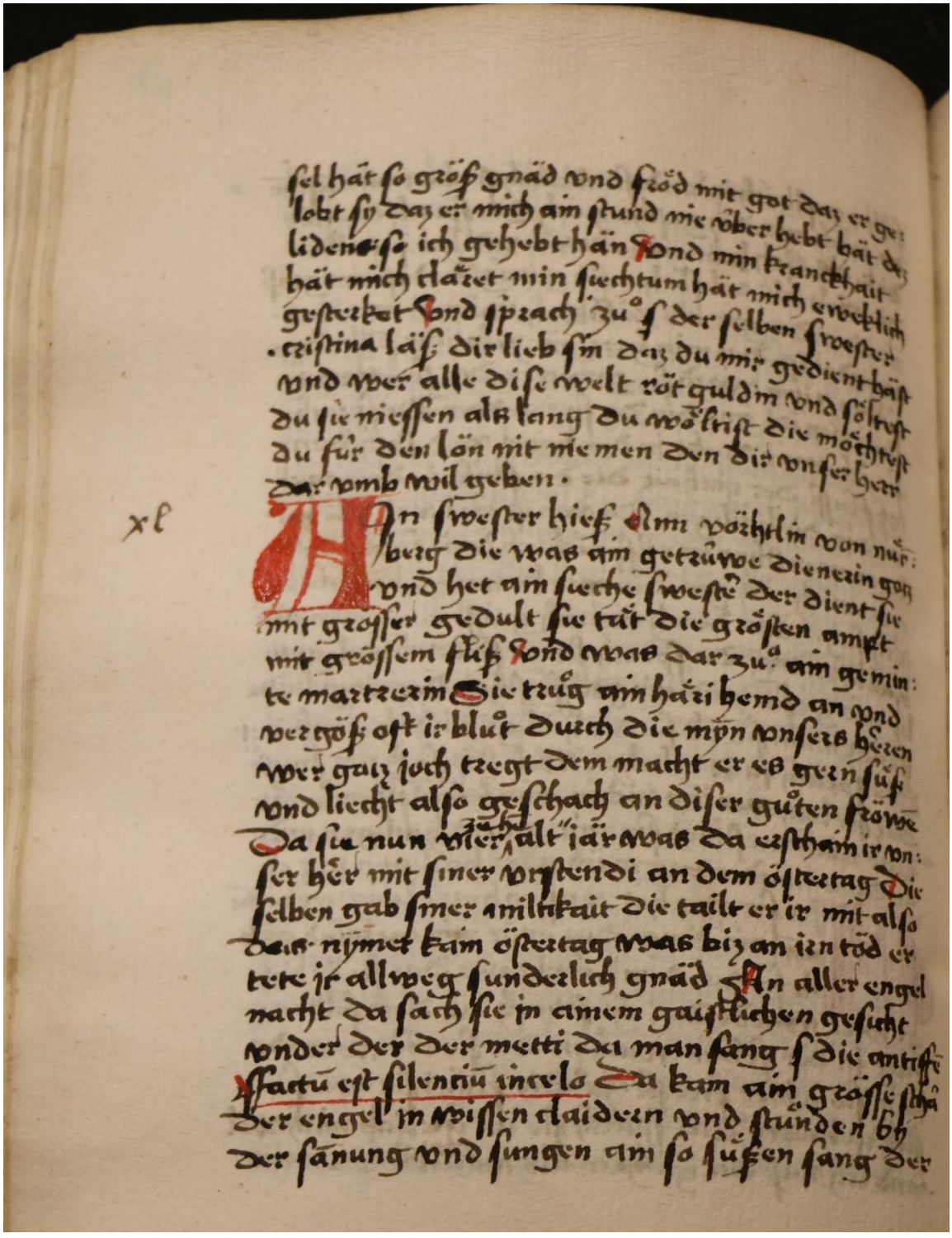

Abbildung 2: Überlieferung des *ES* in Hs W, Codex 308, f. 84^{r}–119^{v}, hier 113.

Obwohl damit immer mehr darauf hinweist, dass Christine tatsächlich Verfasserin des Büchleins gewesen sein muss, ist auch diese Erkenntnis nicht unumstritten und wird auch heutzutage noch angezweifelt, da jüngeren Studien zufolge (erneut ist es Susanne BÜRKLE) auch diese Namensnennung ebenfalls einen später hinzugefügten Nachtrag darstellte.[56]

THALI konstatierte zusammenfassend, da die älteste, erhaltene Handschrift N2 lediglich für den klosterinternen Gebrauch vorgesehen war, dass es daher gar nicht notwendig gewesen sei, Christine explizit als Verfasserin anzugeben, weshalb dieser Eintrag erst später hinzugefügt wurde. Im Codex W war das Büchlein für eine andere Leserschaft kopiert worden, weshalb hier eine Namensnennung notwendig wurde. Darüber hinaus weist sie auf die „sprachlich-stilistische und thematische Geschlossenheit des Engelthaler Schwesternbuchs" hin, was erneut als Indiz für Christine EBNERS Autorschaft angesehen werden kann.[57]

Auch Gisela BRANDT, die die neueste Veröffentlichung zum *ES* vorlegte, sieht Christine EBNER als die Verfasserin des Schwesternbuches an, auch wenn sie es lediglich als „von ihr autorisierte Redaktion" bezeichnet.[58] Dieser Erkenntnis wird auch die hier vorliegende Arbeit folgen.

Doch wer war Christine EBNER überhaupt? Dies soll ein kurzer Einblick in ihr Leben und Werk klären.

[56] Vgl. THALI (2003), S. 211.
[57] Vgl. ebd., S. 212.
[58] Vgl. BRANDT (2013), S. 3 und 15.

4.4. **Christine EBNER – ein Einblick zu Person und Werk**

Christine EBNER wurde am Karfreitag 1277 in Nürnberg geboren und lebte Zeit ihres Lebens dort im Dominikanerinnenkloster Engelthal. Sie stammte dabei aus dem Patriziergeschlecht der Ebner, später verwandt mit den Freiherren Ebner von Eschenbach. Es sei ihr Verdienst gewesen, dass das Kloster Engelthal im 14. Jahrhundert zum Zentrum mystischen Schreibens wurde. Es wird erwähnt, dass Biographisches zur ihrer Person nur in den ihr zugeschriebenen Texten erhalten ist, wobei eine dortige Namensnennung nicht als Indiz für sie als Verfasserin dieser gesehen werden darf, sondern lediglich auf sie im Text verweist. So werden ihr die sogenannte *Gnadenvita* (GV), *Offenbarungen* (Off.) und das *Vitafragment* (VF) zugeschrieben. In der GV sind zahlreiche Informationen zu den ersten 40 Jahren ihres Lebens zu finden, die Off. widmen sich, größtenteils in Form von Dialogen „mit dem göttlichen Partner", der zweiten Lebenshälfte Christines. Das VF, betitelt mit *Dasz leben der seligen Cristina Ebnerin prediger orden, die zu Engeltal begraben ligt* zeigt erneut GV, jedoch chronologisch geordnet. Auch das Verfasserlexikon schreibt das *Engelthaler Schwesternbuch* Christine jedoch nicht mit hundertprozentiger Sicherheit zu.[59]

Details zu ihrer Person finden sich auch im Nachwort der kritischen Ausgabe des *ES* von SCHRÖDER, der ihre Lebensdaten angibt, indem er auf ihren Grabstein in St. Sebald in Nürnberg verweist: geboren 1277, gestorben 27. Dezember 1356. Sie hatte vier Schwestern, wobei alle vier Klosterfrauen waren: Agnes, Kunigund, Diemut und Margaretha Ebner, die ebenfalls für ihre Schriften berühmt geworden ist.[60]

Da nun einige wissenschaftliche Beiträge und Forschungsansätze rund um Christine EBNER und ihr Schwesternbuch erwähnt wurden, ist es an der Zeit die bisherigen Erkenntnisse kurz zusammengefasst zu präsentieren.

---

[59] Vgl. KÜHLMANN, Wilhelm und Achim AURNHAMMER u.a. (Hg.): Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums. Begründet von KILLY Walther. Band 3. Dep – Fre. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Berlin: de Gruyter 2008, S. 163–165.
[60] Vgl. SCHRÖDER (1871), S. 48.

5. Das *Engelthaler Schwesternbuch* – zu Forschung, Struktur und Inhalt

5.1. Ein kleiner Einblick in die bisherige Forschung

Karl SCHRÖDER war der erste und bisher einzige, der bis heute eine kritische Ausgabe des Textes herausbrachte und das im Jahre 1871. Dies ist vor allem deswegen interessant, da er sich und den Wert seiner Veröffentlichung im Nachwort an das Schwesternbuch doch eher gering schätzt:

> Die veröffentlichung der aufzeichnungen unserer nonne, sei ihr werth immerhin ein verhältnismäßig beschränkter, wird nicht unangemeßen oder überflüßig erscheinen in einer zeit die mit größtem eifer und beträchtlichem erfolge der lehre und dem leben der deutschen mystiker ihre betrachtung gewidmet hat.[61]

Diese Aussage bezieht sich nun freilich nicht auf das Schwesternbuch selbst, sondern auf die gedruckte Abschrift SCHRÖDERS. Hierbei unterschätzt er jedoch den Wert seiner Publikation für die Leserinnen und Leser der folgenden Jahrhunderte drastisch, da seine Arbeit bis ins 21. Jahrhundert die einzige kritische Ausgabe bleiben sollte. Zusätzlich ist sie insbesondere für die vorliegende Diplomarbeit essentiell, da sie deren Bearbeitungsgrundlage schuf.

In der älteren Forschung zum *ES* wurde sowohl über die Entstehung und Überlieferung des Textes, als auch über seine mögliche Intention und die (vermeintliche) autorzentrierte Motivation geforscht, wobei das Schwesternbuch und Frauenmystik überhaupt, eher abwertend betrachtet wurde.[62] So war es beispielsweise Wilhelm OEHL, der Anfang des 20. Jahrhunderts das Büchlein zwar Christine zuschrieb, es aus heutiger Sicht eher abschätzig beschrieb:

> Das >>Büchlein<< ist recht fraulich geschrieben: keine
> Spur von sachlicher Geschichtsschreibung mit genauen
> Orts- und Zeitangaben, mit regelmäßiger Abfolge
> der Ereignisse, mit klarer Übersicht des Ganzen.
> […] Wichtigstes wird übergangen, Unwichtigstes

[61] SCHRÖDER (1871), S. 45.
[62] Eine detaillierte Übersicht zur Forschungsgeschichte der gesamten Engelthaler Literatur gibt THALI (2003), S. 46–95.

> wird genau erzählt. Die Dinge des Außen- und Alltagslebens werden meist nur nebenbei und gelegentlich gestreift. […] Eine sachliche Schilderung des Klosterlebens ist nicht beabsichtigt.[63]

Wenn im 21. Jahrhundert eine solche Ansage natürlich äußerst anmaßend und vor allem sexistisch klingt – vor allem hinsichtlich der Interpretation von Wichtig und Unwichtig – so kann dies mit der Motivation der damaligen Forscher erklärt werden: diese waren zumeist Dominikaner, die ein „praktisch-erbauliches Interesse" aufwiesen, das heißt vor allem zeitgeschichtliche Informationen aus den Schriften des 14. Jahrhunderts schöpfen wollten.[64] Diesbezüglich ist natürlich ein Werk, das ohne eine einzige Zeitangabe auskommt, nicht sonderlich aufschlussreich. Dennoch konnte OEHL in weiterer Folge auch einige positive Erläuterungen zum *ES* geben:

> Aber inmitten dieses ungenauen, lückenhaften, unwissenschaftlichen Ganzen, – wie klar und bestimmt sind die vielen Einzelbilder! Wie lebendig und anschaulich, vor allem: Wie wunderbar lieblich und holdselig! […] Und über allem schwebt ein Hauch tiefer inniger Frömmigkeit, einer Fülle der Seligkeit des Glaubens und Schauens; diese tiefe Empfindung gelangt zum Ausdruck in durchweg edler, oft dichterisch gehobener Sprache […].[65]

Das unterstreicht sehr anschaulich die geschlechtsspezifische Trennung, die die Forschung zwischen Frauenmystik und Männermystik machte: Frauen verfassten andere mystische Literatur, als Männer – häufig, wie im obigen Zitat ersichtlich, wurde diese (vor allem von männlichen Lesern) als „minderwertig" bezeichnet und herabgesetzt. Zeitgleich sind es wiederum nur Frauen, um genau zu sein eine Frau, die den literarischen Wert dieser Werke zu verteidigen sucht, wobei jedoch „literaturwissenschaftliche Fragen nach Struktur und Funktion der einzelnen Texte nicht gestellt werden".[66] Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde den frauenmystischen Texten nach und nach auch

---

[63] OEHL, Wilhelm (Hg.): Das Büchlein von der Genaden Überlast von Christine Ebnerin. Paderborn: Schöningh Verlag 1924, S. 13.
[64] Vgl. THALI (2003), S. 49.
[65] OEHL (1924), S. 14–15.
[66] Vgl. THALI (2003), S. 49–54.

ein literarischer Charakter zugesprochen.[67] Der erste, der sich mit „Viten-und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters“ beschäftigte, unter besonderer Berücksichtigung des Codex W, und ihnen Literaturcharakter zusprach, war Siegfried RINGLER, der auch den Begriff Nonnenviten prägte und die Schwesternbücher vor allem mit der Heiligenlegende verglich.[68] Darüber hinaus geriet die Frauenmystik verstärkt in den Blickpunkt feministischer Forschungsarbeiten.[69]

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass obwohl die Frauenmystik in den 1980er viel beforscht wurde, eine detaillierte Beschäftigung mit dem *ES* bis ins 21. Jahrhundert – zumindest in deutscher Sprache[70] – ausblieb.

Erst 2003 wurde durch Johanna THALI die gesamten Engelthaler Werke literarisch betrachtet und erforscht. Von ihr stammt die bisher ausführlichste Studie[71] zur gesamten Engelthaler Literatur, in welcher sie auch auf die bisher nicht angesprochene, doppelte Besonderheit des *ES* hinwies:
erstens ist es (wie bereits erwähnt) das einzige Schwesternbuch, von dem eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert erhalten ist und zweitens ist es auch das einzige, in welchen den Schwestern bevorzugt vor/bei/nach ihrem Tod bzw. Gnadenerlebnisse, Erscheinungen und Offenbarungen wiederfahren.[72]

Darüber hinaus wurde der Text sprachwissenschaftlich bzw. textlinguistisch analysiert. Gisela BRANDT war es, die 2013 im Rahmen der soziolinguistischen Studien zur Geschichte des Neuhochdeutschen ein zweibändiges Werk veröffentlichte, welches sie mit: „Christine Ebner und andere Ordensfrauen im hagiographisch-historiographischen Diskurs des 14. Jahrhunderts“ betitelte. Ihre Forschung widmete sich hauptsächlich der „suk-

[67] Vgl. ebd., S. 56.
[68] Vgl. THALI (2003), S. 59–60.
[69] Vgl. ebd., S. 65–80.
[70] THALI erwähnte die Studie der kanadischen Germanistin Gertrud Jaron LEWIS, welche sich in ihrer Monographie zwar darum bemühte, die Schwesternbücher – und auch das *ES* – textnah zu bearbeiten, jedoch auf einige Fehler hinwies, die THALI (2003), S. 77 insbesondere Fußnote 90.
[71] Dies tut THALI unter ständiger Bezugnahme der Dissertation von Walter BLANK über hagiographische Literatur im 14. Jahrhundert.
[72] Vgl. THALI (2003), S. 207 und 218, besonders Anmerkung 42.

zessive[n] Erschließung weiblichen Sprachgebrauchs für die deutsche Sprachgeschichtsschreibung der frühen Neuzeit“[73] und sie versuchte dabei herauszufinden, „inwieweit die Autorin [Christine Ebner] damit traditionellen Erzählweisen und Erzählmustern folgt und zeitgenössischen Usus vertritt“[74]. Dabei legte sie den Fokus auf die Funktion von sogenannten „Segmentmarkern“ und analysierte unter anderem auch die Sterbeszenen aus soziolinguistischer Sicht.[75] In einem Aufsatz, welcher 2016 erschien, fasste sie ihre gefundenen Studienergebnisse erneut zusammen.[76]

BRANDTS Arbeit ist nun vor allem dahingehend hervorzuheben, da sie einerseits die derzeit einzige linguistische Analyse des *ES* darstellt – sie gibt im Zuge dessen im Anhang zu Band 2 sogar eine Transliteration des gesamten Schwesternbuches – und andererseits für diese Diplomarbeit eine enorme Hilfestellung für die Untersuchung der Sterbeszenen hinsichtlich Funktion von Heiligenerscheinungen im Text darstellte.

5.2. **Zu Inhalt und Struktur des ES**

Bezogen auf den Inhalt des *ES*, berichtet eine Schwester, wahrscheinlich Christine EBNER, bereits in den ersten Zeilen in einleitenden Worten darüber, wie der Text entstanden ist:

> *Nu wolt ich gern schreiben etswaz von der genaden uberlast:*
> *so han ich laider cleinen sin und kan dar zu der schrift niht, wanne*
> *daz ich zu disen dingen mit der gehorsam betwungen bin.* (1,11–13)

Besonderes Augenmerk soll hier auf die Phrase *so han ich laider cleinen sin und kan dar zu der schrift niht* (1,12) gelegt werden. Was genau meint Christine damit? Es gibt zwei Möglichkeiten der Interpretation: Einerseits kann es bedeuten, dass Christine sich selbst als nicht klug, weise bzw. fähig genug ansah, ein solches Werk zu verfassen, zumal sie erwähnt, dass sie selbst gar nicht schreiben konnte. In diesem Sinne wird diese Textstelle

---

[73] BRANDT (2013), Bd. 1, S. 15.
[74] Ebd., Bd. 1, S. 29.
[75] Vgl. ebd., Bd. 1, S. 187–205.
[76] Siehe BRANDT, Gisela: Christine Ebners „Engelthaler Schwesternbuch“: Aufgabenstellung und Lösungsweg. In: Peter ERNST und Martina WERNER (Hg.): Linguistische Pragmatik in historischen Bezügen. Berlin, Boston 2016, S. 167 – 181.

auch von Margarete WEINHANDL übersetzt und interpretiert: Doch hab [sic!] ich leider geringen Verstand und **kann auch die**

> **Schreibkunst** [Hervorhebung M.F.] nicht. Nur durch den Gehorsam bin ich zu diesen Dingen gezwungen.[77]

Im Zuge dessen ist auch die Interpretation möglich, dass Christine ihr Werk einer anderen Person diktiert hat. Andererseits – und diese Deutung ist wohl passender – ist es auch möglich, dass Christine hiermit auf die *Heilige Schrift*, die Bibel, verweist.

Dieser Meinung war auch Wilhelm OEHL, der diese Stelle wie folgt übersetzte:

> [[…] aber ich habe leider schwachen Verstand
> und **kenne auch nicht die heilige Schrift**. [Hervorhebung M.F.] Doch ich
> bin zu diesen Dingen im geistlichen Gehorsam gezwungen.[78]

Kennen kann hier im Sinne von nicht *(gut) kennen* interpretiert werden, sodass Christine sich mit dieser Aussage zurücknehmen will und dadurch sogleich ihre Gläubigkeit und ihr Vertrauen in Gott unterstreichen möchte: denn bedeutsam ist hier, dass **obwohl** sie die Schrift nicht kennt – was für eine Nonne eher unwahrscheinlich erscheint – und hierbei ist es eigentlich egal in welchem Sinne man *kennen* interpretieren möchte, wird ihre Hand wie magisch von Gott geleitet, da sie *zu disen dingen mit der gehorsam betwungen* (1,14) wird.

