

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Herausgegeben von

Johannes Kunisch, Klaus Luig

Peter Moraw, Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller

Barbara Stollberg-Rilinger

31. Band 2004



05/3901

DUNCKER & HUMBLLOT / BERLIN

Redaktion: Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger, Historisches Seminar der
Universität, Domplatz 20-22, 48143 Münster

his z
z 405



Inhaltsverzeichnis

31. Band · 2004 · Heft 1/4

Abhandlungen und Aufsätze

<i>Martin Aust</i> , Justiznutzung Moskauer Adliger im katharinäischen Zeitalter. Das Konfliktverhalten adliger Nachbarn bei Landstreitigkeiten in Rußland 1762-1796	73
<i>Lars Behrisch</i> , „Politische Zahlen“. Statistik und die Rationalisierung der Herrschaft im späten Ancien Régime	551
<i>Michael Borgolte</i> , Kulturelle Einheit und religiöse Differenz. Zur Verbreitung der Polygynie im mittelalterlichen Europa	1
<i>Christoph Dartmann</i> , Schrift im Ritual. Der Amtseid des Podestà auf den geschlossenen Statutencodex der italienischen Stadtkommune	169
<i>Katrin Keller</i> , Kommunikationsraum Altes Reich. Zur Funktionalität der Korrespondenznetze von Fürstinnen im 16. Jahrhundert	205
<i>Martin Mulsow</i> , Libertinismus in Deutschland? Stile der Subversion im 17. Jahrhundert zwischen Politik, Religion und Literatur	37
<i>Jan Marco Sawilla</i> , „Geschichte“: Ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des „Kollektivsingulars Geschichte“ ...	381
<i>Eva Schlotheuber</i> , Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität	329
<i>Joachim Schneider</i> , Die Wetterauer Ganerbenverbände im Zusammenhang landschaftlicher Adelseinungen und Hoforden. Zu einer vergleichenden Landesgeschichte des Reiches im späten Mittelalter	529
<i>Barbara Stollberg-Rilinger</i> , Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven	489
<i>Andreas Suter</i> , Vormoderne und moderne Demokratie in der Schweiz	231
<i>Christian Wieland</i> , Diplomaten als Spiegel ihrer Herren? Römische und florentinische Diplomatie zu Beginn des 17. Jahrhunderts	359

Berichte und Kritik

- Johannes Arndt*, Universalmonarchie, Dynastiegedanke und Staatsfinanzierung. Kaiser Karl V. im Lichte der jüngeren Forschung. Ein Literaturbericht 579
- Michael Kaiser*, Inmitten einer pluralisierten Geschichtswissenschaft. Der neue Gebhardt 93

Buchbesprechungen

- Ackermann, Konrad/Alois Schmid (Hrsg.), Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift für Wilhelm Volkert zum 75. Geburtstag (*Michael Kaiser*) 437
- Albrecht-Birkner, Veronika, Reformation des Lebens. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (1640–1675) (*Roswitha Jacobson*) 303
- Arnold, Matthieu/Rolf Decot (Hrsg.), Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert/Piété et spiritualité. L'impact de la Réformation aux XVI^e et XVII^e siècles (*Francisca Loetz*) 458
- Asbach, Olaf, Die Zähmung der Leviathane. Die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau (*Heinz Duchhardt*) 321
- Augustin Güntzer. Kleines Biechlein von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannegießers aus dem 17. Jahrhundert, hrsg. u. komm. v. Fabian Brändle/Dominik Sieber (*Michael Kaiser*) 137
- Bach, Rainer, der ritterschaft in ernen. Das Bild des Krieges in den historiographischen Schriften niederadliger Autoren des 15. und frühen 16. Jahrhunderts (*Jörg Rogge*) 281
- Barmeyer, Heide (Hrsg.), Die preußische Rangerhöhung und Königskrönung 1701 in deutscher und europäischer Sicht (*Peter Michael Hahn*) 655
- Baudisch, Susanne, Lokaler Adel in Nordwestsachsen. Siedlungs- und Herrschaftsstrukturen vom späten 11. bis zum 14. Jahrhundert (*Stefan Tebruck*) .. 124
- Bellabarba, Marco/Gerd Schwerhoff/Andrea Zorzi (Hrsg.), Kriminalität und Justiz in Deutschland und Italien. Rechtspraktiken und gerichtliche Diskurse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (*Christoph Dartmann*) 429
- Benz, Stefan, Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich (*Gerrit Walther*) 468
- Berg, Dieter, Die Anjou-Plantagenets. Die englischen Könige des Mittelalters (1100–1400) (*Jörg Peltzer*) 449
- Bibliotheca Philosophica Hermetica (Hrsg.), Rosenkreuz [sic] als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert (*Helmut Zander*) 644