Wenn somit zusammenfassend der Inhalt des Schwesternbuches betrachtet wird, so wird zu Beginn über die Entstehung des Klosters berichtet, wobei Christine dabei „aus realer Gründungsgeschichte eine durch fast ein halbes Jahrhundert führende Legende“[79] macht und anschließend von den Lebens-und Sterbensgeschichten der dort ansässigen Brüder und Schwestern erzählt.

---

[77] Elsbeth STAGEL: Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töß und der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden Überlast. Eingeleitet und übertragen von Margarete WEINHANDL. Stein am Rhein: Christiana Verlag 2004, S. 229.
[78] OEHL (1924), S. 19.
[79] BRANDT (2016), S. 170.

Wie bereits erwähnt, haben sich sowohl THALI als auch BRANDT eingehender mit der Struktur des *ES* beschäftigt. Obwohl sie sich in einigen Details[80] nicht ganz einig sind, sehen beide den Text in drei Teile gegliedert:

1. Einleitender Prolog
2. Erläuterungen zur Gründungsgeschichte des Klosters
3. Personengeschichten (Brüder- und Schwestergeschichten).[81]

Christine beginnt ihr Werk mit einem einleitenden Prolog über ihr Vorhaben:

> *[s.1] Ich heb ein buochlin hie an, da kumet man an dez closters ze Engeltal anvank und die menig der genaden gotes die er mit den frawen getan hat an dem anvang und nu sider, von der menig siner auzubrechenden tugende die als wenig gestillen mak als daz mer siner auzfliezzenden kraft.* (1,1–5)

Dieser erstreckt sich über die ersten 13 Zeilen des Schwesternbuches. Hierin beschreibt sie sowohl kurz den Inhalt, als auch die Intention, die hinter dem Verfassen ihres Werkes steht: nämlich einerseits über die Entstehungsgeschichte des Klosters und andererseits von den Gnaden Gottes zu berichten, die den Frauen dort wiederfahren sind.[82]

BRANDT zufolge schließt diesem Vorwort dann eine Chronik an, welche sie in ihrer Analyse in zwei Teile gliedert: im ersten berichtet Christine noch chronologisch über die ersten 40 Jahre der Gründungsgeschichte des Klosters, im zweiten werden die folgenden 100 Jahre dann in nicht chronologischer Reihenfolge mittels einzelnen, kurzen Personengeschichten aufgearbeitet.[83] Darüber hinaus stellt sie „69 initial markierte Abschnitte“ fest, von denen 38 selbstständige Texte und 31 Teiltexte anderer Texte sind.[84]
Dies ist deswegen hervorzuheben, da bereits die scheinbar offensichtlichen Dinge beim Bearbeiten dieses Schwesternbuches, wie die Anzahl der erzählten Personengeschichten

---

[80] BRANDT kritisierte THALIS Feststellungen bezüglich der Einteilung der Klostergeschichte und der Zuteilung aller Erzählungen zu den Textsorten „Vita/Gnadenvita/Kurvita“, da in den meisten Texten keine „Lebensbilder, sondern Sterbensbilder entworfen [werden]“. BRANDT (2011), S.77–78.
[81] Vgl. THALI (2003), S. 213. und BRANDT (2011), S. 76.
[82] Vgl. BRANDT, Gisela: Christine Ebners „Engelthaler Schwesternbuch“: Aufgabenstellung und Lösungsweg. In: Peter ERNST und Martina WERNER (Hg.): Linguistische Pragmatik in historischen Bezügen. Berlin, Boston: De Gruyter 2016, S. 167.
[83] Vgl. ebd., S. 169–170.
[84] BRANDT (2011), S. 94.

festzustellen, beim Durcharbeiten des *ES* nicht auf den ersten Blick erkennbar sind. Dies kann damit erklärt werden, dass hier nicht einfach diverse Lebensgeschichten von Nonnen nacheinander aufgezählt werden, sondern es innerhalb dieser Viten Binnenerzählungen gibt, also manche Texte Teiltexte darstellen, weshalb sehr genau gearbeitet werden muss, um alle erwähnten Personen feststellen zu können.

BRANDT war es auch, die fünf Textsorten im Gesamttext des *ES* festgestellte, als sie es hinsichtlich Aufgabenstellung und Lösungsweg[85] analysierte:

1. Ereignisskizze
2. Situationsskizze
3. Offenbarungsanzeige
4. Kurzporträt
5. Kurzvita

Einerseits unterscheidet sie im ersten Teil des Schwesternbuches zwischen „Ereignissen" und „Situationen". Dabei definiert sie Textstellen zum einen als „Situationsskizzen", wenn diese sowohl urkundlich bezeugt sind, als auch einen größeren Zeilenumfang aufweisen. Interessant ist hier ihre Betrachtung, dass im gesamten Schwesternbuch kein einziges Mal eine Datumsangabe gemacht wird, und solche Situationsskizzen nur unter „vager Bezugnahme auf realhistorische Sachverhalte"[86] eingeführt werden, wie folgendes Textbeispiel zeigt:

> *In der zeit da der kunig von Unverne sein heiligeu tohter Elisabethen gemehelet dem lantgraven Ludowig von Hessen, da sant er sie mit grozzen eren hintz [s. 2] Nurnberch da deu brautlauft sollte sein.* (1,14–17)

Zum anderen gibt es „Ereignisskizzen", welche nur einen Einblick in das Geschehen geben und nicht ausführlicher darüber berichten:

> || *Wir heten einen gueten bruder, der hiz bruder Conrat der weinman. Der ging zu einem mal auz nach tisch auf daz velt und wart von got redende, und kom als gar von im selber, daz er bestund biz an den andern tag in dem selben jubel.* (6,17–21)

[85] Vgl. BRANDT (2016), S. 167 –180.
[86] Ebd., S. 170.

Andererseits wird im zweiten Teil des *ES* vom Leben und Sterben der dort ansässigen Nonnen berichtet. Diese Erzählungen nehmen den Großteil des Schwesternbuches ein. Hierbei wird von BRANDT zwischen „Offenbarungsanzeige", „Kurzporträt" und „Kurzvita" unterschieden, wobei sie 27 einzelpersönliche Porträts, acht Gruppenporträts und eine einzelpersönliche Vita feststellt.[87] Damit widerspricht sie dem Analyseergebnis THALIS, dass alle Erzählungen der Textsorte „Vita/Gnadenvita/ Kurzvita" zugeordnet werden können. Dies belegt sie damit, dass in vielen Texten gar nicht das Leben, sondern lediglich das Sterben der jeweiligen Person ausführlich beschrieben wird: so wird in 16 Texten des Schwesternbuches nur vom Tod bzw. von der Erwartung des Todes gesprochen.[88]

Deswegen schlägt BRANDT die oben genannte Unterscheidung zwischen „Kurzportrait" und „Kurzvita" vor – im ganzen Schwesternbuch wird nur ein Text der Kategorie „Offenbarungsanzeige" zugeordnet.

Darüber hinaus ist nach THALIS Analyse in den Texten ein Schema bzw. eine Struktur erkennbar, welche(s) sich wie folgt aufbaut:

I Namensnennung und Herkunftsbezeichnung
II Umstände des Klostereintritts oder des vorherigen Lebens,
III herausragende Tugenden,
IV Gnadenerfahrungen während des Klosterlebens,
V Ereignisse rund um das begnadete Sterben und den Tod.[89]

BRANDT hat in ihrer Betrachtung aus dem Jahr 2011, bezüglich der Textsorten und Erzählstrukturen, den Fokus auf die 28 einzelpersönlichen Schwesterngeschichten des *Engelthaler Schwesternbuchs* gelegt, an welchen sie ihre Analyse durchführte. In ihrer ausführlichen Studie zwei Jahre später kategorisierte sie dann auch die Gründungsgeschichte hinsichtlich Textsorten, was die weiter oben genannte Einteilung des Gesamttextes ergibt. Weiter stellte sie fest, dass auch das Erzählschema Christines dem Muster der christlichen Heiligenlegende folgt, wobei sie dieses etwas abändert, da – wie bereits erwähnt – in

[87] Vgl. ebd., S. 172.
[88] Vgl. BRANDT (2011), S. 78–79.
[89] THALI (2003), S. 218–220.

einigen Texten gar nicht vom Leben, sondern lediglich vom Sterben besagter Person erzählt wird.[90]

Kommen wir nun zu Struktur und Aufbau der einzelnen Personengeschichten.

5.3. **Zu den Personen im Text**

Wie bereits erwähnt, kategorisierte BRANDT das Erzählen der Personengeschichten nach „Ereignisskizze", „Kurzvita" und „Kurzporträt", wobei sie im ganzen Text nur eine einzige Kurzvita feststellte.[91] Ein Text entspricht dabei der Kategorie „Kurzporträt", wenn lediglich eine Momentaufnahme aus dem Leben der Schwester gegeben wird, also nur oberflächlich von ihrem Leben erzählt wird. Wenn ein vielseitigeres Lebensbild der jeweiligen Person gezeichnet wird, wird dieser Text der Kategorie „Kurzvita" zugeordnet.[92]

Diese Unterscheidungen spielen jedoch für die vorliegende Arbeit eine nebensächliche Rolle, da alle Personen, die im *ES* Erwähnung finden, insofern sie gnadenhafte Erlebnisse im und rund ums Ableben erfahren, behandelt werden. Deswegen wird BRANDTS Unterscheidung zwischen Kurzporträt und Kurzvita nicht berücksichtigt werden.

Insgesamt konnten 50 namentlich genannte Schwestern im *ES* festgestellt werden, von denen nur wenige urkundlich[93] bezeugt sind: 37 davon erhalten eine eigene Geschichte, wiederum 28 dieser Erzählungen sind als selbstständige Texte gefasst und können als einzelpersönliche Erzählungen gesehen werden, was jeweils an einer formalen Abschnittsmarkierung erkannt werden kann.[94]

In der folgenden Tabelle listete sie die selbstständigen Einzeltexte (T) bzw. Einzelporträts auf.

---

[90] Vgl. BRANDT (2016), S. 172.
[91] Vgl. BRANDT (2013), Bd.1, S. 63.
[92] Vgl. BRANDT (2011), S. 82.
[93] BRANDT verweist hier auf Mitgift- bzw. Schenkungs-Urkunden und Salbuch-Einträge, die darauf schließen lassen, dass alle Schwestern zur Abfassungszeit des Büchleins bereits verstorben waren. Vgl. BRANDT (2013), Bd. 1, S. 73.
[94] Vgl. BRANDT (2013), Bd. 1, S. 73–75.

TNr	Textstruktur								TLZ	TSorte
	PersCharakteristik			Exempel(reihe)						
	I	II	III	IV	V – Gnadenerweise im Ableben					
	Pers	Umst	Tug	im Leben	vT	iSt	T	nT		
T13°	+	–	–	+	–	–	–	–	7	OAnz
T44	+	–	+	+	–	–	–	–	21	kP
T34	+	–	–	–	+	–	–	+	12	kP
T14	+	–	+	–	+	–	+	–	18	kP
T32	+	–	+	–	+	–	+	+	36	kP
T36°	+	–	+	–	+	–	–	+	53	kP
T49	+	–	+	–	+	+	–	–	98	kP
T50	+	–	+	–	+	–	+	–	14	kP
T51	+	–	+	–	+	–	–	+	18	kP
T58	+	–	+	–	+	–	+	–	20	kP
T65	+	–	+	–	+	–	+	–	12	kP
T68	+	–	+	–	+	–	+	–	10	kP
T18	+	+	+	–	+	+	–	–	12	kP
T28	+	+	+	–	+	–	+	–	67	kP
T38	+	+	+	–	+	–	+	–	8	kP
T66	+	+	+	–	+	–	+	–	11	kP
T45	+	+	+	–	+	–	+	+	39	kV
T48	+	+	+	–	+	–	–	–	25	kP
T53	+	–	–	+	–	–	–	+	21	kP
T35	+	–	–	+	+	–	+	–	47	kP
T37	+	–	–	+	+	–	+	–	27	kP
T46	+	–	–	+	+	–	+	+	111	kV
T33	+	–	+	+	+	–	+	–	45	kV
T62	+	–	+	+	+	–	+	+	26	kP
T69	+	–	+	+	–	–	+	–	30	kP
T52	+	–	+	+	+	–	+	–	146	kV
T54	+	–	+	+	+	+	+	–	106	kV
T47	+	+	+	+	+	–	+	–	44	kP
28T	28x	7x	22x	12x	24x	3x	19x	8x		

Pers Person, Umst Begleitumstände, Tug Tugenden, vT vor dem Tod, T Todesanzeige
iSt im Sterben, nT nach dem Tod, T zitierter Text, TLZ Textlänge in Zeilen
kP Kurzproträt, kV Kurzvita, O Offenbarung, Anz Anzeige

Abbildung 3: Tabelle der einzelpersönlichen Erzählungen nach BRANDT (2016), S. 173.

Hierbei ist gut zu erkennen, dass die drei Strukturelemente, *Personenanzeige (I)*, *Umstandsangaben (II)* und *Tugendkatalog (III)*, deren Vorkommen als Anzeichen einer idealen Personenbeschreibung angesehen wird, nicht einmal annähernd in allen Texten realisiert werden.[95] Daneben kategorisiert BRANDT nun auch noch *Gruppenporträts*, welche in Abbildung 4 aufgelistet sind.

[95] Vgl. BRANDT (2013), Bd. 1, S. 76.

TNr	Akt	Textstruktur								TLZ	TS
		PersCharakteristik			Gnadenexempel(reihe)						
		I	II	III	IV	V – im Ableben					
		Pers	Umst	Tug	im Leben	vT	iSt	T	nT		
t63	No[1]	+	–	+	+					22	kP
t64	No[2]	+	–	–	+						
	No[1]	↑+	–	–	–	–	+	+			
t29	No[1]	+	+	–	+					66	kP↓
t30	No[2]	↑+	+	+>	<+	+				89	kP
t31	No[3]	↑+	–	–	+	+	+	+	+	79	kP
t67	No[1]	↑↑+	+	–	+	+	–	+		25	kP↑
t15	Mu	+	+↓							62	
	To[1]	↑+	–	+>	<+	+	–	+			kP
t16	To[2]	↑+	–	–	–	+	–	+		41	kP
t17	Mu	↑+	–	+	–	–	+	+	+	27	kP
T39	Mu	+	–	–	+	+	–	+		22	kP
t40			+↕								
	To[1]	↑+	–	+	–	–	–	–	+	13	kP
t41	To[2]	↑+	–	–	↑+					12	kP
T42	Ta	+	+	+	+	–	–	+	+	12	kP
t43	Ni	↑+	+	+	–	+	+	+	+	36	kP
T56	Sch[1]	+	+	+	–	+	+	+		19	kP
t57	Sch[2]	↑+	–	+	–	+	–	–	+	13	kP
T59	No	+	+	+	+					34	kP
t60	Lai	↑+	–	+	+	+	–	+↓		59	kP
t61m	Kap	↑+	–	+	–	+				49	kP
						(+	–	(+			
T55m	GVat		(+↓							29	
	Enk	↑+		+	+	–	–	+	(+		kP
8	20	19x	10x	13x	13x	11x	5x	12x	7x		

Akt Akteur, Pers Person, Umst Begleitumstände, Tug Tugenden, vT vor dem Tod
iSt im Sterben, T Todesanzeige, nT nach dem Tod, TLZ Textlänge in Zeilen
TS Texsorte, kP Kurzproträt, m männlich, No Nonne, Mu Mutter, To Tochter
Ta Tante, Ni Nichte, Sch Schwester, Lai Laienschwester, Kap Kaplan
GVat Großvater, Enk Enkel, ↑ Bezugsrichtung, (offenbarende Schwester

Abbildung 4: Tabelle der Gruppenporträts nach BRANDT (2016), S. 174.

Auch in ihnen wird am häufigsten vom „heiligen Sterben (V) als Endziel des Lebens“[96] berichtet. Eben diese Gnadenerweise, welche den Brüdern und Schwestern vorrangig im Ableben und nicht im Leben wiederfahren, eingeteilt nach *vor dem Tod (*vT*), im Sterben* (iSt) und *nach dem Tod (*nT*),* waren auch für die vorliegende Betrachtung essentiell.

Diese Tabellen zeigen, dass in den einzelpersönlichen Porträts in insgesamt 35 Textstellen von Gnadenerweisen rund um den Tod berichtet wird. Bei den Gruppenporträts ist dies nicht anders: Auch hier erleben die Personen Gnadenerweise vorrangig in Erwartung des Todes: 11-mal vor dem Sterben, fünfmal währenddessen und siebenmal nach dem Tod.

Welche Personen sind es nun, von deren Leben und Sterben im *ES* kundgetan wird?

5.4. **Die Personen im Engelthaler Schwesternbuch**

Im gesamten Text konnten **61 unterschiedliche Personen** feststellt werden, die erwähnt werden, wobei elf davon Männer sind. Im Folgenden sind nun alle Textstellen aufgelistet, die die Einführung der jeweiligen Personen beschreiben, und zwar in der Reihenfolge, in der sie im Schwesternbuch erscheinen. Neben jeder Textstelle wurde links eine Nummerierung und rechts die jeweilige Seiten- und Zeilenangabe angefügt. Die männlichen Personen wurden der besseren Sichtbarkeit halber grau hinterlegt.

1.	*Ein rotterin […] die hiez Alheit*	(1,17)
2.	*[…] ein reicher pfaff ze Vilseck, der hiez Ulaschalk*	(3,24)
3.	|| *Ez saz ein edel man ze Schonberg*	(4,3)
	Der edel man der hiez Braun von Himmeldorrf	(4,26)
4.	*Der stifter vom Kunigstein*	(4,27)
5.	*[…] ein dinstman, der waz ein teutscher herre*	
	und hiez her Conrat von Lauffenholtz	(4,30–31)
6.	*[…] laiswester die sin pflegerin waz.*	(5,36–37)
7.	|| *Wir heten einen gueten bruder,*	
	der hiz bruder Conrat der weinman.	(6,17–18)

[96] BRANDT (2013), Bd. 1, S. 84.