- Bihrer, Andreas/Sven Limbeck/Paul-Gerhard Schmidt (Hrsg.), Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit (*Bernhard Schimmelpennig*) 119
- Bireley, Robert, The Jesuits and the Thirty Years' War. Kings, Courts, and Confessors (*Michael Kaiser*) 472
- Brandmüller, Walter, Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 (*Götz-Rüdiger Teves*) 612
- Brandt, Hans J./Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 1: Das Bistum Paderborn im Mittelalter (*Nathalie Kruppa*) 447
- Brecht, Martin, J. V. Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg. Ihr Briefwechsel und ihr Umfeld (*Helmut Zander*) 644
- Brendle, Franz (Hrsg.), Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus (*Harald Müller*) 128
- Böhm, Christoph, Die Reichsstadt Augsburg und Kaiser Maximilian I. Untersuchungen zum Beziehungsgeflecht zwischen Reichsstadt und Herrscher an der Wende zur Neuzeit (*Reinhard Seyboth*) 135
- Carl, Horst, Der Schwäbische Bund 1488–1534. Landfrieden und Genossenschaft im Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation (*Bernhard Sicken*) 461
- Cerman, Markus/Hermann Zeitlhofer (Hrsg.), Soziale Strukturen in Böhmen. Ein regionaler Vergleich von Wirtschaft und Gesellschaft in Gutsherrschaften, 16.–19. Jahrhundert (*Annemarie Steidl*) 619
- Cremoux, Françoise, Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle (*Gabriela Signori*) 460
- Das Bistum Naumburg, Bd. 1.2: Die Diözese, bearb. v. Heinz Wiessner (*Bernd Schneidmüller*) 121
- Das Bistum Würzburg, Bd. 6: Die Benediktinerabtei und das Adelige Säkularkanonikerstift St. Burkard in Würzburg, bearb. v. Alfred Wendehorst (*Bernd Schneidmüller*) 121
- Das Buch der Welt. Kommentar und Edition zur „Sächsischen Weltchronik“ Ms. Membr. I 90 Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, hrsg. v. Hubert Herkommer (*Bernd Schneidmüller*) 452
- Das Exemte Bistum Bamberg, Bd. 3: Die Bischofsreihe von 1522 bis 1693, bearb. v. Dieter J. Weiss (*Günter Christ*) 144
- Deppermann, Andreas, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus (*Claus Bernet*) 647
- Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., Bd. 2: Reichstag zu Nürnberg 1487, bearb. v. Reinhard Seyboth (*Veit Probst*) 278
- Die Korrespondenz Ferdinands I. Familienkorrespondenz, Bd. 4: 1533 und 1534, bearb. v. Christopher W. Laferl/Christina Lutter (*Ernst Laubach*) 147

Dietz, Bettina, Utopien als mögliche Welten. „Voyages imaginaires“ der französischen Frühaufklärung 1650–1720 (<i>Ulrich Muhlack</i>)	305
Dmitrieva, Marina/Karen Lambrecht (Hrsg.), Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat (<i>Joachim Bahlcke</i>)	140
Driedger, Michael D., Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age (<i>Hans J. Hillerbrand</i>)	641
Dülmen, Richard van / Sina Rauschenbach, Denkwelten um 1700. Zehn intellektuelle Profile (<i>Franz Mauelshagen</i>)	654
Ehrenpreis, Stefan / Ute Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter (<i>Birgit Emich</i>)	291
Eickels, Klaus van, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter (<i>Frank Rexroth</i>)	267
Erbe, Michael, Die Habsburger 1493–1918. Eine Dynastie im Reich und in Europa (<i>Grete Klingenstein</i>)	136
Essex Pauper Letters 1731–1837, hrsg. v. Thomas Sokoll (<i>Robert Jütte</i>)	166
Fahrmeir, Andreas, Ehrbare Spekulanten. Stadtverfassung, Wirtschaft und Politik in der City of London, 1688–1900 (<i>Monika Wienfort</i>)	479
Flügel, Axel, Bürgerliche Rittergutsbesitzer. Sozialer Wandel und politische Reform in Kursachsen (1680–1844) (<i>Peter Michael Hahn</i>)	479
Föbel, Amalie, Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume (<i>Knut Görich</i>)	122
Forster, Marc R., Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750 (<i>Gerrit Walther</i>)	149
Frank, Thomas, Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat. Viterbo, Orvieto, Assisi (<i>Dieter Girgensohn</i>)	273
Freise, Dorothea, Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters. Frankfurt – Friedberg – Alsfeld (<i>Felicitas Schmieder</i>)	280
Friedeburg, Robert von, Lebenswelt und Kultur der unterständischen Schichten in der Frühen Neuzeit (<i>Jutta Nowosadtko</i>)	284
Fritz, Thomas, Ulrich der Vielgeliebte (1441–1480). Ein Württemberger im Herbst des Mittelalters. Zur Geschichte der württembergischen Politik im Spannungsfeld zwischen Hausmacht, Region und Reich (<i>Christine Reinle</i>) ...	125
Fuchs, Martina / Alfred Kohler (Hrsg.), Kaiser Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens (<i>Bettina Braun</i>)	622
Fuchs, Ralf-Peter, Hexenverfolgung an Ruhr und Lippe. Die Nutzung der Justiz durch Herren und Untertanen (<i>Sonja Kinzler</i>)	298
Funke, Brigitte, „Cronecken der sassen“. Entwurf und Erfolg einer sächsischen Geschichtskonzeption am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (<i>Oliver Plessow</i>)	130

NORM UND INNERLICHKEIT

Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität

Von Eva Schlotheuber, München

Selbstzeugnisse oder so genannte ‚Ego-Dokumente‘ des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in denen Menschen über die Ereignisse ihrer Zeit Auskunft geben oder in einer Art autobiographischer Aufzeichnungen über das eigene Leben berichten, sind in den letzten Jahren zunehmend in das Blickfeld der Historiker geraten¹. Sie werden als eine Möglichkeit entdeckt, neue Antworten auf Fragen zur Mentalitätsgeschichte, zu Alltag, Tod und Trauer, Kindheit, Familie oder Körpererfahrung zu finden. Vor allem jedoch meint man hier historische Subjektivität oder auch das subjektive Erfassen des Selbst zu entdecken². In den spätmittelalterlichen Selbstzeugnissen ver-

¹ Zur Definition des Begriffs ‚Selbstzeugnis‘ vgl. *Benigna von Krusenstjern*, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), 462–471. Neuere Quellenkunden erschließen die umfangreichen, teilweise wenig bekannten Bestände: *Harald Tersch*, Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (1400–1650). Eine Darstellung in Einzelbeiträgen, Wien/Köln/Weimar 1998; zu laufenden Studien ebd., 7. Für die Niederlande kann *Ruud Lindemann/Yvonne Scherf/Rudolf M. Dekker* (Hrsg.), *Egodocumenten van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw. Een chronologische lijst*, Rotterdam 1993, herangezogen werden; für Dänemark *Harald Isoe*, 555 danske Selvbiografier og Erindringer. En kronologisk foerer med referater til trykte selvbiografier forfattet af personer foedt foer 1790, Kopenhagen 1987. Eine Sammlung von Selbstzeugnissen aus dem deutschen Sprachraum hat *Horst Wenzel*, Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 1: Die Selbstdeutung des Adels; Bd. 2: Die Selbstdeutung des Stadtbürgertums (Spätmittelalterliche Texte, 3; 4), München 1980, zusammengetragen; vgl. auch *Hans-Rudolf Velten*, Das selbstgeschriebene Leben. Eine Studie zur deutschen Autobiographie im 16. Jahrhundert (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, 29), Heidelberg 1995. Ebenso immer noch *Georg Misch*, Geschichte der Autographie, Bd. 4.2: Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts, bearb. v. Bernd Neumann, Frankfurt a. M. 1969. Methodische Vorgehensweise und Begrifflichkeit im Vergleich würdigt *Gabriele Jancke*, Die Quellengruppe der Selbstzeugnisse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Zwei quellenkundliche Handbücher zum deutschsprachigen Bereich, in: *Herold Jahrbuch N.F.* 3 (1998), 41–51. Vgl. *dies.*, Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 10), Köln/Weimar/Wien 2002, insbes. 32–74.

² Die Literatur dazu ist in den letzten Jahren umfangreich geworden, vgl. *Stefanie Pafenberg*, Subjektivität und Skepsis in deutschen Schriften der frühen Neuzeit: Privatchronik und Autobiographie, in: *Text im Kontext*, hrsg. v. Alexander Schwarz/Laure Abplanalp, Bern 1997, 185–200; *Jan Peters*, Möglichkeiten und Grenzen der Untersuchung populärer Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit, in: *Historische Anthro-*

mutet man die Wurzeln der klassischen Autobiographie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die sich als eine Art kultureller Höhepunkt seit langem großer Wertschätzung erfreut. Um diese vermuteten Anfänge besser erken-

pologie 1 (1993), 235–249; *Roy Porter*, *Rewriting the Self. Histories from Renaissance to the Present*, London/New York 1997, hier vor allem den knappen, aber instruktiven Überblick von *Peter Burke*, *Representations of the Self from Petrarch to Descartes*, 17–28; *Natalie Z. Davis*, *Boundaries and the Sense of Self in Western Thought*, in: *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, hrsg. v. Thomas C. Heller/Morton Sosna/David E. Wellebery, Stanford 1986, 53–63, 332–335; *David W. Sabeau*, *Production of the Self during the Age of Confessionalism*, in: *Central European History* 29 (1996), 1–17. Vgl. grundlegend *Charles Taylor*, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1994, insbes. 235–287. Zu den theoretischen Grundlagen von Identität und Selbstbewusstsein *Manfred Frank* (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996. Epochenübergreifend behandelt das Thema der von *Günther Niggel*, *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (Wege der Forschung, 565)*, Darmstadt 1989 herausgegebene Sammelband mit einer Zusammenstellung von älteren und jüngeren Aufsätzen; ebenfalls epochenübergreifend konzipiert ist der Sammelband: *Janet Coleman* (Hrsg.), *The Individual in Political Theory and Practice*, New York 1996, der den Aspekt der Entwicklung des durch Herkunft definierten und in Hierarchien eingebundenen mittelalterlichen Menschen zum autonomen, nur im öffentlichen Raum gleichen Gesetzen unterworfenen, aber privat freien Individuum untersucht, das der neuzeitliche Staat braucht bzw. voraussetzt. Die Mittelalterforschung widmete dieser Frage zunehmend größere Aufmerksamkeit: vgl. den Sammelband von *Gert Melville/Markus Schürer* (Hrsg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosum (Vita regularis, 16)*, Münster 2002, der Formen von Individualität im mittelalterlichen Religiosum in den Blick nimmt; hier insbes. *Alois Hahn/Cornelia Bohn*, *Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchtum 3–26*; *Stephan Selzer/Ulf-Christian Ewert* (Hrsg.), *Menschenbilder – Menschenbildner. Individuum und Gruppe im Blick des Historikers*. Werner Paravicini zum 60. Geburtstag (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 2), Berlin 2002; *Jan A. Aertsen/Andreas Speer* (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, 24)*, Berlin/New York 1996, der sich in erster Linie mit der theoretischen, theologisch-philosophischen Diskussion des Mittelalters über das Individuelle und sein Verhältnis zum Allgemeinen auseinandersetzt; lediglich zwei Aufsätze behandeln den Aspekt der Selbstdarstellung: *Wilhelm Kömel*, *Autobiographien der Frühzeit*, 667–682, und *Rolf Köhn*, *Autobiographie und Selbststilisierung in Briefsammlungen des lateinischen Mittelalters: Peter von Blois und Francesco Petrarca, 683–703*. Vgl. weiter *Richard D. Logan*, *A Conception of Self in the Later Middle Ages*, in: *Journal of Medieval History* 12 (1986), 253–268, mit einem ausführlichen Forschungsüberblick. Für die Haltung der Reformatoren wie Martin Luther und Philipp Melancthon aufschlussreich ist der Sammelband: *Walter Berschin* (Hrsg.), *Biographie zwischen Renaissance und Barock. Zwölf Studien*, Heidelberg 1993, hier insbes. *Eike Wolgast*, *Biographie als Autoritätsstiftung: Die ersten evangelischen Lutherbiographien*, 41–73, und *Heinz Scheible*, *Melancthons biographische Reden. Literarische Form und akademischer Unterricht*, 73–96.