8. || *[…]ir erste sancmeisterin die hiez Hailrat […].* (6,30)

9. || *[…] ein priolin […] die hiez*
swester Dimut von Gailenhusen (7,8–12)
|| *Die erste meisterin die da hiez Alheit Rotterin* (7,22)

10. || *Einev hiez swester Leugart vom Perg* (7,26)

11. || *Eine hiez swester Alheit von Rœt*
die waz ein witib und braht ein tohterlin mit

12. *ir in daz closter, daz hiz Irmelin.* (7,36; 8,1)

13. *Sie het ein swester, die hiez Kungund* (9,4)

14. *Diese zwue swester heten ein heilige mute* (9,30)

15. || *Einew kom her zu uns, die hiezze*
Reichilt von Gemmershaim (10,9–10)

16. || *Ez waz ein swester, hiez*
Alheit von Trochaw […] (10,17)

17. *Ez wart ein edelman enthaubt* (12,35)

18. *Ein prediger hiez bruder Conrat von Eystet* (13,1)

19. *Dew swester […] die hiez Rihza von Ellenbach* (15,19–20)

20. || *Ez waz ein fraw, die hiez Alheit von Herspruk* (15,26)

21. || *Ein swester het wir die hiez Kungunt von Eystet* (16,23)

22. || *Da will ich euch nu kunt tun von dieser*
heiligen Aldhaiden von Igelstat (17,24–25)

23. || *Nu will ich euch kunt tun von dieser*
Mehthilden Krumpsitin (18,33)

24. || *Ein swester hiez Irmgart von Eystet* (20,10)

25. || *Eine hiez swester Gedraut von Hapurch* (20,33)

26. || *Ein swester hiez Alheid von Grindlach* (21,25)

27. || *Ein swester hiez Hedwig von Regensbruch* (21,33)

28. || *Ein swester hiez Diemuet von Nurnberg* (22,29)

29. || *Ein swester hiez Berht Makerin von Nurnberg* (23,26)

30. || *Einev hiez swester Guet von Ditenhofen* (24,5)

31. || *Ein swester hiez Alhaid Ortlibin von Nurnberg.* (24,10)

32. || *Zwaie kint […] Die ein hiez Alheit* (24,25)

33. *Die ander hiez Jewt.* (24,33)

34. || *Ein swester hiez Mehthilt von Neitstein* (25,4)

35. || *Sie het eins bruder tohter,*

die hiez Sophie von Neitstain (25,12)

36. || *Ein laiswester hiez Jewt von Unzelhoven* (25,33)

37. || *Ein swester hiez Reichgart* (26,11)

38. || *Ein swester hiez Anna von Weiterstorf.* (26,35)

39. || *Ein swester hiez Els von Sehssencham* (28,30)

40. || *Ein swester hiez Alheit* (29,22)

41. || *Ein swester hiez Cristin von Kornburg*. (30,9)

42. || *Ein swester hiez Peters von Birkensee* (31,35)

43. || *Ein swester hiez Ut von Regenspurch* (32,8)

44. || *Ein swester hiez Diemut*
Ebnerin von Nurnberch (32,20)

45. *Ein swester* (35,7)

46. || *Ein swester hiez Anne Vorhtlin von Nurenberch* (35,20)

47. || *Ein bruder hiez Gotfrit.* (37,15)

48. *[…] der selb hiez bruder Rudiger* (37,20)

49. || *Ein swester hiez Elsbet von Klingenburg* (37,33)

50. || *Sie het ein swester die hiez Elsbet von Waldek.* (38,12)

51. || *Ein swester hiez Elsbet Ortlibin* (38,21)

52. || *Ein swester hiez Kunigund von Vilsek* (38,34)

53. *[…] Da lag eine laiswester an dem nehsten bet*
die hiez Elisabet.[…]|| Die vorgenant Elisa (39,16–20)

54. *Da starb her Friderich caplan […].* (40,24)
|| *Dieser heilig caplan* (40,26)

55. || *Ein swester hiez Elsbet Mairin von Nurenberch.* (41,24)

56. || *Ein leiswester hiez Agnes von Entenberg* (42,5)

57. || *Ich will euch sagen von Elsen von Regenspurch.* (42,13)

58. || *Ein swester hiez Gerhus Kurmpsitin*
von Nurenberg (42,20)

59. || *Ein laiswester hiez Osanna* (42,28)
|| *Dise vorgenant swester Kungunt von Eystet,*
die den baum sach (42,35–36)

60. || *Ein swester hiez Elsbet von Reichnek* (43,16)

61. || *Ein laiswester hiez Berht und waz von Nurnberg* (43,22)

An dieser Übersicht ist erkennbar, dass nur eine Schwester, nämlich *Kungunt von Eystet* zweimal[97] im Schwesternbuch mit einer einleitenden Passage erwähnt wird.

Darüber hinaus ist das von Christine fast durchgehend verwendete Muster zur Einführung der jeweiligen Person ersichtlich: sie geht hierbei so gut wie immer dem gleichen Schema nach, indem sie – BRANDT nennt sie – „personenbezogene Anzeigen“[98] zusammensetzt:

1. Statusanzeige	*Einev swester*
2. Namensanzeige	*die hiez Leugart*
3. Herkunftsanzeige	*vom Perg* (7,26)

Ein ähnliches Muster ist auch in den anderen Schwesternbüchern der Dominikanerinnenklöster Adelnhausen, Katharinental, Gotteszell, Kirchberg, Weiler, Töß und Ötenbach zu finden, woraus geschlossen werden kann, dass es ein Art Schema gegeben haben muss, an dem sich die Schwestern beim Schreiben orientierten.[99]

Die Tabelle zeigt auch, dass SCHRÖDER in seiner Ausgabe zwei senkrechte Striche scheinbar || als Zeichen der Absatzmarkierung eingefügt hat, welche gleichzeitig auch die Einführung einer neuen Person signalisieren. Bei 16 Personen[100] fehlen diese Absatzmarkierungen allerdings. Womit dies zusammenhängt, konnte nicht herausgefunden werden, da keinerlei System dahinter erkennbar ist: bei den dadurch gekennzeichneten Stellen handelt es sich weder durchgehend um Einzeltexte, noch um Teiltexte. Es scheint, dass diese Absätze willkürlich gesetzt wurden.

Weiters wird sichtbar, dass unter allen Schwestern auch elf Männer porträtiert werden. Sechs davon werden noch im Zuge der Gründungsgeschichte genannt, teilweise jedoch nur namentlich erwähnt, die restlichen fünf finden sich im Chronikteil mitten unter den Schwesterngeschichten wieder. Das nun folgende Kapitel, welches den Hauptteil dieser

---

[97] Siehe (16,23) und (42,35–36).
[98] BRANDT (2016) S. 174.
[99] Vgl. ebd., S. 175.
[100] Bei folgenden Personen fehlen die Markierungen: *pfaff ze Vilseck* (3,24), *Braun von Himmeldorff* (4,26), *stifter vom Kunigstein* (4,27), *Conrat von Lauffenholtz* (4,33) einer namenlosen *laiswester* (5,36), *Irmelin* (8,1), *swester Kungund* (9,4), einer namenlosen *heiligen mute* (9,30), einem *edelman* (12,35), *bruder Conrat von Eystet* (13,1), *swester Rihza von Ellenbach* (15,20), den Kindern *Alheit* (24,25) und *Jewt* (24,33), einer weiteren namenlosen *swester* (35,7), *bruder Rudiger* (37,20) und *caplan Friderich* (40,24).

Arbeit darstellt und die Inszenierung des Sterbens behandelt, wird zeigen, dass die erwähnten Männer jedoch nur Nebenfiguren[101] im Erzählen Christines sind und in den präsentierten Bruderportraits von keinen Gnadenerfahrungen dieser Männer zu lesen ist.[102]

6. Die Inszenierung des Sterbens im *Engelthaler Schwesternbuch*

In dieser Arbeit wird der Fokus nun auf die Darstellung und Inszenierung des Sterbens gelegt und welche Rolle die mystischen Geschehnisse, vor allem Heiligenerscheinungen, im *Engelthaler Schwesternbuch* einnehmen. Hierbei sind es diejenigen mystischen Ereignisse und Gnadenerfahrungen, die den jeweiligen Schwestern vor, während und nach dem Sterben widerfahren, die untersucht werden und vor allem die Fragen, ob und wenn ja, welche Funktion diese im Text haben.

Dabei werden die Sterbeszenen hinsichtlich folgender drei Kategorien betrachtet: *vor dem Tod*, *im Sterben* und *nach dem Tod*. BRANDT war es, die im Text vier[103] dieser Subsegmentmarker bestimmte, betrachtet werden hier jedoch nur drei; die Kategorie *Vc* wird nicht berücksichtigt, da in ihr mit Wendungen, wie: *Do starbe sie mit einem heiligen ende* (16,22) oder *verschiet si mit einem rihtigen ende* (42,19) lediglich auf „ein dem geistlichen Stand angemessenes Ableben verwiesen“[104] wird. Da hier keine Gnadenereignisse beschrieben werden, wird dieser Marker auch nicht berücksichtigt.

Es werden diejenigen mystischen Ereignisse im Text extrahiert, die den Nonnen vor/ während/ nach dem Sterben geschehen. Hauptaufgabe ist es, Gemeinsamkeiten und/oder Unterschiede in der Darstellung festzustellen und deren Bedeutung zu interpretieren: warum ihnen beim Sterben bestimmte Heilige? Was wurde mit deren Person assoziiert beziehungsweise was für eine Funktion üben sie für den Text aus?

Bevor dies getan werden kann, muss aber zuvor noch überlegt werden, welche Ereignisse es sind, die hier als mystisch betrachtet werden und warum.

---

[101] Vgl. BRANDT (2013), Bd. 1, S. 73.
[102] Vgl. Ebd., Bd. 1, S. 93–95.
[103] Sie definierte Subsegment Va – vor dem Tod, Subsegment Vb – im Sterben, Subsegment Vc – Todesanzeige, und Subsegment Vd – nach dem Ableben, siehe BRANDT (2013), S. 175–180.
[104] BRANDT (2013), Bd. 1, S. 178.

6.1. **Mystische Gnadenereignisse rund um den Tod**

Der Fokus soll auf „mystischen Gnadenereignissen rund um den Tod“ liegen, doch welche Geschehnisse entsprechen dieser Kategorie? Dazu muss kurz über die Begriffe „Mystik“ und „mystisch“ selbst nachgedacht werden und was einen Text zu einem mystischen Text macht.

Mittelalterliche mystische Texte handeln von Begegnungen mit Gott aller Art, es geht um die sogenannte *unio mystica*, „die geheimnisvolle Vereinigung mit Gott“ und wie diese erreicht werden kann.[105] Der österreichische Historiker Peter DINZELBACHER bringt es auf den Punkt, wenn er im „Wörterbuch der Mystik“ einleitend schreibt, dass

> Mystik […] als *das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens*“[106]

angesehen werden kann. Diese „Erfüllung“ in der *unio mystica* ist das höchste Ziel und wurde, in der klassischen Formulierung von PSEUDO-DIONYSIUS, auch als „Gott-Erleiden“ beschrieben. Dies stellt eine so unfassbare und unglaubliche Erfahrung dar, dass deren Beschreibung mit Worten oft schwerfällt bzw. unmöglich erscheint. Wichtig zu erwähnen ist, dass es sich dabei immer um ein „Geschenk Gottes“ handelt, welches in keiner Weise (auch nicht durch Askese, oder sonstige Reinigung) gefordert werden kann. Nur Gott entscheidet, ob jemand dieser Erfahrung würdig ist.[107]

Mystikerinnen und Mystiker schreiben demnach von diesem Suchen und Finden der Gnade Gottes und was sie – oft mittels für die Menschen des 21. Jahrhunderts nur schwer nachvollziehbaren, entsetzlichen asketischen Übungen und Selbstkasteiungen – leisten mussten, um dieser würdig zu werden. Dabei wird in solchen Texten oft von Visionen, Heiligenerscheinungen und anderen prophetischen Träumen berichtet, die diese Menschen erfahren.[108] Eben solche Geschehnisse sind es, die im *ES* näher betrachtet werden, insbesondere wenn sie sich rund um den Tod ereignen.

---

[105] Vgl. STÖRMER-CAYSA (2004), S. 9.
[106] DINZELBACHER (1998), S. VII.
[107] Vgl. ebd., S. 503–504.
[108] Vgl. STÖRMER-CAYSA (2004), S. 9.

Welche Bedeutung hatten solch übernatürlichen, mystischen Ereignisse nun für die Menschen des Mittealters? Wie einleitend zur Methode bereits erwähnt wurde, ist Bedeutung freilich immer subjektiv und über sie kann so viele Jahrhunderte nach dem Abfassen der Texte nur spekuliert werden. DINZELBACHER, geht aber davon aus, dass den Menschen des Mittelalters das in Ekstase Gesehene als „Auskunft über eine sonst im Leben zwar üblicherweise nicht zugängliche, aber vollkommen reale Welt“[109] diente. Das bedeutet, dass er der Ansicht ist, dass die Menschen damals die Realität solcher mystischen Erscheinungen nicht angezweifelt haben, sondern diese oft sogar als Zeichen von Heiligkeit ansahen.[110] Im Zuge dieser Arbeit wird dieser Standpunkt ebenfalls vertreten, da es nicht relevant ist, ob diese Visionen tatsächlich passierten oder nicht, sondern dass diese als Literatur erhalten geblieben sind und aus einem bestimmten Grund überhaupt aufgezeichnet wurden.

Wie bereits die weiter oben genannten Beispiele zeigten, kam es hierbei natürlich darauf an, wer diese Erlebnisse interpretierte, vor allem hinsichtlich des „Auftraggebers“ solcher Visionen.

Insgesamt stellte sich heraus, dass im *ES* bei 40, der 61 eingeführten, Personen von solchen Erfahrungen rund um ihr Ableben geschrieben wird. Die Schwestern, welche in der Gründungschronik erwähnt werden, erleben keine mystischen Erlebnisse unmittelbar vor, während oder nach ihrem Tod, weshalb sie hier nicht berücksichtigt werden. Es zeigte sich jedoch, dass den meisten Personen im *ES* irgendwelche mystischen Ereignisse vor allem rund um ihren Tod erleben: THALI stellte fest, dass im ganzen Schwesternbuch solcher Ereignisse öfter beim Sterben geschehen, als während der (oftmals sehr kurzgehaltenen) Lebensgeschichten.[111]

Zu Beginn werden nun diejenigen Textstellen betrachtet, in denen explizit Geschehnisse vor dem Tod bzw. während des Sterbens beschrieben werden. Diese beiden Kategorien werden gemeinsam betrachtet, da oftmals der Unterschied zwischen „im Sterben liegen“ und „vor dem Tod stehen“ nicht klar festgestellt werden können.

---

[109] DINZELBACHER (1989), S. 7.
[110] DINZELBACHER (1985), S. 13.
[111] Vgl. THALI (2003), S. 220.

6.2. **Ereignisse vor dem Tod und im Sterben**

Was geschieht den Nonnen nun kurz bevor sie sterben?
Von Heiligenerscheinungen aller Art, der Vorhersage der Zukunft, bis hin zum Wahrnehmen von mystischem Gesang und sonderbaren Lichtphänomenen: den Bewohnerinnen des Klosters Engelthal widerfahren unmittelbar vor ihrem Tod bzw. während des Sterbens solche wundersamen Ereignisse häufiger, als zu Lebzeiten.

Wenn die Schwestern sich kurz vor ihrem Ableben befinden, wird das „mit einer, stets leicht variierten, formelartigen Wendung eingeleitet“[112], die beispielsweise wie folgt lautet:

> *Und da nu dev am tod lak mit grozzer andaht* (7,28)
> *Da die zit kom, daz got ir arbeit ein ende wolt geben* (9,20)
> *vor irm tode* (10,12)
> *Do sie nu an den tœt kom* (15,30)

Anschließend werden dann, manchmal mehr und manchmal weniger detailliert, die Erlebnisse beschrieben, die den Schwestern vor ihrem Tod zuteilwerden. Dabei sind es vor allem Visionen und Erscheinungen von Heiligen, die diese haben. Beim Auftreten dieser Heiligen kann zwischen zwei Formen unterschieden werden: einerseits *erscheinen* diese im wörtlichen Sinn leibhaftig, sprechen mit den Sterbenden und es wird von deren Aussehen und ihrem körperlichen Erscheinungsbild berichtet. Andererseits treten manche Heilige auch nur in sprachlichen Kontakt zu den Schwestern und werden als körperlose Wesen beschrieben, die zu ihnen sprechen bzw. deren Stimme gehört wird.

Was genau kann man sich nun unter einer Heiligenvision bzw. Heiligenerscheinung vorstellen und dürfen diese Begriffe überhaupt synonym verwendet werden? Beim Definitionsversuch gibt erneut das „Wörterbuch der Mystik“ eine Orientierungshilfe, indem *Vision* wie folgt erklärt wird:

> **Vision**, während der →Ekstase oder im Schlaf erlebte ›Ausleibigkeitserfahrung‹, bei der die Seele sich durch übernatürliches Wirken in andere Räume versetzt sieht. Währen der V. erfolgt im Unterschied zur Erscheinung keine gleichzeitige Wahrnehmung durch die körperlichen Sinne. Dominierend sind

[112] THALI (2003), S. 221.

> das visuelle und akustische Erleben des Sehers sowie seine Gefühlsreaktion darauf. Die V. ist im relig. Bereich stets mit einer → Offenbarung verbunden. […] Die hauptsächlichen Themen sind die oft mit der → Unio mystica endende, liebevolle Christusbegegnung […], die allegorische, oft prophetische V. […]. Funktionen und Bewertung der V. entsprechen denen der Erscheinung.[113]

Dies zeigt, dass Visionen nicht im wachen bzw. geistig gewahren Zustand erfolgen, sondern die Visionärinnen und Visionäre sich dabei in eine andere Sphäre versetzt fühlen und demnach auch ihre Umgebung nicht wahrnehmen können. Sie befinden sich in einem tranceartigen Zustand. Weiter ist an dieser Textstelle gut erkennbar, dass es bei Visionen vorrangig darum geht, was während ihnen erlebt bzw. gesehen wird und wie die betroffene Person damit umgeht.

Angewandt auf das *Engelthaler Schwesternbuch*, findet sich eine solche z.B. bei *Sophie vom Neitstain*:

> *Da sie nu an dem totpet lag, da wart*
> *sie entzuket. Do sie wider [s. 65] zu ir selber kom, da sprach*
> *sie: ‚Ich bin in iener werlt gewesen und han gesehen und gehort,*
> *– solt ich noch funfhundert jar leben, ich konde ez nimer volsagen*
> *daz ich waiz. Als ich nu gerw, so will ich etwaz sagen da von.‘* (25,14–18)

Hierbei ist es bereits das Wort *entzucket*, das den entscheidenden Hinweis liefert: dieses „entzückt sein“ kann mit „ausdruck der mystischen ekstase“[114] übersetzt werden, wodurch dies als eindeutiges Zeichen dafür interpretiert werden kann, dass Sophie eine Vision empfing. Sie ist von dem Gesehenen sogar so entgeistert, dass sie erzählt, fünfhundert Jahre würden nicht ausreichen, um davon zu schildern.

Außerdem ist in der Definition des Wörterbuches zu lesen, dass Visionen auch immer mit *Offenbarungen* verbunden sind. Dabei handelt es sich um

> Enthüllungen übernatürlicher Wirklichkeiten. Im myst. Sprachgebrauch bezeichnen O. jede Art von Mitteilungen Gottes, die relig. hervorragende Personen während des Gebets, […] wach oder im Traum, innerlich oder als direkte Rede, […] hören oder (oft allegorisch) im Bild schauen.[115]

---

[113] DINZELBACHER (1998), S. 514–515.
[114] LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38. Auflage. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 1992, S. 43.
[115] DINZELBACHER (1998), S. 386–387.

Offenbarungen sind also Gottes Botschaften, die die Visionäre hören, oder auch sehen können, egal ob sie sich dabei dessen gewahr sind.

Worin liegt nun der Unterschied zwischen *Vision* und *Erscheinung*?

> **Erscheinung** (›apparitı‹, auch ›visio‹) ist die Wahrnehmung einer auf übernatürliche Weise im alltäglichen Umraum anwesenden Person oder Sache. Dabei bleiben im Unterschied zur ekstatischen → Vision dem Seher das Tagesbewußtsein [sic!] und die normale Perzeption des Umraumes erhalten.[116]

Bei Berichten von Erscheinungen, werden Personen oder Dinge wahrgenommen, währenddessen sich der-bzw. diejenige über das, was um ihn/sie herum passiert, jedoch bewusst ist. Dabei sind es vor allem Gott, Maria, Heilige und Engel die erscheinen und dabei als Befehlsübermittler, Gnadengeber oder Trostspender fungieren.[117]

Es zeigt sich somit, dass die *Vision* von der *Erscheinung* zwar zu unterscheiden ist, sie aber dieselbe Funktion haben. Beide trennt eine sehr feine, aber doch vorhandene Linie: Visionen finden immer in Ekstase statt, Erscheinungen hingegen können im alltäglichen Geschehen passieren.