Eine rege Forschungsdiskussion widmet sich der „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert; vgl. *Caroline Walker Bynum*, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?* in: *Journal of Ecclesiastical History* 31,1 (1980), 1–17; *Colin Morris*, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, London 1972; *Martin Stevens*, *The Performing of Self in the Twelfth-Century Culture*, in: *Viator* 9 (1978), 193–212; *Peter Dronke*, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry 1100–1150*, 2. Aufl., London 1986; *Christoph Dartmann*, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage: Die Genese und Struktur von Aelreds von Rievaulx ‚De spiritali amicitia‘*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001), 293–312.

nen zu können, schlug der Frühneuzeithistoriker Winfried Schulze vor, die Quellenbasis entscheidend zu erweitern und unter dem Begriff „Ego-Dokumente“ alle jene Quellen zu verstehen, in denen ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob dies freiwillig oder unfreiwillig geschieht³. Er griff damit Begriff und Ansatz des niederländischen Historikers Rudolf Dekker auf, der darunter alle schriftlichen Zeugnisse verstand, in denen ein Ego sich absichtlich oder unabsichtlich enthüllt oder verbirgt⁴. Indem Schulze aber auch erzwungene Selbstaussagen in seine Fragestellung einbeziehen wollte, wie sie in Visitations-, Inquisitions- und gerichtlichen Verhörprotokollen überliefert sind, erweiterte er den Ansatz Dekkers beträchtlich. Ansatz und methodische Vorgehensweise wurden dementsprechend ausführlich erörtert, allerdings äußerte Schulze sein konkretes Erkenntnisinteresse eher beiläufig: In den Ego-Dokumenten könne am ehesten das Quellenmaterial gefunden werden, „das uns auf dem schwierigen Weg zum Inneren des Menschen voranhilfe“; die autobiographischen Notizen, so heißt es, seien – bei aller zeittypischen Bindung im Kern – immer ein Versuch, das eigene Ich auszuleuchten, es in seiner Differenz zu anderen zu erkennen, seine Besonderheit im Strom der Zeit sichtbar zu machen⁵.

Die Einbeziehung erzwungener Selbstzeugnisse erwies sich als methodisch schwierig und wenig Erkenntnis versprechend, aber die Erweiterung der Quellenbasis auf alle Zeugnisse, in denen ein sich freiwillig äußerndes Ich auch in noch so winzigen Spuren zu erkennen ist, hat sich durchgesetzt – selbst wenn lediglich ein kommentierendes Ich auszumachen ist, das sich autobiographisch gar nicht äußert. Vor allem die Frühneuzeitforschung machte diesen Ansatz fruchtbar, wobei wie in den beiden im Jahr 2001 von Kaspar von Greyerz⁶ und Richard van Dülmen⁷ herausgegebenen Sammelbänden häufig aufwändige methodische Vorüberlegungen vorausgeschickt werden⁸. Aber wenn von einem „egozentrischen Unternehmen“, das eigene Leben aufzuschreiben, die Rede ist, das „häufig noch in der legitimierenden

³ *Winfried Schulze* (Hrsg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte, 2)*, Berlin 1996, 11–30. Vgl. dazu die Anmerkungen von *Beninga von Krusenstjern*, *Selbstzeugnisse* (wie Anm. 1), 470.

⁴ Vgl. *Lindemann/Scherf/Dekker*, *Egodocuments* (wie Anm. 1). Den Begriff prägte ursprünglich 1958 der niederländische Historiker Jakob Presser für „historische Quellen persönlichen Charakters“; vgl. *Krusenstjern*, *Selbstzeugnisse* (wie Anm. 1), 469.

⁵ *Schulze*, *Ego-Dokumente* (wie Anm. 3), 22 f.

⁶ Vgl. *Kaspar von Greyerz/Hans Medick/Patrice Veit*, *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850) (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 9)*, Köln/Weimar/Wien 2001.

⁷ *Richard van Dülmen* (Hrsg.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001. Vgl. auch seine frühere Monographie: *Die Entdeckung des Individuums 1500–1800*, Frankfurt a. M. 1997.

⁸ Vgl. *Richard van Dülmen*, *Einleitung*, in: *ders.*, *Entdeckung* (wie Anm. 7), 1–7.

Form der gesellschaftlich relevanten Aufgabe der Belehrung der Kinder dargeboten wird“, dann wird deutlich, dass selbstverständlich von einem festumrissenen Individuum ausgegangen wird – mit dem „natürlichen, wenngleich gesellschaftlich noch nicht akzeptierten Drang, sich auszudrücken“⁹.

Nach wie vor wirkt offensichtlich Jakob Burckhardts einprägsame Einschätzung einer im Grunde zwangsläufig gedachten Entwicklung der Gesellschaft zur Moderne, in der sich der Mensch in einem langsamen Prozess des Erkennens der eigenen Individualität und Gestaltungsmöglichkeiten bewusst wird und die ihn deshalb zu mehr Rationalität und Selbstbestimmung führt: „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins – nach der Welt hin und nach dem Inneren des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindheitsbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurch gesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst wehte dieser Schleier in die Lüfte; es erwachte eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge überhaupt; daneben aber erhebt sich voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches“¹⁰. Aus dem Blickwinkel einer solchen natürlich im Menschen angelegten Entwicklung betrachtet, werden die Berichte städtischer Ratsherren oder adeliger Ratgeber über selbst erlebte und

⁹ Vgl. Fabian Brändle/Kaspar von Greyerz/Lorenz Heiligensetzer/Sebastian Leutert/Gudrun Piller, Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstzeugnisforschung, in: Greyerz/Medick/Veit, Person (wie Anm. 6), 10. Eine solche Grundhaltung prägt auch van Dülmens Einleitung (wie Anm. 7), 4: „Entscheidungsspielräume für den Einzelnen gab es zu allen Zeiten. Doch das Maß des ‚eigensinnigen‘ Lebens kannte Grenzen. Egoistisches Verhalten wurde immer sanktioniert (der zu allen Zeiten virulente Egoismus musste in der traditionellen Ordnung auf jeden Fall als Ausdruck gemeinnützigen Verhaltens getarnt werden, wenn er Gültigkeit beanspruchen wollte).“ Möglicherweise führte ihn vor allem diese Einschätzung zu dem Urteil, dass „die Autoren von Autobiographien selten ganz ehrlich waren“; ebd., 87.

¹⁰ Jakob Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch (Gesammelte Werke, III), Basel 1860, Darmstadt 1955 (ND 1962), 89. Schon Huizinga hat begründete Kritik an diesem Ansatz geübt, da die Renaissance ebenso wie das Mittelalter durch eine Autoritätskultur geprägt sei (Johann Huizinga, Das Problem der Renaissance, Darmstadt 1953, 39, 52). Vgl. dazu Walter Haug, Francesco Petrarca – Nicolaus Cusanus – Thüring von Ringoltingen. Drei Probestücke zu einer Geschichte der Individualität im 14. und 15. Jahrhundert, in: ders., Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, 332–361; Burke, Representations (wie Anm. 2), 28. Dennoch prägt die Idee einer in der Natur der Menschen angelegten Individualität, die sich im Laufe der Zeit zum modernen Selbstbewusstsein entwickelt, nach wie vor die Grundhaltung vieler Beiträge, und Jakob Burckhardt wird, wenngleich in der Regel apologetisch einschränkend, in diesem Zusammenhang regelmäßig zitiert; vgl. insbesondere den Überblick bei Karl-Heinz Ohlig, Christentum – Kirche – Individuum, in: van Dülmen, Entdeckung (wie Anm. 7), 11–40. Ebenso Walter Ullmann, Individuum und Gesellschaft im Mittelalter. Aus dem Englischen übers. v. Ruprecht Paqué, Göttingen 1974, insbes. 74 f.

selbst gestaltete politische oder kriegerische Ereignisse in spätmittelalterlichen Chroniken, biographische Notizen, Tage- oder Hausbücher zu Vorläufern von neuzeitlichen Autobiographien und Tagebüchern im heutigen Sinn, sie werden – aller methodischen Vorsichtsbeteuerungen zum Trotz – zur Vorgeschichte moderner Individualität¹¹. „Für die Geschichte“, resümiert Gabriele Jancke, „liegt die Faszination des Themas, die auch ein breiteres Publikum anzieht, offenbar in der Entdeckung des Individuums, was sich mit einer Reihe anderer ‚Entdeckungen‘ und Anfänge zusammen schließt – mit der Entdeckung Amerikas, der Entstehung des Staates, des Kapitalismus, der bürgerlichen Gesellschaft und der Autobiographie“¹².

Die Mediävistik hat sich dieser Forschungsfrage nicht in der gleichen Intensität gewidmet. Sabine Schmolinsky, Klaus Arnold und Urs Martin Zahnd greifen den Ansatz Schulzes auf, versuchen aber einen eigenen, den spätmittelalterlichen Quellen angemessenen methodischen Zugang zu finden¹³. Letztlich geben sie der Bezeichnung „Selbstzeugnisse“ den Vorzug, da der Begriff „Ego-Dokumente“ einen festumrissenen Ich-Standpunkt des Autors suggeriere, der sich in der Form in den spätmittelalterlichen Quellen nicht fassen lasse¹⁴. Zudem fordern sie, bei der Klassifizierung einer Quelle als Selbstzeugnis die Rolle der Rezipienten stärker zu betonen, die bei zunehmender Konzentration auf das schreibende Ich in den Hintergrund zu geraten drohe¹⁵.

I. Die spätmittelalterlichen Selbstzeugnisse

Aber trotz intensiver Suche nach historischer Subjektivität und nach Reflexen der damit verbundenen Selbst-Bewusstheit entziehen sich die spätmittelalterlichen Selbstzeugnisse beharrlich diesem Zugriff¹⁶. Urs Martin Zahnd konnte anhand seiner Untersuchungen der spätmittelalterlichen Chronistik bei den Autoren, die die Geschicke der Stadt im geschilderten Zeitraum selbst entscheidend mitgestalteten, zunächst erstaunlicherweise keinen Unterschied zwischen so genannten Privatarbeiten und amtlichen

¹¹ Vgl. auch Schulze, Ego-Dokumente (wie Anm. 3), 19: „Damit wird insgesamt deutlich, dass die Autobiographie eine lange und komplexe – hier nicht zu klärende – Vorgeschichte hat, in der das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit gewiss eine hervorragende Rolle spielen.“

¹² Vgl. die Rezension von Gabriele Jancke des von Richard van Dülmen herausgegebenen Sammelbandes in: L'Homme Z.F.G. 13,2 (2002), 297–300.

¹³ Klaus Arnold/Sabine Schmolinsky/Urs-Martin Zahnd (Hrsg.), Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, 1), Bochum 1999.

¹⁴ Sabine Schmolinsky, Selbstzeugnisse im Mittelalter, in: Arnold/Schmolinsky/Zahnd, Das dargestellte Ich (wie Anm. 13), 19–28, 25.