Nun ist es auch im *ES* nicht immer einfach festzustellen, ob die Schwestern eine Vision oder Erscheinung erleben. Häufig wird nicht explizit beschrieben, ob sie ihrer Umgebung gewahr waren, oder sie sich in einem Traumzustand befanden, wenn von Heiligenerscheinungen berichtet wird. Oft wird überhaupt nur erzählt, dass eine heilige Person erscheint und eventuell noch, wie diese aussieht:

> *Und da nu dev am tod lak mit grozzer andaht,*
> *da sprach sie einez tages: ‚Lieben swester, ich tun euch kunt:*
> *[s.18] mir ist erschinen die heilige drievalticheit in drier schonen*
> *herren person, […].‘ Da verschid sie in den genaden also.* (7,28–35)

In dieser Kurzvita von *swester Leugart vom Perg* ist nicht von irgendeinem Verzückungszustand zu lesen, weshalb gefolgert werden kann, dass es sich hierbei um eine Erscheinung handelt, was darüber hinaus auch mit *erschinen* signalisiert wird.

An dieser Stelle soll jedoch betont werden, dass es vor allem um die Funktion geht, welche den Begriffen zugeschrieben wird und die diese Erscheinungen auf die Brüder und

---

[116] DINZELBACHER (1998), S. 147–148.
[117] Ebd., S. 148.

Schwestern vor ihrem Tod haben: macht es einen Unterschied, welchen Heiligen die bzw. der Sterbende sieht?

Zu guter Letzt gibt es noch die *Audition*, mit welcher „das Hören hl. Texte/Lesungen, v.a. aber das Hören – akustisch und innerlich – von Klängen, Worten, Offenbarungen, die Gott dem Auserwählten, […] zuteil werden läßt [sic!]“[118] beschrieben wird. Auch im *ES* kommen solche Auditionen rund um das Sterben immer wieder vor, so zum Beispiel bei *swester Elsbet von Waldek*, in deren Todesstunde Engelsgesang und die Stimme Gottes gehört wird:

> *Da sie mit grozzem ungemach het gelebt biz an irn tæt, da man ir die mess sank ‚Requiem‘, do horten etlich swester, daz die engel die messe uber sungen. Da bat ein swester fur ir sel. Da antwort ir unser herre und sprach: ‚Ich wil ir genedig sin. Si ist mir dar an glich gewesen: ich gewan nie keinen guten tag uf erden, daz ist auch an ir ergangen.‘ (*38,15–20)

Hierbei ist es jedoch nicht die Sterbende selbst, die den Gesang vernimmt, sondern die sie umgebenden Schwestern. Es scheint, dass dies von besonderer Bedeutung ist, wenn es darum geht, die Heiligkeit und Frömmigkeit der Sterbenden hervorzuheben.

Was könnte die Erwähnung von Visionen, Erscheinungen und Auditionen rund um das Ableben nun für eine Bedeutung haben? Um das zu klären, ist es ratsam, *das* normative, christliche Werk, dessen eingehende Studie die Aufgabe aller Brüder und Schwestern eines Klosters war, zur Erklärung heranzuziehen: die Bibel.

Bereits im Alten Testament[119] wird von biblischen Visionen berichtet, die von den großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel empfangen wurden, und vor allem dann als solche bezeichnet wurden, wenn sie als Mitteilungen Gottes hervorgehoben werden sollten, wobei aber nie eine tatsächliche Erscheinung Gottes erwähnt wird, sondern lediglich seine „Wortoffenbarungen“.[120] Es wird bereits im der Bibel von Menschen berichtet, denen solche Visionen widerfuhren. Das bedeutet, diese dienten als Sprachrohr Gottes, der auf

---

[118] Ebd., S. 35.
[119] Wenn im Folgenden weiter auf das Alte und das Neue Testament Bezug genommen wird, so werden diese mit AT und NT abgekürzt werden. Verwendete Bibelausgabe: Die Bibel. Stuttgarter Bibel der Buchmalerei. Die Einheitsübersetzung mit Meisterwerken mittelalterlicher Buchkunst. Stuttgart/Zürich: Verl. Kath. Bibelwerk 1996.
[120] BETZ, Otto und Beate EGO u.a. (Hg.): CALWER BIBELEXIKON. Band 2. Stuttgart: Calwer Verlag 2003, S. 1424.

diese Weise mit den Menschen auf der Erde in Kontakt trat. Dabei war es eine besondere Ehre, dafür auserwählt zu werden.

Im *Engelthaler Schwesternbuch* sind es nun sowohl Gott in unterschiedlichen Erscheinungsformen, als auch verschiedene Heilige, die mit den Sterbenden in Kontakt treten. Daher stellt sich die Frage, warum es gerade diese sind, die von den Schwestern so kurz vor ihrem Tod gesehen werden: welche Funktion und Bedeutung wurde diesen heiligen Menschen im Mittelalter zugeschrieben und was könnte deren Erwähnung im Schwesternbuch für einen Zweck haben? Um diese Fragen beantworten zu können, wird nun bei den Erscheinungen und Auditionen Gottes begonnen.

6.2.1. Gott

Gott selbst ist es, der am häufigsten zu den Schwestern kommt bzw. zu ihnen spricht, kurz bevor sie aus dem Leben scheiden. Dabei wird auf ihn entweder mit einer Form von *unser herre*[121] oder mit *got*[122] verwiesen. Es zeigt sich nun, dass im *ES* von Gott jedoch ein anderes Bild gezeichnet wird, als man es heutzutage zu erwarten glaubt.

Die erste, mit welcher Gott unmittelbar vor dem Tod in Kontakt tritt, ist Schwester *Kungund*.
Es wird berichtet, dass sie ein hartes Leben führte, sich kasteite und sobald sie dies nicht mehr selbst konnte, sogar andere bat, dies für sie zu tun (9,4–9). Als sie unmittelbar vor ihrem Tod in einem besonderen Gemach lag und Fisch aß, da wünschte sie sich mehr davon, und sogleich füllte sich ihre Schüssel wie durch Zauberhand mit dieser Speise, wenn es heißt: *do komen ir von der genade gotes die aller schonsten visch in ir schuzzeln* (9,14–18).

Das ist das erste Mal, dass im *ES* von einer Gnadenerfahrung kurz vor dem Tod einer Schwester berichtet wird. Hierbei wird der Schwester ihr letzter Wunsch erfüllt, Gott gewährt ihr Gnade in Form einer Belohnung, die sie für ihre zuvor erwähnte, fromme Lebensführung erhält. Doch lange kann sie sich nicht an dieser Gnade erfreuen, da es nur

[121] Siehe beispielsweise folgende Textstellen: (9,26–29), (9,34–38), (10,12–16), (19,9–10), usw.
[122] (9,20–23).

zwei Zeilen später heißt: *Da die zit kom, daz got ir arbeit ein ende wolt geben* (9,20), und sie im Sterben liegt und dabei sagt:

> *‚We, wie we mir ist.‘ Da antwort ir ein laute gotliche stimme: ‚We ist ein gut wort, we ist ein suzez wort, we ist ein genadenrichez wort.‘ […]* (9,21–23)

Kungund klagt über ihre Schmerzen, als plötzlich *ein laute gotliche stimme* (9,21–22) zu ihr spricht, doch nicht etwa, um ihre Schmerzen zu bemitleiden oder gar zu lindern, sondern um den Ausruf ihrer Qualen sogar als *gut* und *gnadenrichez wort* zu bezeichnen. Schmerz und Leid vor dem Tod werden als etwas Gutes dargestellt, die die Schwester für ihr gottgefälliges Leben ertragen muss, ja sogar darf. Als ihr wenig später die Kommunion, der Leib des Herren, gegeben wird, scheint bereits alles Leid und aller Schmerz verschwunden zu sein und sie antwortet mit *lauter stimme und mit frolichen antlutz* (9,25–26):

> *‚Herre, er ist selber hie gewesen und hat mir sin minneclichez antlutze gezaigt und hat mir grozze freude geben. [s.23] und grozzen trost getan. Doch will ich sinen heiligen lichnam gern nemen.‘ Dar nach verschied sie mit einem heiligen end.* (9,26–29)

Als Gott sich ihr zeigt und ihr mitteilt, dass der Schmerz etwas Gutes sei, ist das alles, was *Kungund* braucht, um darin Trost und sogar Freude zu finden. Sobald sie dann die Kommunion empfangen hat, stirbt sie *mit einem heiligen end* (9,29).

Die Erscheinung des Herren reicht aus, um ihr die Angst vor dem Tod zu nehmen, damit sie friedlich, sogar fröhlich sterben kann. Dadurch zeigt es sich, dass bereits beim ersten Mal, als Gott beim Sterben einer Schwester auftritt, er erst auf den zweiten Blick als heilsbringender Erlöser erscheint. Im 21. Jahrhundert würde sich wohl kaum jemand in seiner Sterbestunde getröstet fühlen, wenn von der Güte und Richtigkeit des empfundenen Schmerzes gesprochen wird. Doch für die mittelalterlichen Mystiker war dieser Schmerz notwendig, um überhaupt die Gnade Gottes erfahren zu dürfen, weshalb er mit äußerster Geduld ertragen wurde.[123] Dennoch kann er trotzdem als solcher interpretiert werden, da er *Kungund* schlussendlich von ihrem Leid befreit, auch wenn dies ihren Tod bedeutet.

[123] Vgl. STÖRMER-CAYSA (2004), S.153.

Gleich im Anschluss wird von einer namenlosen Schwester berichtet, der ihr Schöpfer ebenfalls kurz vor ihrem Tod die Gnade erweist und zu ihr spricht:

> *Da die zit do kom, daz sie unser herre von hinne wolt nemen, da tet er ir iren dat kunt. Daz hielt er etlich wochen auf: da wart sie so sere nach dem himelrich belangen, daz sie sprach: ‚Wie lanch sin schir ist.' Da die zit do kom und ir cristenliche reht geschah, da saz sie in ir pet und ging ir sel auz.* (9,34–38)

Auch von dieser namenlosen *muter* wird berichtet, dass sie ein außerordentlich heiliges Leben führte und all die Dinge tat, die eine Schwester zu erfüllen hatte: sie ging in den Chor, kasteite sich täglich, lebte sogar dreißig Jahre ohne Fleisch (9,30–34). Doch Gott scheint ihre Treue nicht zu lohnen und lässt sie, nachdem er ihr den Tod bereits angekündigt hat, noch Wochen lang warten, bis sie es einfach nicht mehr ertragen kann und sehnlichst darum bittet, endlich sterben zu dürfen. Es ist also erneut kein sonderlich gütiges Gottesbild, das hier von ihm gezeichnet wird: obwohl die Schwester alles tat, was in ihrer Macht stand, um Gott zu ehren, lässt er sie dennoch warten und verlängert ihr Leid. Außerdem wird erwähnt, dass Gott ihr ihren Tod vorher ankündigte. Dadurch erscheint es noch grausamer, dass er ihr zuerst sagt, dass sie bald sterben wird, und dies dann erst recht noch weiter hinauszögert.

Eben solche Prophezeiungen des Todes sind es, von denen des Öfteren im *ES* zu lesen ist und bei denen es auch – unter anderem – der Allmächtige selbst ist, der diese Botschaft verkündet und dadurch als Todesprophet bzw. Todesengel fungiert.

So tut er dies auch bei *Alheit von Trochaw*: diese berichtet ihren Schwestern, dass sie demnächst sterben werde:

> *Da sprach sie hin wider: ‚Da ist sin heut drizzig jar an dem tag daz unser herre sprach zu mir: ‚Ich wil dich ziehen uber den mirren berch und will dich denn mit eren kronen. In der zeit so die lerch singt, so singest du vor meiner heiligen drivaltikeit.'* (14,38; 15,1–4)

Die arme *Alheit* musste dreißig Jahre mit dem Wissen und der Bürde leben, den genauen Tag ihres Todes zu kennen, doch wird dies von ihr nicht als unbehaglich oder beängstigend erlebt, sondern es heißt, sie freue sich sogar darauf (15,12–13).

Wenn Gott nun davon spricht, sie *uber den mirren berch* (15,2) zu ziehen und sie dort *mit eren [zu] kronen* (15,2–3), so kann dieser Satz als eine Anspielung auf das *Hohelied* gesehen werden.[124] Zu diesem heißt es in der „Stuttgarter Bibel der Buchmalerei“:

> Das König Salomo zugeschriebene Liebeslied wurde in christlicher Deutung zum reichen Nährboden einer unerschöpflich sprießenden allegorisch-mystischen Bildwelt. […] Im Mittelpunkt nicht nur des Liedes, sondern auch seiner Deutung stehen Bräutigam und Braut (sponsus und sponsa). Ausgehend von der bei den Propheten anzutreffenden Bezeichnung Gottes als Bräutigam Israels, entwickelte sich die Auffassung der Liebe zwischen Bräutigam und Braut als Vorbilder der Liebe zwischen Jesus Christus und seiner Kirche, wobei die Kirche durch Maria personifiziert wurde.[125]

Obwohl sich in diesem alttestamentlichen Buch weder religiöse Verweise noch der Name Gottes finden, wurde es schon vom Judentum im 1. Jahrhundert nach Christus allegorisch ausgelegt: der Bräutigam wurde mit Gott und die Braut mit Israel assoziiert.[126] Später wurde es auch christlich gedeutet, indem der Bräutigam mit Gott und die Braut mit der „Seele des Gläubigen“ assoziiert wurden.[127]

Angewandt auf die Textstelle im *ES* kann dieses „Über-den-Berg-Ziehen“ der *Alheit* demnach als Metapher für das Sterben interpretiert werden: es wird das von Gott begleitende Überschreiten ihrer Seele in den Himmel beschrieben, die von ihm für ihren Glauben belohnt und geehrt wird. Als sich die Prophezeiung wenig später bewahrheitet, und *Alheit* endlich sterben darf, wird erneut von den *ewigen freuden* (15,14) gesprochen, die sie erwarten:

> *‚Frew dich, sel meine, frewe dich: [s. 38] an dem nehsten suntag so bist du in den ewigen freuden.‘ Do sie nu tot waz, do waz sie schoner und minnenclicher wanne sie ie war gewest.* (15,12–15)

Doch dem nicht genug, dass Gottes Macht hier damit demonstriert wird, dass er es ist, der entscheidet, wann seine Kinder zu sterben haben, diese wird auch noch auf andere

---

[124] Vgl. Nachträge zum Mittelhochdeutschen Handwörterbuch von Matthias LEXER: http://www.woerterbuchnetz.de/NLexer?lemma=mirrenberc [15.08.2017 M.F.]
[125] Die Bibel. Stuttgarter Bibel der Buchmalerei. Die Einheitsübersetzung mit Meisterwerken mittelalterlicher Buchkunst. Stuttgart/Zürich: Verl. Kath. Bibelwerk 1996, S. 684.
[126] Vgl. DINZELBACHER (1998), S. 236.
[127] Vgl. Ebd., S. 236.

Weise hervorgehoben: als eine andere Schwester an der Wahrheit der Prophezeiung zweifelt, antwortet *Alheit* ihr, dass sie es ist, die noch vor ihr sterben werde, was sich ebenfalls erfüllen soll (15,8–10).
Dadurch wird auch Gottes Ungnade den Ungläubigen gegenüber betont und stellvertretend damit das Gebot der Schwestern unterstrichen, nicht an ihm zu zweifeln.
Dabei soll mit diesem Erzählschema die Furcht vor dem Tod genommen werden, indem zusätzlich zu den ewigen Freuden noch die Schönheit und Liebe der Schwester betont wird, die sie ausstrahlte, als sie tot war und zuvor niemals gehabt hatte (15,15).

Ein weiteres Mal erscheint Gott im *ES* als Todesprophet in der Vita von *Els von Sehssencham* (28,30). Von ihr wir berichtet, dass sie vor ihrem Tod sehr krank war, als eine Stimme zu ihr spricht:

> *‚Weder wilt du lieber: sterben an unser frawen tag in der vasten oder am karfritag?‘ Da sprach sie: ‚Ich will lieber sterben am karfritag.‘ Daz erging also. Vir tag da vor [s.76] da erschein ir unser herre und redet gar minneclich mit ir und sprach, er wolt sie allez dez ergetzzen daz sie ie erliten het. Also verschid sie am karfritag ze mittem tage.* (29,16–21)

Erneut werden anfangs ihre außerordentlichen Tätigkeiten im Orden hervorgehoben und es wird von ihr als *gute fraw* (28,33) gesprochen, bis sie dann erkrankt und die Gnade Gottes dadurch erfährt, dass er ihr die Wahl lässt, an welchem Tag sie sterben wolle. Der Herr will ihr *allez dez ergetzzen* (29,20), was sie erlitten hat und lässt sie selbst entscheiden, wann sie zu ihm kommen will. Erneut sind es die Treue und der Gehorsam der Schwestern, die mit Heilsgewissheit und ewigem Leben belohnt werden.

Weiters scheint es, dass es den Schwestern oft gar nicht darum geht, wieder gesund zu werden oder überhaupt weiterleben zu wollen, sondern so bald wie möglich in das Himmelreich auffahren zu dürfen. Dabei ist es vor allem die bereits erwähnte Heilsgewissheit, die angestrebt wird. Die Schwestern wünschen sich Sicherheit und, dass sie sich nicht davor fürchten müssen, was sie nach ihrem Tod erwartet.

Auf dieses „Danach“, das Leben nach dem Tod, wird im *ES* immer wieder mit der Phrase *ewige(n) freude(n)*[128] verwiesen. So heißt es in der Vita der *Mehthild Kurmpsitin,* dass sie

[128] (15,14), (18,6), (19,27–28), (21,8), (22,24–25), (31,32–33), (41,23).

es kaum erwarten kann endlich zu sterben. Erneut wird zu Beginn ihre lobenswerte Erfüllung der Schwesterntätigkeiten hervorgehoben: sie kasteite sich selbst sogar so sehr, dass *ir daz blut ze munde, ze nasen und zu den oren auz gink* (18,35–36). Als diese kurz vor ihrem Tod steht und ihre Schwestern dies beklagen und sich wünschten, sie würde Gott doch bitten, dass sie noch weiterleben dürfte, verneint sie dies (19,28–31) und sagt:

> *‚Daz will ich niht tuen. Mein hertz hat so grozze senung nach im, ich mag sein niht lenger enpern.‘ (19,30–32)*

Mehtild möchte sterben, da sie es nicht mehr aushält, ohne Gott zu sein. Das Verlangen nach ihm und seiner Nähe ist stärker, als der Wunsch am Leben zu bleiben, zumal es ohnehin die ewigen Freuden sind, die sie erwarten. Dadurch wird die Angst vor dem Sterben und dem Tod relativiert, denn wenn es nichts gibt, wovor sie sich fürchten müsse, warum sollte sie dann noch ängstlich sein?

Krankheit und Leid und deren Rechtfertigung durch Gott sind immer wiederkehrende Motive im *Engelthaler Schwesternbuch*. Nun möchte man glauben, dass das Ertragen dieses Leids für Gott Dank genug wäre, damit die Schwestern von ihren Pflichten ablassen dürften, doch dem ist nicht so. Bei Schwester *Alheit* wird erzählt, dass sie vor ihrem Tod blind wurde und deswegen nicht mehr zu den Versammlungen gehen wollte (29,22–25). Doch daraufhin spricht eine Stimme zu ihr, dass sie ihre Krankheit nicht davon abhalten dürfe, ihre Arbeit zu verrichten und, dass sie dennoch hingehen solle (29,24–27). Damit werden Krankheit, Schmerz und Leid vor dem Tod als gut und notwendig dargestellt, um überhaupt irgendwann Heilsgewissheit erwarten zu dürfen. Sie müssen ertragen werden, um schlussendlich von ihnen erlöst zu werden.