¹⁵ Ebd., 21.

¹⁶ Vgl. Jancke, Autobiographie (wie Anm. 1), 7–15.

Fassungen, beispielsweise für den Gebrauch des Rates, ausmachen¹⁷. Die „offizielle“ und die „private“ Fassung der Berner Chronik des Diebold Schilling d. Ä. (1430/1435–1486), merkt er an, unterschied sich beispielsweise weder in der Formulierung noch in der Intention, obwohl sie im dritten Buch Zeitgeschichte bietet und historische Ereignisse schildert, die die führenden Männer der Stadt, mit denen Schilling als Stubengenosse der „Gesellschaft zum Distelzwang“ in ständigem und engem Kontakt stand, zum großen Teil entscheidend mitgestalteten¹⁸. Diese Beobachtung trifft auch für das Diarium des Hildesheimer Bürgermeisters Henning Brandis (1454–1529) zu, der sein ganzes Leben von seiner Geburt 1454 bis zu dem Jahr vor seinem Tod eigenhändig und offensichtlich zeitlich nah an den Ereignissen beschrieb¹⁹. Seine Tagebuchaufzeichnungen waren ursprünglich in zwei Abteilungen gegliedert: das *Binnenbok* verzeichnete persönlich-familiäre und innerstädtische Ereignisse und das *Butenbok* die äußeren Beziehungen der Stadt Hildesheim zu den benachbarten Städten²⁰. Schon die Einteilung macht deutlich, dass die im modernen Sinn verwendeten Begriffe „öffentlich“ und „privat“ hier kaum tauglich sind und die mittelalterlichen Lebensräume nicht adäquat erfassen können. Henning Brandis schilderte politische Ereignisse, wie die Hildesheimer Bischofsfehde, auf der gleichen Ebene detailliert und kenntnisreich wie im heutigen Sinne ganz private Mitteilungen, so den Vollzug seiner ersten Ehe: *Den middeweken weren alleine de negesten vrunde by uns, de gingen balde in. Do sleip ick dat eerste mal by miner brut. Na dem bileger bleven de brut unde ick mit minem unde orem vader wente na der meintweken. Do toech ick in der Schonehelseschen hus by des Rades stalle. Woende dar vyf jar*²¹. Obgleich Henning Brandis anschaulich und abwechslungsreich zu erzählen weiß, verbindet er auch die ihn unmittelbar betreffenden Ereignisse kaum mit einer subjektiven Wer-

¹⁷ Urs-Martin Zahnd, Stadtchroniken und autobiographische Mitteilungen. Studien zur Selbstdarstellung spätmittelalterlicher Bürger, in: Arnold/Schmolinsky/Zahnd, Das dargestellte Ich (wie Anm. 13), 29–52.

¹⁸ Ebd., 30. Vgl. Ernst Walder, „Von räten und burgenen verhört und corrigiert“. Diebold Schillings drei Redaktionen der Berner Chronik der Burgunderkriege, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 48 (1986), 87–117, insbes. 88 f. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, dass es mit großer Wahrscheinlichkeit nicht der Berner Rat *ex officio* war, der Diebold Schillings amtliche Chronik *verhörte*, d. h. abschließend korrigierte, sondern wohl eher die in der Berner Gesellschaft (= Zunft) zum Narren und Distelzwang vereinigten Adeligen, Ratsherren und Kanzleibeamten. In ihrem geselligen Kreise, so Urs-Martin Zahnd, wurde nicht nur Geschichtsschreibung erörtert, sondern auch Geschichte gemacht.

¹⁹ Henning Brandis' Diarium. Hildesheimische Geschichten aus den Jahren 1471–1528, hrsg. v. Ludwig Hänselmann, Hildesheim 1896. Das Diarium des Henning Brandis hat in der Forschung noch nicht viel Aufmerksamkeit gefunden; vgl. *Christine Wulf*, Art. Brandis, Henning, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl. Berlin/New York 1978–2001, hier Bd. 11 (2001), 278–280.

²⁰ Diarium (wie Anm. 19), LXI f.

²¹ Ebd., 33.

tung. Die wenigen persönlichen Einschätzungen bleiben im Positiven wie im Negativen stereotyp und wirken deshalb austauschbar: *Gingk erliken, fyn, statliken to*, beurteilte er seine erste, sich über viele Tage hinziehende Hochzeitsfeier, der er große Bedeutung beimaß. Die Hochzeit seines Bruders einige Jahre zuvor würdigte er mit denselben Worten²². Als Ausdruck der eigenen Haltung oder auch des Gefühls standen ihm lediglich Redewendungen zur Verfügung wie *Deo laus*, wenn er von Reisen etc. glücklich heimkehrte²³, als Ausdruck von Furcht *Here got*²⁴, oder *Got sy ome gnedich* bei Todesfällen in der Familie²⁵, so z. B. als sein ältester Sohn Hans Brandis starb, mit dem er wenige Wochen zuvor auf der Rückfahrt von seiner Pilgerreise nach Rom in Bologna noch zusammen gegessen und getrunken hatte: *Im XV^e jare im palmdage* [12. April] *starf Hans Brandis, myn sone, dem got gnedig sy*²⁶. Ausdruck von Trauer war offensichtlich der im Folgenden geschilderte große Aufwand für sein Todesgedenken. Trotz der literarischen Form des Diariums, die das eigene Leben in den Mittelpunkt rückte und sich für subjektive Wertungen in besonderer Weise anbot, sucht man auch

²² *Des sondages im dage Lamberti* [17. September 1475] *hadde wy unse werschop im jare XIII^e LXXV. Gingk erliken, fyn, statliken to* (ebd., 32). Vgl. sein Urteil über die Hochzeit seines Bruders im Jahr 1471: *In dem sulven jare des sondages na aller hilligen dage heilt bruthus Hans Brandis de jungere, myn broder, mit Margareten Wirringes, gingk statliken, erliken, fyn to* (ebd., 1). Kommentarlos wie über einen Dritten berichtet, bleibt auch die Beschreibung der eigenen Wahl 1493 zum Bürgermeister (ebd., 136), ebenso wie seine Entsetzung vom Amt im Jahr 1503; ebd., 174.

²³ Vgl. die Schilderung seiner Aachenfahrt 1488 (ebd., 949) und seiner Romfahrt im Jubiläumsjahr 1500 (ebd., 158).

²⁴ So als man den juristischen Rat des Braunschweiger Herzogs ohne Gerichtsverfahren räderte (ebd., 156), oder bei Geldangelegenheiten (ebd., 251).

²⁵ Vgl. die Schilderung des Todes seiner ersten Frau Anne im Kindbett: *Des sulven dages wort Anne sere krankelik, des donnerdages sochte ick oer rat by dem arsten, des vridages wort se geoliget, des sunnavendes na middage wort se unwetten orer sinne, des sonndages die Lucie in der nacht tegen den mandach de klokke na twolven starf myn leve Anne, der got gnedich sy* (ebd., 38); den Tod seiner Tochter Anna 1494: *Dinsdach na Letare* [31. März 1494] *starf unse dochter Anna. Got sy oer gnedich* (ebd., 146); seiner zweiten Frau Geseke: *Middewekens am avende Oswaldi* [23. Februar 1507] *starf min leve husuruwe Geseke. Got mote oer gnedich syn. Se wort dar int kloster begraven, ick was do to Gosler* (ebd., 186); seines Vaters im Jahr 1481 (ebd., 45); von Hinrik Brandis (ebd., 248). Vgl. auch die eindrückliche Beschreibung des Todes seines zweiten und vorletzten Sohnes Tile Brandis im Jahr 1508 in Köln: *Vridach, avent Calixti*, [13. Oktober] *sede mick Henning van Hagen myn vedder, dat Tile Brandis myn sone to Kolne storven were im dage Proti et Jacinti* [11. September] *up einen mandach, morgens umme seven de klokke, unde is begraven in sunte Kolumben kerken. De unutspreklike got gnade ome. Her got. He schreif mick by einem knechte, genant Jurgen, dat he van stunt to Kolne in pestilencien bevallen were unde worde beter. De bode eschede vor den wech XX matthiger, ick gaf ome XL unde sende Tilen X gulden unde schreif ome X gulden over. De gingk van mick des middewekens na Egidii. Des donnerdages schreif he aver gude tidinge, des mandages doet. Got sy ome gnedich* (ebd., 189). Der Tod dieses Sohnes beschleunigte seine neuerlichen Heiratspläne und ließ ihn 53-jährig eine dritte Ehe eingehen, aus der noch sechs Söhne und acht Töchter hervorgingen. Einen im heutigen Sinne persönlichen Kommentar sucht man auch vergebens, als er beim Tod seiner Mutter zu spät benachrichtigt wurde; ebd., 36.

²⁶ Ebd., 158.

bei Henning Brandis eine persönliche Einschätzung der Ereignisse oder historische Subjektivität vergebens²⁷.

Charakteristisch für die Selbstzeugnisse ist zudem, dass sich als Erzählstandpunkt nur ein ‚Wir‘ und nicht ein wie auch immer geartetes ‚Ich‘ ausmachen lässt. Dies trifft sogar auf den Lüneburger Ratsherrn Hinrik Lange (um 1395–1467) zu, der 1454 im Zuge des Lüneburger Prälatenkrieges vom neuen Rat abgesetzt wurde – und der sich, von einer Ausweisung bedroht, in Hausarrest befand, als er Rechenschaft über die vergangenen Jahre ablegte²⁸. Bei der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts von Hektor Müllich (gest. nach 1487) verfassten Augsburger Chronik gehen ‚Augsburg‘, ‚wir‘ und ‚ich‘ nahtlos ineinander über²⁹. Zahnd arbeitete als Grundhaltung der Darstellungen heraus, dass die Ratsherren oder adeligen Ratgeber der eigenen Einschätzung zufolge ihre gegenwärtige und zukünftige Aufgabe dann richtig erfüllten, wenn sie im Einklang mit den Normen und Wertvorstellungen handelten, die sich in der Geschichte des Gemeinwesens bewährt hatten. Die Selbstdarstellungen sind deshalb durchgehend geprägt von der Ausrichtung des biographischen Materials auf gewisse Wertvorstellungen, Deutungsmuster und Sinnvorgaben, die für Autor und Publikum verbindlich waren. Die rechtmäßige, gottgewollte Existenz des einzelnen Bürgers, des Ratsherrn und Chronisten, resümiert Urs Martin Zahnd, ist eben nur eingebunden in die eigene Stadt möglich³⁰. Ergaben sich Differenzen zum sozialen Umfeld, geraten die Aufzeichnungen häufig zu minutiösen persönlichen Rechenschaftsberichten. So naheliegend es auch ist, gerade in Konfliktsituationen näheren Aufschluss über Persönlichkeit und innere Haltung der Chronisten zu vermuten, so wenig entsprechen die Quellen dieser

²⁷ An einigen Stellen lässt sich erkennen, dass Henning Brandis auch deshalb die Ereignisse des Alltags aufzeichnete, um Ungewohntes leichter bewältigen zu können. Das wird insbesondere bei der Schilderung des Selbstmordes von Hermann Sprenger, eines angesehenen Hildesheimer Bürgers, im Jahr 1472 deutlich (*Hermen Sprenger was de wolgeholdenste borger, dat hyr in dem lande nergen syns gelyke en was, dat syne wort geachtet up tein dusent gulden*; ebd., 34). Die detaillierte Darstellung der bestürzenden Ereignisse bleibt rein auf der Ebene der Beschreibung, keine Wertung, kein persönlicher Kommentar ordnet das Faktische näher ein; eine innere Haltung dazu zum Ausdruck zu bringen, war nicht sein Anliegen und lag offensichtlich außerhalb seiner Möglichkeiten.