Krankheit und außerordentliches Leid vor dem ersehnten Tod spielen auch in der Geschichte von *Diemut Ebnerin von Nurnberch* eine große Rolle. In dieser langen Vita[129] wird erneut anfangs auf ihre Treue als Dienerin Gottes aufmerksam gemacht, bis anschließend wieder von einem *smertzenlichen siechtum* (34,25) vor ihrem Tod erzählt wird.

[129] Diese erstreckt sich über 94 (!) Zeilen (32,20–35,19). Daneben gibt es nur noch eine andere Vita, die diese Länge übertrifft: über das Leben und Sterben der *Alheit von Trochau* wird in 187 Zeilen geschrieben (10,17 – 15,15).

Während dieser Krankheit, wird *Diemut* doppelt gemartert: einerseits durch ihre Krankheit selbst und andererseits damit, dass sie auch noch sehen muss, wie Gott ans Kreuz genagelt wird (34,25–26). Nun ist es aber nicht so, dass Gott ihre Demut anerkennt und ihr baldige Erlösung von ihrem Schmerz verspricht. Nein, er weist sie am Kreuze hängend darauf hin: *‚Als vil ez dir muglich ist, so must du meiner marter glich werden.‘* (34,26–27). In forderndem Tod, unterstrichen mit dem Verb *müssen*, will Gott, dass sie ebenso wie er selbst, auch Leid und Marter mit Geduld erträgt.

Diese *imitatio christi* findet sich auch bei *Elsbeth von Waldeck* (38,12–20), von der berichtet wird, dass sie in jungen Jahren *ein reht unseliger mensch* (38,13) war und bis zu ihrem Tod in *grozzem ungemach* (38,15) lebte, bis ihr Gott erscheint und prophezeit, dass er ihr gnädig sein werde, weil sie – genau wie er – *keinen guten tag uf erden* (38,18–20) gehabt hat. Es scheint, dass sie erst dann von Gott von ihren Schmerzen erlöst wird, wenn er sich sicher ist, dass sie genug Leid erfahren habe.

Dieses Leiden-Müssen und die Selbstkasteiung waren typisch für das Christentum des Mittelalters: der Körper galt als „Störfaktor im Bemühen um geistige Vervollkommnung“[130] wodurch es sinnvoll erscheint, dass die Verfasserin dieses Textes dies immer wieder erwähnt. Um den Weg zu Gott finden zu können, gilt es sich selbst Leid zuzufügen und seinem Leid so gut es geht nachzukommen.

All diese Textstellen zeigen, dass Gott im *ES* auf verschiedene Arten mit den Schwestern in Kontakt tritt: einerseits spricht er zu ihnen, ist aber als Person nicht gegenwärtig und andererseits erscheint er leibhaftig. Wenn er nun als Person in Erscheinung tritt, dann tut er dies oftmals *in einez cleinen kindelins weise*, so zum Beispiel in der Vita von *swester Guet von Ditenhofen*:

> *Und vor irm tod spilt unser herre*
> *in einez cleinen kindelins weise vor ir und gelobt ir, [s.62] er*
> *wolt ir gutlich tuen. Dar nach starb sie kurztlichen.* (24,7–9)

Auch *Peters von Birkensee* sieht drei Tage vor ihrem Tod Gott *in eins kindelins wise* (32,1–2) spielend vor sich.

---

[130] STÖRMER-CAYSA (2004), S. 141.

Dabei findet sie in einem Gespräch mit ihm allmählich heraus, wer er ist:

> *[…]do kom unser herre in eins*
> *kindelins wise und waz unmezlich schœn und spilt vor ir. Da sprach*
> *sie zu im: ‚Liebez kint, hast du ein muter?‘ Da sprach ez: ‚Ja.‘*
> *Da sprach sie aber: ‚Hast du einen vater?‘ Da sprach ez: ‚Ja,*
> *mein vater ist ewiglich gewesen.‘ Da sprach sie: ‚So bist du ez,*
> *Jesus Christus.‘ Da sprach ez: ‚So bist du ein kint dez ewigen*
> *reiches.‘ Dar nach starb sie kurtzlich mit einem rihtigen tod.* (32,1–7)

Was kann es nun für eine Bedeutung haben, dass Gott als spielendes Kind erscheint? Zum einen könnte diese Erscheinung als Symbol bzw. Verkörperung der Unschuld interpretiert werden: das Kind als Sinnbild der Unschuld, das auch noch spielend gesehen wird, symbolisiert die Reinheit Gottes, der mit seiner Erscheinung die Schwestern für eine gottgefällige Lebensführung entlohnt. Zum anderen gibt Gott den Nonnen durch sein Erscheinen als Kind auch die Möglichkeit, kurzzeitig in die Rolle der Mutter schlüpfen zu können, welche den Schwestern als abstinente Dienerinnen Gottes, doch ansonsten verwehrt bleiben musste.

Doch nicht nur im Kindesalter wird der Allmächtige von den Schwestern gesehen. Auch von der Begegnung mit ihm als Jüngling wird berichtet:

> *Einez tagez do waz sie an irm gebet und opfert unserm herren*
> *ir leiden under stilmezze. Do erschain er ir in einez junglingez*
> *weiz und sprach zu ir: ‚Ge in daz siechaus, so will ich zu dir [s. 95]*
> *kumen und wil dir all din sach wol auzrihten.‘* (37,2–5)

Anne Vorhtlin von Nurenberch erscheint Gott sechs Tage vor ihrem Tod *in einez junglingez weiz* (37,3–4). Wieso wird dies hier eigens hervorgehoben? THALI schenkt dieser Beobachtung in ihrer Analyse keine Aufmerksamkeit. BLANK schreibt in seiner Monographie über Christus-Visionen im Tösser Schwesternbuch, wo Jesus ebenfalls als Kind und auch als Jüngling erscheint:

> [Jesus] nimmt die Burst seiner Mutter, segnet die Schwestern, versteckt sich unter ihrem Mantel, spielt mit ihnen Ball, rührt ihnen den Brei an, umstrahlt sie mit göttlichem Licht usw. Die Schwestern fühlen sich dabei ganz als Mutter und kosten alle Vorgänge geistig durch. Daneben erscheint Christus als Jüngling, mit Vorliebe von 30 Jahren; seine Marter leben sie visionär mit in ihrer

> ganzen Pein, Maria, die Heiligen, die Armen Seelen, Engel, der Teufel erscheinen – das ganze Leben des einfachen Vorstellungsbereichs aus dem Glauben spiegelt sich hier wieder.[131]

Hierbei sieht er die kindliche Gotteserscheinung ebenfalls als Möglichkeit für die Schwestern, in die Mutterrolle zu schlüpfen und diese auch genießen zu dürfen. Wenn Gott als „Jüngling" erscheint, wird er als 30jähriger antizipiert, also in dem Alter, in dem er selbst sterben sollte. So kann das möglicher Weise darauf zurückzuführen sein, dass Gott ihnen in eben dem Erscheinungsbild auftritt, in dem er selbst bald den Tod finden sollte, möglicher Weise ein Anzeichen für das baldige Ableben.

BLANK beschreibt weiter, dass sich dieses „äußere Sehen" solcher Erscheinungen seit dem 13. Jahrhundert in der mystischen Literatur findet und bereits von nur wenig später schreibenden Mystikern mit Argwohn betrachtet wurde; So war es beispielsweise Meister Eckhart selbst, dem solche Verbildlichungen von Gott höchst zuwider waren.[132]

Dabei weist er auch noch auf ein anderes Faktum hin: die in den Schwesternbüchern beschrieben Visionen und Erscheinungen sind „alle nicht ursprüngliche Erzeugnisse eigenen Erlebens", sondern es handelt sich um Berichte von Visionen, die mit einem bestimmten Zweck abgefasst wurden, wodurch sie „ihren mystischen Ausdruck zur Unio [verlieren]". Dadurch, dass es sich um Berichte und Aufzeichnungen aus zweiter Hand handelt, sieht er ihn ihnen lediglich ein Mittel, um „die persönliche Heiligkeit derer zu unterstreichen, die mit diesen Visionen begnadet waren".[133]

Diese Ansicht scheint angewandt auf das *ES* jedoch nicht haltbar, da die Erscheinungen und Visionen den Schwestern dieses Klosters zumeist unmittelbar vor ihrem Ableben eintreten und diese doch oftmals keine wirkliche Gnade erfahren: Gott erscheint eher als schmerzbringender Unmensch, denn als heilsbringender Erlöser. Doch dazu muss natürlich auch die Gnadenvorstellung der Schwestern herangezogen werden, welche sich von der heutigen doch drastisch unterscheidet:

---

[131] BLANK (1962), S. 141.
[132] Vgl. BLANK (1962), S. 141.
[133] Ebd., S. 144.

> In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle verstehen
> die Nonnen unter Gnade die außerordentlichen Gna-
> dengaben Gottes. […]
> wer in der Gnade Gottes steht, kann das mit man-
> igfachen äußeren Zeichen erweisen.[134]

BLANK sieht die Erwähnung von Gnadengaben demnach lediglich als Mittel die Heiligkeit einer Person zu betonen: je mehr Gnaden dieser (vor ihrem Tod) widerfuhren, desto heiliger erschien sie, was die außerordentliche Anhäufung solcher Erscheinungen in Schwesternbüchern erkläre. Dabei wertet er die Erscheinungen und Visionen der Schwestern jedoch ab, er legt ihnen sogar eine „deutliche Fehlhaltung des Glaubens und des theologischen Wissens zugrunde“[135]. Diese Interpretation lässt die Schwestern und auch die vermeintliche Verfasserin dieses Werkes jedoch schlechter dastehen, als ihnen zusteht, zumal sich bereits bei der Erscheinung Gottes bereits gezeigt hat, dass diese Frauen eigentlich mehr Gnade im Ableben erfahren hätten, wenn sie auf das Erbarmen Gottes verzichtet hätten.

Nun gibt es noch andere Erscheinungsformen, in welchen Gott im Schwesternbuch auftritt: nämlich als Trinität.

6.2.2 Die Dreifaltigkeit

Leugart vom Perg ist die erste Schwester, in deren Vita von der Erscheinung der heiligen Dreifalt berichtet wird, als diese im Sterben liegt:

> *‚Lieben swester, ich tun euch kunt:*
> *[s.18] mir ist erschinen die heilige drivalticheit in drier schonen*
> *herren person, und sint so glich an einander gewest, und het man*
> *ir einen verlorn, man moht niht gebruft haben welher er gewest*
> *wer. Aber ich bekannt sie wol‘ – und zaiget mit dem vinger, wa*
> *ir ietlicher gestanden wer, – und gaben mit suzzen trost.‘ Da*
> *verschid sie in den genaden also.* (7,28–35)

Kurz bevor sie stirbt, erblickt *Leugart* die Trinität Gottes. Sie erkennt sofort, wer die drei Herren sind, die vor ihr stehen, obwohl sie einander gleichen, wie ein Ei dem anderen.

---

[134] BLANK (1962), S. 116.
[135] Ebd., S. 116.

Sie berichtet von dem *suzzen trost* (7,34), den sie ihr in ihren letzten Stunden spendeten und nachdem sie dies preisgegeben hat, stirbt sie.

Gott, der hier zum ersten Mal in Form der Dreifaltigkeit erscheint, fungiert hier als Trostspender und letzter Gefährte, indem er die Schwester auf ihrem letzten Weg begleitet. Im Gegensatz zur bisherigen Darstellung Gottes, erscheint die Trinität hier zwar als Person, spricht aber kein einziges Wort, oder führt irgendeine andere Handlung aus; Ihr Erscheinen allein ist es, das *Leugart* Trost spendet.

Von *Irmgart von Eystet* (20,10) wird berichtet, dass sie vor ihrem Tod sehr krank und bettlägerig war, bis sogar *locher in sie barsten unde daz daz blut von ir ran* (20,13–14) und ihre Mitschwestern sich wunderten, warum sie Gott nicht darum bat, dass er sie bald erlöste. Doch *Irmgart* verweigert dies, da sie ihr Ende mit Geduld erwarten will, und sie die Schmerzen daher gerne ertrage (20,16–19), dabei lacht sie sogar *minneclich* (20,20). Außerdem berichtet sie von *grozzer gnad* (20,23), die ihr wiederfuhr:

> *ich han gesehen die heiligen drivaltikeit in drier person weis und wandelten sich in ein person* (20,23–25)

Auch *Irmgard* sieht drei Personen, die dann jedoch zu einer verschmelzen. Auch in dieser Kurzvita nimmt die Dreifaltigkeit keine aktive Rolle ein, sondern ist lediglich beim Sterben der Schwester gegenwärtig.

Die dritte und letzte, der im Schwesternbuch die Trinität vor ihrem Tod erscheint, ist *Anna von Weiterstorf* (26,35). Man beachte hierbei die doppelte Betonung der Dreizahl: die Dreifaltigkeit erscheint dreimal.

Als *Anna* im Sterben liegt, erzählt sie von zahlreichen übernatürlichen Dingen, die ihr widerfuhren, unter anderem eben, dass sie die heilige Dreifaltigkeit sah:

> *[...] da sah ich, daz vor im zu der tur die in den chor get, drie schon herren her ein gingen, und gingen doch ze samen und ward ein herre dar uz.' Da versan sie sich wol, daz ez die heilig drivalticheit waz.* (27,29–34)

Auch sie sieht drei schöne Männer zu ihr kommen, die sich zu einem Mann vereinigen und auch hier wird nur von der Erscheinung berichtet. Erneut sprechen sie kein Wort.

Diese Textstellen zeigen, dass die Trinität jedes Mal in Form von drei Personen erscheint: *Leugart* sieht drei Männer, die einander gleichen, wie eineiige Drillinge, *Irmgard* und

Anna sehen diese drei vor ihren Augen zu einem Menschen fusionieren; Bei allen dreien übernimmt die Dreieinigkeit jedoch keine aktive Rolle beim Sterben der Schwestern. Wenn Gott als einzelne Person erscheint, so spricht er zu den Schwestern, verspricht ihnen die ewige Freude oder sonstige Gnaden im Ableben. Doch bei der Erscheinung der Dreifaltigkeit ist dies nicht so; hier wird nur von ihrer Sichtung berichtet.

Was könnte nun ihre Erwähnung im *ES* für einen Zweck haben, vor allem, da sie keine aktive Rolle zu haben scheint?

Wieder wird versucht die Antwort auf diese Frage in der Bibel zu finden. Erstaunlicherweise wird hier der Begriff Trinität aber gar nicht genannt, er ist erst als Fachwort der Dogmatik entstanden und „bezeichnet dort die Einheit von Gott, Sohn und Heiligem Geist“.[136]

Was jedoch genannt wird, sind dreigliedrige, oder „triadische Formen“, welche die Zusammengehörigkeit von Gott Vater, Sohn und dem Heiligen Geist anzeigen sollen, die sich im Bild der heiligen Dreifalt zu einem Gott vereinen.[137] Darüber hinaus ist es auch die Bibel, die bei der Darstellung und Verbildlichung Gottes strikte Regeln vorgibt: so heißt es im Exodus zu Beginn der Zehn Gebote:

> Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas [sic!] am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. (Mo 20,4)

Wie kann es nun sein, wenn die Bibel es explizit verbietet sich ein Bild Gottes zu machen, dass die Schwestern des Klosters Engelthal von der personellen Erscheinung Gottes und auch der heiligen Dreifaltigkeit berichten?

Hier muss zwischen dem Bildverbot, also dem Verbot von der Erstellung von dreidimensionalen Bildern Gottes, und der Bildsprache zu unterschieden. Wenn in der mittelalterlichen Mystik von Gottesvisionen berichtet wird, so dient die Sprache dabei nur im literarischen Sinn als Mittel zum Zweck: mit ihr wird über mystische Dinge gesprochen und es wird das „Unaussprechbare zum Ausdruck gebracht“.[138]

---

[136] Vgl. BETZ (2003), Bd. 2, S. 1373.
[137] Vgl. ebd., S. 1373.
[138] DINZELBACHER (1998), S. 61–63.

Neben Gott erscheinen auch andere Heilige den Schwestern vor ihrem Ableben, so auch Maria mit ihrem Sohn.

6.2.3 Maria und Jesus

Alheit von Herspruk ist die erste, die von einer Marienerscheinung berichtet. Sie erzählt, dass es Marias Verdienst gewesen ist, dass sie überhaupt ins Kloster Engelthal kam:

> *‚Lieben frawen, ich tun ev kunt: do ich ze Nurnberg waz, da bat mich mi wirt daz ich her wer kumen: dez wolt ich niht tun. Dor nach kom sand Dominicus zu mir in sand Sebolts munster: dem versagt ich ez auch. Dar nach kam Maria die muter der bermhertzichkeit zu mir und bat mich, daz ich her kome, so wolt sie mir daz globen daz sie mir erscheinen wolt mit irm sun an minem tode […].‘* (15,31–38)

Alheits wirt und *sand Dominicus* bitten sie zum Konvent zu kommen, doch sie verneint. Erst auf das Bitten der Mutter Gottes hin und deren Versprechen, ihr vor dem Tod mit ihrem Sohn erneut zu erscheinen, zieht sie es in Erwägung ins Kloster Engelthal zu kommen. Als *Alheit* am Sterbebett liegt, geht Mariens Versprechen in Erfüllung:

> *sie komen zu ir und zaigten ir irev minneclichen anltutze und sprachen hintz ir, sie wer der erwel- [s. 40] ten menschen einez und sie wolten ir vil gutlich tun, und e daz sie sturb so wollten sie ir soch zu einem mol erscheinen.* (16,1–4)

Auch diese Prophezeiung soll sich später bewahrheiten (16,15). Maria erscheint hier als die verlässliche Mutter der Barmherzigkeit, die die Schwester für ihre treuen Dienste am Ende ihres Lebens entlohnt.

Doch genauso wie Gott, kann auch Maria im Schwesternbuch die Funktion der Prophetin des Todes bzw. eines Todesengels gegeben werden: *Hedwig von Regensburch*, die vor ihrem Tod sehr krank ist, dies jedoch mit Geduld erträgt (22,20), erscheint sie mit ihrem Sohn:

> *Dise Hedwig siecht vor irm tod und waz dez gar gedultig. Nu geschach daz an einem liehtmessetag da der covent processen gienk, da erschain ir unser frawe Maria mit irm lieben sun unde gink die processen mit dem covente. Dar nach gink sie zu irm pette unde sprach zu ir: ‚Beriht dich, du solt varen in die ewigen freude: da woll wir dir lonen, ich und min kint, allez dez daz du*

erliten hast durch unsern willen.‘ Dar nach starb sie in kurtzen tagen. (22,24–27)

Wieder wird von den ewigen Freuden gesprochen, die die Schwester erwarten, wenn sie in den Himmel kommt. Maria ist es, die zu ihr spricht und sie auf den Tod vorbereitet. Sie teilt ihr mit, dass sie bald sterben wird, aber für das Leid, dass sie durch sie und ihren Sohn erdulden musste, belohnt wird. Obwohl sie es ist, die der sterbenden die Todesbotschaft überbringt, erscheint Maria trotzdem eher als Beschützerin, die der Schwester eine positive Botschaft überbringt. Im Gegensatz zu den Erscheinungen Gottes im *ES* wirkt Maria gütig und hilfsbereit, darüber hinaus darf die Totgeweihte kurz darauf sterben, und muss nicht, wie zuvor die namenlose *muter* (9,30–34), noch Wochen nach der Prophezeiung auf ihren Tod warten.

Auch die bereits erwähnte *Sophie vom Neitstain* berichtet in einer Vision davon, Maria kurz vor ihrem Tod gesehen zu haben:

Da sie den jungsten zug tet, da hub sie an daz ‚Salve regina: Gegruzt seist du kunigin‘, und sang ez mit einer süezen stimme. Da sie nu tæt waz, do kom sie einer bewerten swester her wider. Der sagt sie: daz sie daz ‚Salve regina‘ het an gehebt, da ging unser frawe Maria ein in einem veiolvarben mantel, und ging mit ir sand Agens und vil juncfrawen. (25,22–28)

Als sie dabei ist das *Salve regina* zu singen, erhört Maria ihr Gebet und kommt mit der heiligen Agnes und vielen anderen Jungfrauen zu ihr. Dieser Gesang wurde von Dominikanerinnen regelmäßig am Schluss der Komplet gesungen.[139]

Ein weiteres Mal fungiert Maria als Botschafterin des Todes bei *Reichgart.* Von dieser heißt es, dass sie die Schwester der Stifterin und eine emsige Dienerin Gottes war (26,11–18). Sie ging dreißig Jahre durchgehend, ohne auch nur ein einziges Mal zu fehlen, zum Chor, war äußerst fleißig, aß dreißig Jahre kein Fleisch und bete täglich das „Ave Maria“ (26,13–21). Dennoch schenkte Gott ihr während ihres Lebens kein einziges Mal einen Gnadenerweis. Erst als sie im Sterben liegt, sind es Maria und Jesus, die dies tun und zu ihr kommen:

[139] Vgl. THALI (2003), S. 108.

> *Da chom unser fraw gangen und fuert irn sun Jesum Christum an ir hant, und er waz als ein kint umb zehen jar und sprach zu ir: ‚Riht dich auf, du gemintew Reichgart.‘ Und do sie sich da auf geriht, da graif ir unser herre an daz kinne und sprach: ‚Die zit ist kumen, berait dich: dein bruder und din swester batient din mit grozzer begirde. Du bist geladen zu der ewigen wirtschaft, da will ich dir allez dez lonen dez du mir gedint hast.‘ An der selben stet kom sie der tæt an und starb mit einem heiligen tode.* (26,24–32)

Maria und ihr Sohn fungieren zwar als Boten des Todes, die der Sterbenden ihr baldiges Lebensende ankündigen, schenken *Reichgart* damit auch gleichzeitig ihr einziges Gnadenerlebnis. Äußerst detailreich wird beschrieben, wie Jesus der Schwester an das Kinn fasst und zu ihr spricht und ihr alles lohnen will, womit sie ihm so treu gedient hat. Doch obwohl sie mit einem *heiligen tode* starb und so viel für Gott erlitten hatte, heißt es direkt im Anschluss, dass sie kurz danach von den Toten wiederkehrte und davon erzählte, dass sie *niht on unterlaz hintz himel gevarn [wer], ir vegfeuer wer auf einer grunen wissen gewesen* (26,33–34). Diese Textstelle zeigt erneut, dass es oft ganz egal zu sein scheint, wie gottgefällig, gläubig und fromm die Schwestern im Kloster Engelthal lebten: nicht einmal dann durften sie gleich in den Himmel fahren.

Manchmal erscheint Maria am Sterbebett jedoch nicht der Sterbenden selbst, sondern den gegenwärtigen Schwestern, die dann vom Seelenheil berichten, das sie der Totgeweihten gewährte:

> *Da di zit nu kom daz sie von der werlt solt schaiden, da sahen etlich swester in dem geist, daz ir sel allen irn geliden danket, daz sie got so wol gedinet heten. Do kom unser herre Jesus Christus und sin liebew mueter mit allem himelischen her. Da sprach sie: ‚Herre, ich will neur mit dir.‘ Mit dem fuer sie in die ewigen freude on alle pin und on allez mittel. Diese dink wurden geoffenbart nach irem tode etlichen personen*. (31,28–34)

Auch in dieser Vita, der von *Cristin von Kornburg*, wird zu Beginn von ihrer Treue und ihrem Fleiß gesprochen, mit welchen sie den Orden erfüllte. Doch als sie im Sterben liegt, befällt sie – so wie viele andere Schwestern – eine furchtbare Krankheit (30,9–20). Es wird geschrieben, dass sie oft sogar so krank ist, dass sie mit *grozzen smertzen dez leibs und in grozen geistlichen freuden* liegt und wie benommen bei Tag und Nacht den Namen

Jesu Christi singt (30,21–22). Eines Tages erhört Jesus ihr Rufen und erscheint ihr gemeinsam mit seiner Mutter Maria und sie verspricht, dass sie ihr *allez dez leidens lonen* werde (30,26–29). Dies bewahrheitet sich, als Maria und Jesus sie von all ihrem Leid erlösen, wenn es heißt, dass sie *on alle pin und on allez mittel* in die ewigen Freuden fuhr (31,32–33).

Besonders interessant ist nun die Erscheinung Mariens in einer der wenigen männlichen Viten, in der von *caplan Friderich*, bei dem es sich wahrscheinlich um den Klosterkaplan Friedrich Sunder handelt.[140] Hier ist es jedoch nicht der Kaplan selbst, der von ihrer Sichtung berichtet, sondern eine Schwester, der Maria in des Kaplans Todesnacht erscheint:

> *Die vor- [s. 105] dern naht e daz er sturbe, da sah ein bewerte swester in eim geistlichen gesiht, daz die aller wunneclichest fraw die ie gesehen wart, [kom] und braht mit ir ein groz zierlich schar, und stund an die stat do er begraben waz. Si het da für, ez wer unser fraw, di hochglobt muter unsers herren, mit dem himelischen her.*
>
> *Dise swester sah an der naht do er sterben wolt, unsern herren und unser frawen ob im mit dem himelischen her, als sie ez vor gesehen het. […]*
>
> *Ez widerfuer driem menschen, daz er on allez mitel in die ewigen freud wer gevaren.* (41,10–23)

An Friedrichs Totenbett ereignen sich wundersame Dinge: Maria und ihr Sohn und sogar das ganze himmlische Heer kommen zu ihm, als ob sie ihm die letzte Ehre erweisen wollen. Auch hier wird erneut betont, dass er aufgrund seiner frommen Lebensweise und der Dinge, die er für den Konvent tat, ohne Unterlass in den Himmel fahren durfte. Friedrich wird also damit belohnt, dass er ohne lange leiden zu müssen, sofort sterben darf.

Der letzten Schwester, der Jesus und Maria vor ihrem Tod erscheinen, ist *Osanna:*

[140] Vgl. THALI (2003), S. 217 und 233–234.

> *Do die an irm tode lag, da verjach sie dez, daz sie die engel gehort het singen ein gesank, daz waz uber menschlich sinne, und daz unser herre und unser frawe bei ir wern gewest und heten sie gesichert ewigs lebens, und sant Mertin wer zu ir komen in bischofs gezirde und het ir [s. 109] unsers herren licham geben. Do starb sie mit einem heiligen ende.* (42,29–34)

Wiederum wird Engelsgesang gehört, es erscheinen Maria und Jesus, um ihr ewiges Leben zu versichern und als Sankt Martin kommt und ihr die Kommunion bringt, stirbt sie mit einem heiligen Ende.

Zusammenfassend hat sich gezeigt, dass mit einer Ausnahme, Maria den Sterbenden im *Engelthaler Schwesternbuch* stets in Begleitung ihres Sohnes erscheint. Durchwegs kommen die beiden an das Sterbebett der Leidenden, versichern ihnen Seelenheil und ewiges Leben.

THALI schrieb Maria damit die wichtigste Rolle beim Sterben der Schwestern zu, indem sie schreibt:

> An sie richtet sich das Gebet um ein gutes Ende, ihr gelten die letzten Worte und Gebete der Sterbenden. Maria erscheint in der Todesstunde und vergewissert die Schwestern ihres Seelenheils. […] Die Marienverehrung bleibt dabei den von der Kirche vorgegebenen Formen verpflichtet und ist in eine auf Gott ausgerichtete Frömmigkeit eingebunden […].[141]

Damit betont sie vor allem das positive Bild der Maria und ihre Funktion als „Retterin“, der in den oben genannten Textstellen aufgeworfenen Frage nach Maria als Todesengel, wird aber nicht nachgegangen.

Darüber hinaus wird – wie bereits erwähnt – keinem der männlichen Personen überhaupt eine Heiligenerscheinung zuteil, zumindest sind es nicht die Brüder bzw. Männer die davon erzählen. Es gibt nur eine einzige männliche Vita, in der von einer solchen berichtet wird und dort sind es andere Schwestern, die von deren Sichtung während des Sterbens des Kaplans berichten.

Doch nicht nur Gott, Jesus und Maria sind es, von deren Erscheinungen im *Engelthaler Schwesternbuch* berichtet wird, wenn ein Ordensmitglied das Leben lässt. Es sind auch andere Heilige, die zu den Schwestern kommen, um ihnen die letzte Ehre zu erweisen.

---

[141] THALI (2003), S. 242.

6.2.4 Weitere Heilige

Bevor die Schwestern im *ES* ihr Ende finden, erscheinen ihnen auch noch andere Heilige außer Gott, Maria und Jesus. Hierbei sind es sowohl zahlreiche namenlose Engel, die die Schwestern in ihrer Sterbestunde besuchen, als auch einige namentlich genannte Heilige: *sand Dominicus*[142], *sand Johans baptista*[143], *sant Johans ewangelist*[144], *sand Agnes*[145], *Achacius*[146], *sant Mertin*[147] und *sand Peter*[148].

Die bereits erwähnte *Alheit von Herspruk* ist es, der neben der Jungfrau Maria, auch *sand Dominicus* erscheint. Als diese im Sterben liegt, erzählt sie der Sammlung, wie sie in das Kloster Engelthal kam (15,24–30). Man möchte nun glauben, dass es in einem Dominikanerinnenkloster doch der heilige Dominik sein müsste, der diese Frau dazu überreden konnte, sich dem Konvent anzuschließen. Doch weder auf Bitten ihres Ehemanns *Heinrich*, noch auf das des heiligen Dominiks reagiert sie. Erst als Maria zu ihr kommt, lässt sie sich überreden.

Das zweite Mal, dass der heilige Dominik im *ES* vorkommt, ist in der Todesstunde der *Kungunt von Eystet:*

> *Da sie nu an irem tode lak, da sprach sie: ‚We, waz sih ich schoner kindelin!‘ Da die swester zu ir sprachen: ‚Wa für hast du sie?‘ da sprach [sie]: ‚Ez sint sel und warten mein.‘ Dar nach sah sie sand Dominicum und sand Peter.* (43,9–12)

Die sterbende *Kungunt* sieht kindliche Seelen, die auf sie warten, als ihr der heilige Dominik und der heilige Peter erscheinen. *Dominicus*, der 1215 den Dominikanerorden gegründet hat, wird in seinen zahlreichen Legenden unter anderem von Maria als „Streiter für die Kirche um Versöhnung bittend und sie erreichend“ beschrieben.[149] Im *ES* übernimmt dieser jedoch keine tragende Rolle. Er erscheint den beiden Sterbenden, eine sprachliche Interaktion mit ihnen wird aber nicht erwähnt. Dadurch wirkt die Nennung

---

[142] (15,30–38), (43,9–12).
[143] (24,18–24), (31,2–7).
[144] (38,4–11), (41,30–35).
[145] (31,13–14).
[146] (37,9–14).
[147] (42,29–34).
[148] (43,9–15).
[149] Vgl. KELLER, Hiltgart: Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. 10. Auflage. Stuttgart: Reclam 2005, S. 181–182.

seiner Person eher wie ein Versuch, einer Aufzählung von berühmten Heiligen eine weitere hinzuzufügen, als dass er eine bestimmte Funktion für die im Sterben liegenden Schwestern ausüben würde. Bei *Alheit* kann er seine „vermittelnde" Aufgabe nicht erfüllen und bei *Kungunt* wird überhaupt nur von seinem Erscheinen berichtet. In beiden Textstellen spricht er nicht und hat auch darüber hinaus keine Aufgabe. Man könnte höchstens behaupten, seine Unfähigkeit *Alheit* zu überreden, dass sie ins Kloster Engelthal kommen solle, unterstreicht anschließend die Macht der Mutter Gottes, die dies schlussendlich vollbringt.

Darüber hinaus erscheint zweimal Johannes der Täufer, zuerst in der Vita von *Alhaid Ortlibin von Nurnberg*:

> *Da got ir leben verenden wolt, do erschein ir sand Johans baptista und sprach zu ir: ‚Ich tun dir kunt von unserm herren Jesu Christo, daz er dir sicherheit hat geben ewigez lebens: do will er dir allez dez lœnen dez du im ie gedient hast. Und din [muter] und din bruder unde swester [s. 63] warten din mit grozzer begirde.' Dar nach starb sie einez richtigen todez.* (24,18–24)

Der Bußprediger Johannes der Täufer, von dem es im Lukasevangelium heißt, dass er ein Verwandter von Jesus Christus war, welchen er später tauft, wird in der mittelalterlichen Literatur häufig als „Verkünder und Wegbereiter Christi" dargestellt.[150] Er war es, der am Jordan predigte, seine Zuhörer zur Buße aufrief und Jesus als Messias erkannte und wegen seines unbändigen Willens von Herodes schlussendlich enthauptet wurde.[151]

Auch im *ES* fungiert Johannes als Bote, indem er *Alhaid* die Nachricht ihres baldigen Todes überbringt. Er spricht vom ewigen Leben und der Sicherheit, dass er ihr alles lohnen werde, das sie für ihn getan und erlitten habe. Darüber hinaus versucht er ihr die Furcht vor dem Tod zu nehmen, indem er sie an ihre Familie erinnert, die sie bereits *mit grozzer begirde* (24,23) im Himmelreich erwartet.

---

[150] Vgl. BOCIAN, Martin: Lexikon der biblischen Personen. Unter Mitarbeit von Ursula Kraut und Iris Lenz. 2. erweiterte Auflage mit einer Einleitung von Bernhard Maier. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2004, S. 251–253.

[151] Vgl. GORYS, Erhard: Lexikon der Heiligen. Mit 43 Abbildungen. 2. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998, S.155–156.

Das andere Mal, das Johannes einer Schwester in ihrer Sterbestunde erscheint, ist bei der bereits erwähnten *Cristin von Kornburg*:

> *Ze aller heiligen messe an einer naht do kom sand Johans baptista zu ir, wann er waz ir aller heiligen libste, in einem so grozzen lieht daz dew stueb allev derleuht wart, und sprach mit trostlichen worten zu ir: ‚Ich will schir her wider kumen mit grozzen freuden unde wil dir allez dez lonen dez du mir ie gedint hast.‘ Da sprach sie: ‚Awe awe, [s. 90] wie hast du mich so lang gelazzen in minen leiden! Ich het dir sin niht getraut.‘ Dieser freuden moht sie niht verheln und schrai mit lauter stimme, daz alle die erwachten die in dem sichaus lagen.* (31,2–10)

Nachdem Jesus Christus und Maria bei ihr waren, kommt auch Johannes der Täufer, von dem es sogar heißt, dass er ihr liebster Heiliger war, zu ihr ins Krankenhaus und verkündet ihr, wie bereits *Alhaid* zuvor, dass er sie für all das belohnen wird, das sie bisher erleiden musste. Hier ist es also erneut die Verkündung der Heilsgewissheit, die der Sterbenden Trost spenden soll. Doch *Cristin* ist erzürnt darüber, dass er sie so lange hat warten lassen und schreit umher, sodass alle Mitschwestern im Krankenhaus davon erwachen. Erst, als Jesus Christus und Maria mit ihrem himmlischen Heer zu ihr kommen, stirbt sie, ohne Schmerzen und *on allez mittel* (31,30–34).

Ferner wird im *ES* auch von der Erscheinung eines anderen Johannes berichtet, nämlich von Johannes dem Evangelisten. Auch dieser erscheint zweimal unmittelbar vor dem Tod: einmal wird er von einer Schwester bei der sterbenden *Elsbet von Klingenburg* gesehen (38,4–11), das andere Mal bei *Elsbet Marin von Nurenberch* (41,30–35).

Während bei *Elsbet Marin von Nurenberch* Johannes nur eine Nebenrolle einnimmt, indem er schweigend bei ihrem Tod erscheint, spricht er bei *Elsbet von Klingenburg* und überbringt ihr eine Nachricht. So heißt es, dass sie vor ihrem Tod schwer krank wurde und an ihrem Sterbetag sah eine Schwester Johannes bei ihr stehen (38,1–8), während eine andere folgende Vision von ihm mit folgender Botschaft hatte:

> *‚Ich tun dir kunt von unserm herren Jesu Christo, daz er dir sicherheit hat geben des ewigen lebens.‘ Da horten siben swester daz aller suzzest saitenspil in den wolken, daz kom uber sie: in dem verschied si.* (38,8–11)

Auch Johannes der Evangelist fungiert hier als Todesbote und überbringt eine Nachricht von Jesus Christus, dass sie demnächst sterben werde; dafür werde sie jedoch ewiges

Leben erhalten. Erneut wird hier der Tod dadurch relativiert, da durch die Versicherung der Heilsgewissheit im Nachleben die Furcht vor ihm unbegründet scheint. Unterstrichen wird dieser friedlich anmutende Sterbensmoment durch *daz aller suzzest saitenspil* das die Schwestern hörten, als *Elsbet* ihrem Schöpfer begegnet.

Johannes, über dessen Wirken und Geschichte ausführlich in der *Legenda Aurea* berichtet wird, demonstriert hier mit seiner Erscheinung die überirdische Macht Gottes, in diesem Falle ewiges Leben zu gewähren. Er selbst war es, der von ihm vor dem Gifttod gerettet wurde: als Johannes dazu verurteilt wurde Wein aus einem vergifteten Kelch zu trinken, wurde er durch seinen Glauben davor gerettet. Indem er den Becher zuvor bekreuzigt hatte, verschwand dadurch das Gift als Schlange aus dem Gefäß und er konnte beruhigt daraus trinken.[152]

Zudem erscheint auch die heilige Agnes einer Schwester bei ihrem Ableben:

> *Dar nach*
> *zu sand Mertins messe do kom die juncfraw sand Agnes mit der*
> *menig der juncfrawen in einem grozzen lieht und sprach zu ir:*
> *‚Frewe dich der zit die komen ist, da dich got ergetzzen will allez*
> *dez du ie erliten hast.‘ Wann dise juncfraw waz ir aller juncfrawen*
> *liebste.* (31,13–15)

Wieder ist es *Cristin von Kornburg*, der eine Heilige erscheint. Diesmal hat die Heilige eine aktive Rolle und spricht sogar mit der Sterbenden. Dabei fungiert auch sie als Botin Gottes, die ihr die Nachricht ihres baldigen Todes überbringt. Gott werde ihr all das lohnen, das sie erlitten habe. Erneut wird erwähnt, dass es ihre liebste Jungfrau war, die *Cristin* erschien, was den Zug eines besonderen Lohnes erhält, den sie für ihre emsige Dienerschaft erhält.

Darüber hinaus kommt der heilige Achatius in der Vita der *Anne Vorhtlin von Nurenberch* vor, wenn es heißt:

> *E daz ir sel von irm leib schied, do hort ein bewerte swester,*
> *als do ein grozz her aufbrichet mit mangerlai suzzem saitenspil.*
> *Da ward ir ze versten geben, daz ez wer Achacius mit sinem her*
> *und wolt bei irem ende sin. Dise swester moht sich niht enthalten,*
> *sie rekt ir hende auf uns sprach: ‚We herre, waz freuden in dinem*

[152] Vgl. BOCIAN (2004), S. 247.

haus ist.‘ Do verschied si mit einem heiligen ende. (37,9–14)

Auch hier ist es zwar eine andere Schwester, die den Heiligen sieht, der mit seinem gesamten Heer zu Annes Todesstunde erscheint und ihr die letzte Ehre erweist. Anne ist darüber so erfreut, sie hebt die Hände, berichtet von ihren Freuden, in denen sie dann unmittelbar danach stirbt.

Erneut erscheint der Heilige als getreuer Begleiter in ein Leben nach dem Tod, das die Sterbende voller Freude annimmt. Der heilige Achatius, von dem die Legende erzählt, dass er Anführer der zehntausend Märtyrer war, die unter Kaiser Hadrian auf dem Ararat in die Dornen gestürzt wurden,[153] erfüllt seine Rolle als hoffnungstragender Anführer, indem er gemeinsam mit seinem Heer der Sterbenden Mut und Hoffnung gibt und ihr vor allem auch die Angst vor dem Tod nimmt.

Abschließend sind es noch zwei weitere Heilige, die im *ES* der Aufzählung hinzugefügt werden: *sand Martin* und *sand Peter*.

Auch diese beiden Heiligen erscheinen am Sterbebett, um der Schwester die letzte Ehre zu erweisen. Der heilige Martin begleitet eine Schwester in die nächste Sphäre, erscheint im Bischofsgewand und gibt ihr noch die Kommunion, bevor sie *mit einem heiligen ende* (42,28–34) stirbt. Der heilige Peter kommt in der Vita der *Kungunt von Eystet* gemeinsam mit dem heiligen Dominik (43,11–12), als diese im Sterben liegt. In beiden wird nur von dessen Sichtung berichtet – beide haben keine wirkliche Rolle im Geschehen. Erneut scheint es, dass durch deren Namensnennung eine weitere heilige Person dem Kollektiv hinzugefügt wird, um die besondere Heiligkeit der Schwestern und des gesamten Konvents zu unterstreichen.

Zusammenfassend hat sich gezeigt, dass auch die anderen Heiligen, die neben Gott, Jesus und Maria im *ES* erscheinen, fortwährend die Funktion eines Boten Gottes einnehmen, den Sterbenden Sicherheit geben und in ihrer letzten Stunde beistehen. Sie erscheinen am Sterbebett der Schwestern, um sie auf ihr baldiges Ableben vorzubereiten, ihnen die Kommunion zu geben, ihnen gleichzeitig Heilsgewissheit für ihr Leben nach dem Tod zu versichern und versuchen ihnen dadurch die Angst vor dem Sterben zu nehmen. Auch

[153] Vgl. KELLER (2005), S. 23.

wenn es zunächst scheint, dass sie keinen aktiven Beitrag dazu leisten, da sie oft gar nicht sprechen oder eine andere Funktion ausüben, so tun sie dies indirekt trotzdem, da sie den Schwestern Trost spenden und als Boten Gottes dessen Macht zusätzlich hervorheben.

Neben Heiligenerscheinungen geschehen jedoch auch andere mystische Phänomene kurz bevor die Schwestern ihr Leben lassen.

6.2.5 Andere wundersame Ereignisse vor dem Tod

Es sind nicht nur die göttliche Familie und diverse Heilige, die den Schwestern bei ihrem Ableben erscheinen, um sie seelisch auf ihren Tod vorzubereiten, auch andere wundersame Dinge geschehen den Sterbenden: von der Prophezeiung ihrer Zukunft, über die Sichtung wundersamer Lichtphänomene, das Singen und Hören mystischer Klänge und Gesänge, bis hin zu sich magisch verändernden Bäumen. Gnade erfahren die Schwestern in vielfacher Weise.

Einige Schwestern erhalten kurz vor ihrem Ableben Einblick in die Zukunft. Wenn es dabei keine Heiligen oder Gott sind, die ihnen von künftigen Dingen berichten, dann wird so mancher Schwester im Traum ihre Zukunft prophezeit. So geschieht dies beispielsweise bei *swester Gedraut von Hapurch* (20,33), die in der Nacht aufwacht und lauten Halses von ihrem bevorstehenden Ableben zu singen beginnt:

> *In dem jar do sie innen starb, do hub sie ie in der naht an und sang mit lau- [s. 54] ter stimme. Als die swester denne hintz ir sprachen, war umb sie in dem slaffe sunge, so sprach sie: ‚Do frewet sich mein sel, daz ir die ewig freud nahet.‘ Da sie nu der tod an was kumen, do sant sie nach den frawen und sprach: ‚Lieben kint, mir hat heint getraumt, ez kœm ein schœner jungeling zu mir und sprach, ein kunig het mich auf sinen hof geladen, do solt ich nu frubaz auf sein. Da sprach ich hin wider: ‚Ez ist lank daz ich von hof kom: ich kann niht mer da gebaren und han auch niht schoner cleider.‘ Da sprach er: ‚Sorg niht zu dem: [der] kunig auf dez hof du bis gladen, der kan dich wol gelern und wil dir auch schone claider geben.‘ Nu versinne ich mich wol bei disem traume, daz ich sterben sol: pet mir in daz siechaus.‘* (21,5–17)

Das Singen drückt *Gedrauts* Freude darüber aus, was sie demnächst erwarten wird: obwohl ihr der Tod unmittelbar bevorsteht, fürchtet sie sich nicht oder bittet gar darum, länger leben zu dürfen, sondern sie ist erfreut, dass sie endlich mit ihrem Schöpfer vereint

wird und in die ersehnte ewige Freude fahren darf. Dabei erzählt sie von einem prophetischen Traum, der ihr allegorisch den baldigen Tod vorhersagt: bei dem Jüngling muss es sich um Jesus Christus handeln, der sie als Prophet an den Himmelshof seines allmächtigen Vaters, dem König aller Könige, lädt. Ihre große Freude darüber, dass sie in dieses wunderbare Königreich geladen ist, drückt sie anschließend dadurch aus, dass sie im Schlaf zu singen beginnt.

Auch die bereits erwähnte *Alheit von Trochaw* berichtet in ihrer Sterbestunde davon, dass ihr ihr exakter Todestag bereits 30 Jahre zuvor vorhergesagt wurde (14,33–38;15,1–4).

Doch nicht nur Todesbotschaften sind es, die den Schwestern prophezeit werden: einmal wird auch ein positives Ereignis in der Zukunft gesehen, als *Alhaiden von Igelstat* vor ihrem Tod steht, und ihrer Mitschwester *Mehtilht Krumpsitin* von ihrer bevorstehenden Erwählung nach Aurach berichtet (18,20–32). Diese Vorhersage soll sich ebenfalls erfüllen, wie im Anschluss sogleich zu lesen ist (19,9–10).

Am Anschaulichsten wird jedoch in der Vita der bereits mehrfach erwähnten *Sophie vom Neitstain* von einem bevorstehenden Ereignis berichtet: dort heißt es, dass sie nach einer ekstatischen Vision von einer Welt erzählt, die so überwältigend war, sollte sie noch fünfhundert Jahre leben, würde die Zeit trotzdem nicht reichen, um von der Mannigfaltigkeit des Gesehenen berichten können (25,14–18).

Wenn solche prophetischen Träume oder Visionen im 21. Jahrhundert wohl wissenschaftlich analysiert und als Reflexe des Gehirns auf bereits Erlebtes erklärt und abgetan werden, maßen die Menschen des Mittelalters ihnen doch einen hohen Grad an Realität zu: das in Ekstase oder im Schlaf Gesehene wurde zumeist als aus einer „vollkommen reale[n] Welt außerhalb des Sehers [kommend]“ gedeutet. Das bedeutet nicht, dass das Mittelalter dieses wissenschaftliche Interpretationsmodell, welches logische Erklärungen für solche Phänomene suchte nicht bereits ebenfalls kannte, dieses wurde jedoch nicht bevorzugt. „Prävalierend“, wie DINZELBACHER es nennt, war letzteres.[154]

[154] Vgl. DINZELBACHER (1989), S. 6–7.

Weiter finden sich auch viele musikalische Elemente rund um den Tod der Schwestern: entweder beginnen die sterbenden Schwestern selbst zu singen[155], hören Engelsgesang[156] oder andere Klänge, häufig in Form von *saitenspil*[157].

„**Musik** ist symbolisierte Harmonie zwischen Gott und Mensch" heißt es im Wörterbuch der Mystik und sie gehört neben dem gesprochenen Wort zu einer Form der Audition.[158] Dies erklärt, warum so viele musikalische Elemente im *ES* zu finden sind.

In der Vita *Alheits* wird geschrieben, dass sie in den Tagen vor ihrem Tod und während des Sterbens immer wieder folgende gereimte Liedstrophe singt:

> *Frew dich, tohter von Syon,*
> *schone botschaft kumet dir:*
> *du solt singen suzzen don*
> *nach allez dinez hertzen gir.*
> *Du bist worden gotez schrin:*
> *do von solt du frolich sin*
> *und solt niht leiden hertzen pin.*
> *Wol her an den [s. 77] raien*
> *den schone kint wol sehen.*
> *Jubiliren, meditiren,*
> *jubiliren, contempliren,*
> *jubiliren, speculiren,*
> *jubiliren, concordiren.* (29,30–37; 30,1–5)

Die Schwester scheint sich mit diesem Lied, welches sie vor ihrem Tod immer wieder singt (30,6–8), selbst beruhigen und auf ihren baldigen Tod vorbereiten zu wollen: sie singt, stellvertretend für Gott, sie solle nicht leiden, sondern fröhlich sein, denn sie ist zu *gotez schrin* geworden, zu seinem Schrein, seiner Kostbarkeit.[159] THEBEN konstatiert dazu, dass das Singen die unheimliche Freude *Alheits* darüber symbolisiert, dass Gott endlich zu ihr gekommen sei und sie von allem Leid erlöst werde.[160] Demnach wird das Sterben hier als ultimative *unio mystica* dargestellt: der letzte und befriedigendste Weg mit Gott eins, gottgleich zu werden, ist den Tod zu finden, und darüber solle man sich

---

[155] (21,5–8), (29,28–37; 30,1–5), (44,2–3).
[156] (27,9–19), (32,9–13).
[157] (24,1–4), (37,9–14).
[158] DINZELBACHER (1998), S. 366.
[159] Siehe dazu vgl. die Übersetzungen zu *schrîn* in LEXER (1992), S. 187 und die Interpretation von THEBEN (2010), S. 290.
[160] THEBEN (2010), S. 290.

freuen, sogar singen und jubeln. Anschließend werden in einem Art Refrain die Tätigkeiten besungen, die einer solchen Erfahrung förderlich sind: *meditieren, contemplieren, speculieren* und *concordiren*.

Darüber hinaus weist bereits RINGLER darauf hin, dass das Lied, welches wahrscheinlich auf „Dichtungen von der ‚Tochter von Syon' zurückgeht", im Kloster Engelthal besonders beliebt gewesen sei, da es auch in anderen Werken Christines erwähnt wird.[161] Es ist insgesamt auch nur in fünf Handschriften überliefert: Zweimal in Handschriften des *ES* und einmal innerhalb des *Gnadenlebens* der Christine EBNER.[162]

Da der Klosteralltag der Schwestern von Gesang, Gebet und Lektüre geprägt war,[163] scheint es nicht verwunderlich, dass diese auch in ihrer Sterbestunde immer wieder Lieder und Jubelgesänge vernahmen und auch wiedergaben. Dadurch kann das Singen vor dem Tod erneut als Zeichen eines „nach Vollkommenheit und der *unio* strebenden Menschen"[164] interpretiert werden, der versucht so nah wie möglich bei Gott zu sein und über Heilsgewissheit zu jubeln.

Sandra LINDEN schrieb über die außergewöhnliche „Gestaltung des Todes" im *ES* und dass es gerade die Darstellung des heiligen Sterbens der Schwestern sei, durch welche die Leserinnen und Leser sich aufgefordert fühlen sollen, einen solchen Tod als erstrebenswertes Ziel bzw. Dank für ein frommes Leben anzuerkennen.[165] Sie analysierte das Todeskonzept unter Bezugnahme der Vita von *Kungunt von Eystet* (16,23–17,23) und der ihr widerfahrenden Baumvision, in welcher sie eine kollektive Gnadenerfahrung für das gesamte Kloster interpretierte.[166] Die anderen Erscheinungen und Heiligenvisionen werden von ihr nicht erwähnt; Ihr geht es nur um die besondere Funktion der Baumvision, in welcher sie den gesamten Zweck, die „Quintessenz"[167] des Schwesternbuches zusammengefasst sieht und abschließend festhält:

---

[161] Vgl. RINGLER (1980), S. 89–90 und vgl. THEBEN (2010), S. 291.
[162] Vgl. THEBEN (2010), S. 443.
[163] Vgl. THEBEN (2010), S. 1.
[164] Ebd., S. 3.
[165] Vgl. LINDEN, Sandra: Vom irdischen zum himmlischen Konvent: Die Baumvision als Interpretationszugang zur Todesdarstellung im Engelthaler Schwesternbuch. Oxford German Studies, 29:1, S. 31–76, hier S. 33.
[166] Vgl. LINDEN (2000), S. 35.
[167] Ebd., S. 76.

> […] das Sterben gestaltet sich als direkter Übergang vom irdischen Kloster zu einem himmlischen, das das irdische durch die dauerhafte Gemeinschaft mit Gott übertrifft. Die Baumvision betont nicht das einzelbiographische Element, sondern die Gemeinschaft der Schwestern, die nach ihrem Tod in einen jenseitigen Konvent übergehen können, in dem sich bereits diejenigen Nonnen befinden, die in den Viten beschrieben sind. […] Während die Visionen zwar häufig von einer himmlischen Heilsgemeinschaft handeln, dabei aber stets zwischen Diesseits und jenseits unterscheiden, liegt die entscheidende Leistung der Baumvision darin, dass hier die Heilsgemeinschaft der Lebenden **und** Toten verbildlicht wird, ohne dass eine klare Grenze zwischen den Sternen lebender Nonnen und denen verstorbener erkennbar wäre.[168]

LINDEN sieht in ihr das gesamte Schwesternbuch erklärt, indem sie deren symbolischen Gehalt auf alle Viten des Büchleins überträgt, deren gemeinsames Ziel die kollektive Heilsgewissheit darstellt.[169]

Weiter wurde von wundersamen Lichtphänomenen gesprochen, welche beim Sterben der Schwestern auftreten. THALI stellte vier Textstellen fest, welche auf solche Ereignisse anspielen, unter anderem in der Vita der *Diemut Ebnerin von Nurnberch*, wo es heißt:

> *Ez sah ein swester, daz sie lag vor irm tode in einem himelischen lieht. Dar nach verschied sie mit einem heiligen ende an dem neunden tag nach aller heiligen tag.* (35,4– 6)

Bei *Reichilt von Gemmershaim*, auf deren Leichnam *sich drew liht her ab liezzen* (10,15) und*Cristin von Kornburg* sieht zwei Heilige *in einem so grozzen lieht* (31,4) erschienen, dass die gesamte Stube erleuchtet wurde (31,4–5).

Bereits BLANK hat sich ausgiebig mit den Lichtphänomenen in den Schwesternbüchern beschäftigt; THALI sprach diese später ebenfalls an, beide gehen aber nicht auf deren Bedeutung bzw. Zweck in Verbindung mit dem Sterben ein.[170] Was könnte Licht beim Tod der Schwestern nun für eine Bedeutung haben?

BLANK schreibt:

---

[168] Ebd., S. 73–75.
[169] Vgl. ebd., S. 76.
[170] Vgl. THALI (2003), S. 223 und BLANK (1962), S. 187–239 besonders S. 198–239.

> Wo Licht und Helligkeit ist, kann man
> sehen; bewußtes Sehen ist mehr als nur wahr-
> nehmen, ist erkennen. Das Licht wird zum Mittel,
> mit dessen Hilfe gesehen wird.[171]

Umgelegt auf den Moment des Todes, in dem diese Lichterscheinungen gesehen werden, kann deren Erwähnung im *ES* als Möglichkeit gesehen werden, metaphorisch auf das bewusste Wahrnehmen des Todes hinzuweisen: Die Schwestern werden beim Sterben „erleuchtet", sehen strahlende Heilige an ihrem Sterbebett und nehmen dadurch bewusst wahr, was auf sie zukommt.

BLANK interpretiert Licht auch als Zeichen für die Auserwählung von Gott, wodurch die drei Lichtstrahlen bei der bereits verstorbenen *Reichilt*, welche auf ihr Grab scheinen, als eben solches angesehen werden können.[172]

Weiters kann das Licht auch als eine Art Hoffnungsträger interpretiert werden: heutzutage wird dies häufig durch Redewendungen, wie „Das Licht am Ende des Tunnels sehen." oder „Mir ist ein Licht aufgegangen." umschrieben. Auch in den Textstellen der Schwesternbücher können solche Lichterscheinungen beim Sterben der Schwestern Hoffnung symbolisieren: Hoffnung auf Seelenheil und ein *seliges ende*. BLANK schreibt vom Licht als „Metapher für die Gottheit", welche als „göttliches Licht" in die Seele der Menschen eindringt und damit die Erkenntnis anleitet.[173]

Nun gibt es abschließend noch einige, wenn auch deutlich weniger, wundersame Ereignisse, die nach dem Tod der Schwestern im *ES* stattfinden.

6.3 Ereignisse nach dem Tod

Obwohl es vor allem die mystischen Geschehnisse vor dem Tod der Schwestern sind, auf die im *ES* das Hauptaugenmerk gerichtet ist, und von denen am häufigsten berichtet wird, so werden dennoch auch einige Ereignisse nach dem Sterben der Schwestern erwähnt.

---

[171] BLANK (1962), S. 210.
[172] BLANK (1962), S. 226.
[173] Ebd., S. 214.

Hierbei ist es vor allem die Wiederkehr bzw. Auferstehung nach dem Tod, die thematisiert wird.

Die Auferstehung von Jesus von Nazareth, die im NT durchgehend als „ein von Gott ausgehendes, Jesu Werk und Sendung bestätigendes Geschehen bezeugt [wird]“, wird im Christentum als eine der Grundtatsachen des christlichen Glaubens angesehen und als *das* Symbol ewigen Lebens interpretiert. So war Jesus‘ Auferstehung „Ausgangspunkt der gesamten christlichen Verkündigung“ und wird als „die Tat begriffen, durch die Gott dem von ihm Erwählten die Treue hielt“ und auf die schlussendlich auch die Auferweckung aller Christen folgen werde.[174]

Diesem Glauben getreu, findet sie sich auch im *ES* wieder. Dazu heißt es zum Beispiel in der Vita der *Irmgart von Eystet*:

> *Dar nach starb sie mit einem heiligen ende, und kome her wider und sprach, sie wer gar kurtzlichen hintz dem himel gevarn.* (20,29–31)

Auch bei *Diemuet von Nurnberg* wird berichtet, dass sie nach ihrem Tod in einem Licht wiederkommt und dann von drei Gnaden erzählt, die Gott ihr zuteilwerden ließ (23,6–18):

> *Die dritte genad ist, daz min sel on mittel und an unterlaz von minem mund in himel gevarn ist, und all mein weg waren behangen mit brinnenden lampen als in sand Benedicten legend geschriben stet.‘* (23,6–28)

Gott belohnt die Liebe und Treue *Diemuets,* mit der sie ihm diente, damit, dass ihre Seele ohne warten zu müssen in den Himmel auffahren durfte. Dies scheint eine der größten Gnaden zu sein, die den Schwestern nach ihrem Tod wiederfahren kann. THALI schreibt diesbezüglich, dass diese Vorstellung auf das Johannes Evangelium zurückzuführen ist,[175] in dem es heißt:

> Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet. (Io. 3,17)

---

[174] KOCH, Klaus, OTTO, Eckart, ROLOFF, Jürgen und SCHMOLDT, Hans (Hg.): Reclams Bibellexikon. 7. überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Reclam 2004, S. 62–63.
[175] Vgl. THALI (2003), S. 224.

Um diesen Umstand – die unmittelbare Auffahrt in den Himmel, also nicht gerichtet zu werden – und die Besonderheit dieser Gnade hervorzuheben, wird im *ES* auch von zwei Schwestern berichtet, die diese nicht erfahren durften. Bei Schwester *Kungund* wird berichtet, dass sie 30 Tage von Gott getrennt war, weil sie es erlaubte, dass man sie Frau nannte (10,1–5). Schwester *Reichgart* kehrt nach ihrem Tod zwar wieder, erzählt jedoch davon, dass sie zuvor im Fegefeuer gewesen war (26,32–34) und auch *Anna von Weiterstorf* berichtet einer Schwester, als sie nach ihrem Tod wiederkommt, dass es noch etwas gäbe, das sie büßen müsse und ihr deshalb immer noch böse Geister erscheinen (28,26–29).

Einer namenlosen Schwester erscheint die verstorbene *Diemut* Ebnerin und berichtet ihr davon, wie gut es ihr nun gehe und welch große Gnade ihre Seele nun durch Gott erfahren habe:

> *Daz geschach an dem selben tag in der selben wochen do sie tæt waz: do kom sie einer swester zu. Da fragt sie, wie sie sich gehabt? Da sprach sie: ‚Ich gehab mich wol: ich neuz die gotheit als volleclich und min sel hat so grozz gnade und freud mit got, daz er gelobt sei daz er mich ein stund nie uberhebt hat dez leidens dez ich gehabet han, und mein krancheit hat mich cleret, min siechtum hat mich ewiglich gesterket.‘* (35,9–15)

Diemut lobt Gott sogar dafür, dass er ihr Leid zukommen hat lassen, da ihre Marter sie *cleret* und *gesterket* haben. Dadurch wird erneut der Sinn von *siechtum* betont, indem er als *imitatio christi* verstanden werden soll.[176]

Die letzte Schwester, von deren Wiederkehr nach dem Tod berichtet wird, ist *Elsbet Mairin von Nurenberch.* In ihrer Vita wird sehr detailliert beschrieben, wie sie aussah und was sie trug, als sie wiederkehrte:

> *Nach irm tode kam si her wieder einer swester und trueg ein grüenez gewant an mit grozzer gezirde und ein herlich kron auf irm haubt. Si het ein furspan mit edelm gestein, daz bedekt ir allez ir hertzze und waz lauter als ein spigelglas: da sah man allen den dinst innen den sie [s. 107] unserm herren ie het getan.* (41,36; 42,1–4)

[176] Vgl. THALI (2003), S. 221.

Elsbets himmlischer Lohn für ihre vollkommene Lebensführung wird sogar mit grünem Gewand, mit Edelsteinen besetzten Spange und einer herrlichen Krone symbolisiert. Noch größer könnte ihre Belohnung gar nicht ausfallen.

All diese Textstellen zeigen, dass vor allem der löbliche Gehorsam der Schwestern und ihre fromme Dienerschaft Gottes, schlussendlich doch damit entlohnt werden, dass sie von ihren Leiden erlöst werden und unmittelbar, ohne Unterlass in den Himmel fahren dürfen.

Dies wird zusätzlich noch dadurch unterstrichen, dass die Schwestern bei ihrer Wiederkehr durchwegs von den Gnaden berichten, die ihnen von Gott im Tode zuteilwurden.

7. Resümee

Die vorliegende Arbeit beschäftigte sich damit, Christine EBNERS *Büchlein von der genaden uberlast*, auch *Engelthaler Schwesternbuch* genannt, zu analysieren.

Dabei wurde sowohl über die erhaltenen Nonnenviten, deren Funktion und Intention geschrieben, als auch die Geschichte der Dominikanerinnen und ihre schreibende Auswirkung im Kloster Engelthal reflektiert. Im Zuge dessen wurde auch Christine und ihr Leben behandelt und ihre Rolle als Verfasserin des *ES* diskutiert.

Das Hauptaugenmerk lag auf einer textkritischen Analyse des *ES* und der Betrachtung derjenigen Textstellen, die sich mit der Inszenierung des Sterbens befassen. Dabei wurde insbesondere die Funktion von Heiligenerscheinungen einzuschätzen versucht und es stellte sich heraus, dass nur den Schwestern Heiligenerscheinungen bzw. mystische Gnadenerfahrungen kurz vor ihrem Ableben zuteilwerden. Die (wenigen) männlichen Personen im *ES*, finden nur als Nebenfiguren Erwähnung.

Darüber hinaus ist es Gott selbst, der am häufigsten im Ableben der Schwestern in Erscheinung tritt. Dabei erscheint er den Frauen manchmal in Form der Dreifaltigkeit, manchmal als Jesukind oder Jüngling. Durchwegs wird von Gott jedoch ein anderes Bild gezeichnet, als man es von ihm zu erwarten glaubte. Dieser wird nicht als der gütige und sanfte Allmächtige präsentiert, der den Schwestern kurz vor ihrem Tod das letzte Geleit gibt und sie ruhig und behutsam in weitere Gefilde begleitet, sondern ist derjenige, der sie gerechten Schmerz erleiden lässt. Körperliche Qualen und Leid werden als etwas Gutes dargestellt, welche erlitten werden müssen, um die angestrebte *unio mystica* erfahren und nach ihrem Ableben in den Himmel auffahren zu dürfen. Dadurch erscheint Gott erst auf den zweiten Blick als heilsbringender Erlöser, indem er den Sterbenden ihren letzten Wunsch erfüllt und sie endlich von ihrer Pein befreit.

Überdies zeigte sich, dass vorranging Gott und der heiligen Maria die Aufgabe eines Todesengels bzw. Todespropheten zuteilwird, aber auch andere Heilige in diese vermittelnde Funktion schlüpfen. Die Todesbotschaft wird von den Nonnen aber meist sogar freudvoll entgegengenommen und sie zeigen sich oftmals dankbar für die erlittenen Qualen.

Sowohl Treue und bedingungsloser Gehorsam, als auch Krankheit und Leid sind es, die im *ES* mit Heilsgewissheit und ewigem Leben belohnt werden. Die meisten anderen Heiligen, sei es nun der heilige Dominik, der heilige Johannes der Evangelist oder die heilige Agnes, welche die Schwestern des Klosters Engelthal vor ihrem Tod sehen, scheinen zunächst nur als *communio sanctorum (*„himmlischer Hofstaat“)[177] eingesetzt zu werden und eher der Aufzählung heiliger Personen zu dienen, denn eine wirkliche Funktion im Text einzunehmen.

Erst auf den zweiten Blick stellte sich heraus, dass diese indirekt als Boten Gottes, den Schwestern durch ihr letztes Geleit Trost spendeten und die Allmacht des Herren damit zusätzlich unterstrichen.

So nehmen die Heiligenerscheinungen unmittelbar vor dem Tode der Betroffenen, den Schwestern die Angst vor dem Tod und lassen sie mit Zuversicht und Freude auf ein Leben nach dem Tod blicken. Dies wird zudem oftmals noch durch beruhigende Klänge oder wundersame Lichtphänomene unterstrichen. Die sterbenden Nonnen sollen durch deren Schilderung zu einem gnadenhaften und andächtigen Leben ermutigt werden, welches schlussendlich durch den heiligen Tod beendet wird.

Nach dem Tod wird von Ereignissen, wie zum Beispiel der unmittelbaren Auffahrt in den Himmel oder der Wiederkehr nach dem Tod, berichtet, um durch ihren Erhalt erneut die besondere Frömmigkeit der Schwestern zu unterstreichen.

Johanna THALI war es, die ihre Dissertation dem Kloster Engelthal widmete, weshalb ihre Arbeit einen großen Beitrag zu den hier getroffenen Erkenntnissen lieferte, aber auch kritisch hinterfragt wurde.

So konstatierte sie beispielsweise, dass die Schwestern des *ES* durch ihr verspürtes Leid, welches von ihnen sowohl körperlich, als auch seelisch erfahren wurde, einen Weg aufgezeigt bekämen, „christusförmig“ zu werden, wodurch ihre Krankheit und ihr Leid einen Sinn erhielten.[178]

---

[177] DINZELBACHER, S. 218–219.
[178] Vgl. THALI (2003), S. 221.

Darüber hinaus vermittle die Engelthaler Vitensammlung „Zuversicht und Hoffnung im Hinblick auf Sterben und Tod“ und, dass sich in „einem gnadenhaften Tod […] die Zuneigung Gottes zur einzelnen Schwester [manifestiere]“ und dieses Sterben ein „Zeichen für eine gottgefällige Lebensführung und Auserwähltheit [wäre]“.[179]

Diesen Feststellungen muss jedoch widersprochen werden, da zahlreiche Textstellen aufgezeigt wurden, in denen diese „Zuneigung Gottes“ nicht erkennbar war und dieser eher als ungerechter Richter erschien. Zudem wurden auch weitere Darstellungen aufgezeigt, in welchen Gott den Schwestern bewusst und absichtlich Schmerz bringt und sie für ihre gottgefällige Lebensführung am Sterbebett ganz und gar nicht entlohnt.

Darüber hinaus stellte THALI fest, dass „die gewährten Gnaden und die Aufnahme in die ewige Freude immer wieder als Lohn für eine gottgefällige Lebensführung dargestellt [werden][180] und wendet diese Erkenntnis sogar auf das gesamte Schwesternbuch an, indem sie es als Ganzes als „so etwas wie eine kollektive Heilsvergewisserung “[181] bezeichnet. Auch dieser Aussage kann jedoch nicht hundertprozentig zugestimmt werden, da im Text viele Schwestern präsentiert wurden, die gar nicht genug leisten konnten, um Gottes Gnade auch tatsächlich erhalten zu dürfen, bevor sie starben.

Abschließend soll sich der Kreis schließen, indem wieder auf die Einleitung zurückgegriffen wird. Dort wurde zu Beginn über die Gnadengaben gesprochen, auf welche Christine im Prolog des *ES* hinwies und betonte, dass diese nicht als direkte „Konsequenz einer tugendhaften Lebensführung“[182] missverstanden werden dürfen.

Im Zuge dessen, kann THALI teilweise zugestimmt werden: obwohl den Schwestern im *ES* bereits zu Beginn vermittelt wurde, dass göttliche Gnaden immer ein Geschenk Gottes darstellen und nicht zwingend aus einer löblichen Lebensführung resultieren, wird dies im Laufe des gesamten Schwesternbuches dennoch immer wieder betont. Es scheint, dass Christine es zu Beginn ihres Werkes nur sicherheitshalber erwähnen wollte, damit es später nicht missverstanden werden kann. Dennoch verabsäumt sie es im Verlauf des ganzen Büchleins nicht, immer wieder auf diese Strategie hinzuweisen und von wundersamen

[179] Ebd., S. 226.
[180] THALI (2003), S. 225.
[181] Ebd., S. 225.
[182] Ebd., S. 215.

Gnadengaben zu berichten, die den Schwestern in ihrer Sterbestunde zuteilwurden. Zwar wurden auch einige Schwestern präsentiert, die auf den ersten Blick nicht für ihre gottgefällige Lebensführung belohnt wurden, wenn Gott sie beispielsweise am Tag ihres jüngsten Gerichts erst recht leiden ließ, aber in den meisten Viten wurde genau eine solche mit wundersamen Gnadengaben entlohnt.

Dadurch wird die einleitende Bemerkung der Verfasserin relativiert, da Leserin und Leser trotzdem das Gefühl bekommen, dass ein solches Leben erstrebenswert ist, da sich nur durch eine *imitatio christi* der eine Weg auftut, wahrhaftig christusförmig zu werden.

8. Literaturverzeichnis

8.1 Primärliteratur

- Überlieferung des *Engelthaler Schwesternbuches* in der Sammelhandschrift W, Codex 308 f. 84^{r} – 119^{v}, Wien Bibliothek des Schottenstifts, Katalog-Nr. 234
- SCHRÖDER, Karl: DER NONNE VON ENGELTHAL BÜCHLEIN VON DER GENADEN UBERLAST. Tübingen: H. Laupp 1871

8.2 Sekundärliteratur

- BETZ, Otto, EGO Beate u.a. (Hg.): CALWER BIBELEXIKON. Gesamtausgabe. Stuttgart: Calwer Verlag 2003
- BLANK, Walter: Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. Diss. Freiburg i. Breisgau, 1962
- BOCIAN, Martin: Lexikon der biblischen Personen. Unter Mitarbeit von Ursula Kraut und Iris Lenz. 2. erweiterte Auflage mit einer Einleitung von Bernhard Maier. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2004
- BRANDT, Gisela: Christine Ebners „Engelthaler Schwesternbuch“: Aufgabenstellung und Lösungsweg. In: Peter ERNST und Martina WERNER (Hg.): Linguistische Pragmatik in historischen Bezügen. Berlin, Boston 2016, S. 167 – 181
- BRANDT, Gisela: Christine Ebner und andere Ordensfrauen im hagiographisch-historiographischen Diskurs des 14. Jahrhunderts: soziolinguistische Studien zur Geschichte des Neuhochdeutschen. 2. Teilbde. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz 2013 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 458)
- BRANDT, Gisela: Textsorten und Erzählstrukturen in Christine Ebners „Büchlein von der Genaden Uberlast“. In: HABERMANN, Mechthild (Hg.): Textsortentypologien und Textallianuen des 13. Und 14. Jahrhunderts. Berlin. (Berliner Sprachwissenschaftliche Studien 22), 2011: S. 73–96

- BÜRKLE, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. Tübingen und Basel: Francke Verlag 1999. (Bibliotheca Germanica 38)
- BRUNNER, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit im Überblick. Ditzingen: Reclam 2013
- Die Bibel. Stuttgarter Bibel der Buchmalerei. Die Einheitsübersetzung mit Meisterwerken mittelalterlicher Buchkunst. Stuttgart/Zürich: Verl. Kath. Bibelwerk 1996
- DINZELBACHER, Peter(Hg.): Wörterbuch der Mystik. 2. Überarbeitete Auflage. Stuttgart: Alfred Körner 1998
- DINZELBACHER, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schönigh 1994
- DINZELBACHER, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schönigh 1993
- DINZELBACHER, Peter: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989 (Lingua Historica Germanica 9)
- DINZELBACHER, Peter und Dieter BAUER (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln: Böhlau Verlag 1988
- DINZELBACHER, Peter: zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters. In: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur Vol. 117 (1988), S. 1–23
- DINZELBACHER, Peter und Dieter R. BAUER (Hg.): Frauenmystik im Mittelalter. Ostfildern: Schwabenverlag 1985
- GORYS, Erhard: Lexikon der Heiligen. Mit 43 Abbildungen. 2. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998
- KELLER, Hiltgart: Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. 10. Auflage. Stuttgart: Reclam 2005
- KOCH, Klaus, OTTO, Eckart, ROLOFF, Jürgen und SCHMOLDT, Hans (Hg.): Reclams Bibellexikon. 7. überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Reclam 2004
- KÜHLMANN, Wilhelm und Achim AURNHAMMERu.a. (Hg.): Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutsch-sprachigen Kulturraums. Begründet von KILLY

Walther. Band 3. Dep – Fre. 2. vollständig überarbeitete Auflage. Berlin: de Gruyter 2008

- LEWIS, Gertrud Jaron: Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters von Gertrud Jaron Lewis. Mit einem Anhang zu Beatrijs van Nazareth und Hadewijch von Frank Willaert und Marie-José Govers. Berlin: Erich Schmidt 1989
- OEHL, Wilhelm: Das Büchlein von der Gnaden Überlast von Christine Ebnerin. Paderborn: Ferdinand Schönigh 1924 (Dokumente der Religion 11)
- PETERS, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1988 (Hermaea Germanistische Forschungen, Band 56)
- RINGLER, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. München: Artemis Verlag 1980 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72)
- RUH, Kurt (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Syposion Kloster Engelberg 1984. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1986 (Germanistische Symposien Berichtsbände 7**)**
- SCHMIDT, Bernward: Kirchengeschichte des Mittelalters. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017
- STAGEL, Elsbeth: Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töß und der Nonne zu Engelthal Büchlein von der Gnaden Überlast. Eingeleitet und übertragen von Margarete WEINHANDL. Vorwort von Prof. Dr. Alois M. Haas. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 2004
- STEINEKE, Barbara: Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 30)
- STÖRMER-CAYSA, Uta: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Überarb. und erg. Neuausgabe. Stuttgart: Reclam 2004
- THALI, Johanna: Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal. Tübingen: Basel 2003

- THEBEN, Judith: Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts. Untersuchungen – Texte – Repertorium. Tübingen: De Gruyter 2010 (Kulturtopographie des alemannischen Raums Band 2)
- VOGT, Jochen: Einladung zur Literaturwissenschaft. 6. Auflage. Paderborn: Fink Verlag 2008
- WILMS, Hieronymus: Das Beten der Mystikerinnen. Dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießenhofen, Engelthal, Krichberg, Ötenbach, Töß, Unterlinden. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Freiburg i. Bremen: Herder & Co. G.m.b.H 1923
- WIMMER, Otto/ MELZER, Hartmann: Lexikon der Namen und Heiligen. Bearbeitet und ergänzt von Josef GELMI. 6. Auflage. Innsbruck/Wien: Tyrolia Verlag 1988

8.3 Internetquellen

Website der Methodistenkirche: The people of The United Methodist Church® https://www.umcdiscipleship.org/resources/history-of-hymns-precious-lord-take-my-hand [22.08.2017]

8.4 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Überlieferung des ES in Hs W, Codex 308, f. 84^{r}–119^{v}, hier 118. 18

Abbildung 2: Überlieferung des ES in Hs W, Codex 308, f. 84^{r}–119^{v}, hier 113. 19

Abbildung 3: Tabelle der einzelpersönlichen Erzählungen nach BRANDT (2016), S. 173. 31

Abbildung 4: Tabelle der Gruppenporträts nach BRANDT (2016), S. 174.....32

9. Abstract

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit der Inszenierung des Sterbens und der Rolle von Heiligenerscheinungen im *Engelthaler Schwesternbuch*. Darin wird dargelegt, welche Aufgabe die Heiligen, vor allem der christliche Gott in all seinen Erscheinungsformen, im Werk einnehmen.

Zunächst wird einleitend über deutschsprachige Frauenmystik im Allgemeinen geschrieben. Ferner wird das Schwesternbuch selbst, seine Sonderstellung gegenüber den anderen, erhaltenen Nonnenviten und seine Überlieferungsgeschichte behandelt. In einem weiteren Schritt wird kurz über die Dominikanerinnen und ihre Stellung in der Literaturproduktion des Mittelalters besprochen und insbesondere Christine EBNER als Verfasserin des Werkes diskutiert.

Der Hauptteil der Arbeit befasst sich mit einer textkritischen Analyse hinsichtlich der Inszenierung des Sterbens, der Rolle, der dort vorkommenden Heiligenerscheinungen und anderen Gnadenerlebnissen, die rund um das Ableben der Schwestern geschehen.

Dabei wird aufgezeigt, dass der christliche Gott nicht immer als der gütige und gnadenbringende Gott dargestellt wird, als der er zu Beginn imaginiert wird.