²⁸ Die Chronik des Bürgermeisters Hinrik Lange, geschrieben 1455 und 1456, hrsg. v. Wilhelm Reinecke, in: Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Lüneburg (Chroniken der deutschen Städte, 36), Stuttgart 1931, 149–229. Vgl. Heiko Droste (Bearb.), Schreiben über Lüneburg. Wandel von Funktion und Gebrauchssituation der Lüneburger Historiographie (1350–1639) (Veröffentlichung der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, 195), Hannover 2000, 91–98; Andreas Ranft, Der Basishaushalt der Stadt Lüneburg in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Zur Struktur der städtischen Finanzen im Mittelalter, Göttingen 1987.

²⁹ Chronik des Hektor Müllich 1348–1487, hrsg. v. Friedrich Roth, in: Die Chroniken der schwäbischen Städte. Augsburg, Bd. 3 (Chroniken der deutschen Städte, 22), Leipzig 1892, 1–274. Vgl. Zahnd, Stadtchroniken (wie Anm. 17), 38.

³⁰ Ebd., 48–51.

Erwartung: von der Persönlichkeit des Autors lässt sich dennoch kein rechtes Bild gewinnen. Wenn die ungebrochene Identifikation mit der Stadt Lüneburg wie im Fall des von Ausweisung bedrohten Hinrik Lange durch konkurrierende Ansichten seiner Ratskollegen gestört wurde, richtete er sein Wollen und Handeln auf das „bessere Lüneburg“ aus, in dessen Interesse er sich schriftlich an Rat und Klerus wendete³¹. Die in Konfliktsituationen entstandenen Schriften prägt deshalb vielfach ein belehrender Ton.

Für die von ihr untersuchten nahezu 250 Autobiographien bestätigt Gabriele Jancke den in den spätmittelalterlichen Selbstzeugnissen beobachteten kollektiven Erzählstandpunkt der Autorinnen und Autoren auch im 16. Jahrhundert³². In der Selbstwahrnehmung sind andere stets präsent, das autobiographische Schreiben erweist sich als soziale Praxis, als kommunikatives Handeln. Die Autorinnen und Autoren verstehen sich ausschließlich in Relation zu ihrer jeweiligen Gruppe, die ihnen ihren Platz in der Gesellschaft garantiert und das Überleben ermöglicht³³. Nicht die eigene Persönlichkeit, sondern Gott spielt in diesen autobiographisch thematisierten Beziehungsnetzen als Garant der eigenen Existenz und als übergeordnete Befugnisinstanz in Konflikten die entscheidende Rolle.

II. Möglichkeiten der Selbst-Erkenntnis

Angesichts der wenig befriedigenden Antworten, die die Quellen auf die an sie herangetragenen Fragen geben, lohnt es sich, genauer zu betrachten, ob die Suche nach dem subjektiven Ausdruck des Selbst von den richtigen Voraussetzungen ausgeht. Das Verhältnis des Menschen zu der von Gott geschaffenen Welt wurde im Laufe des Mittelalters immer wieder neu durchdacht und dieser Frage große Bedeutung beigemessen. Dabei haben die aus dem christlichen Weltbild entspringenden Grundannahmen die Auffassung vom eigenen „Ich“ und der Aufgabe des Individuums auf Erden entscheidend geprägt, und sie bedingten grundlegend die Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisziele des Selbst. Nach mittelalterlicher Auffassung waren Leib und Seele prinzipiell getrennt, auch wenn ihr Verhältnis zueinander immer wieder neu durchdacht und immer wieder verändert aufgefasst wurde. Die Seele wurde als der himmlischen Sphäre zugehörig betrachtet, und deshalb fielen Beschaffenheit und Konstitution der Seele in den Bereich der

³¹ Chronik des Hinrik Lange (wie Anm. 28), 184 f.; Zahnd, Stadtchroniken (wie Anm. 17), 43. Auch Droste, Schreiben (wie Anm. 28), 92, muss konstatieren, dass die Person Hinrik Langes in dieser Schilderung eher an den Rand rückt, auch wenn persönliche Erlebnisse durchgängig im Text erhalten sind. „Lange“, so urteilt er, „identifiziert sich in dieser Darstellung ohne alle Vorbehalte mit den Mitgliedern des Alten Rats.“ Ebd., 94.

³² Jancke, Autobiographie (wie Anm. 1).

³³ Ebd., 71–74.

Theologie³⁴. Der Körper gehörte der sterblichen, der irdisch vergänglichen Welt an, obgleich er am Jüngsten Tag auferstand und deshalb bezüglich der Heilserwartung eine Rolle spielte. Er konnte einerseits negativ als irdisches Gefängnis der Seele oder positiv als Tempel für den Geist aufgefasst werden³⁵.

Aber es ist bezeichnend für die begrenzte Fähigkeit des Körpers zur Gotteserkenntnis beitragen zu können, dass beispielsweise erst die Enthaltbarkeit den Nonnen eine Annäherung an die geistliche Sphäre ermöglichte, die als unblutiges Martyrium verstanden die Überwindung der irdischen Körperlichkeit darstellte³⁶. Die Seele dagegen strebte von sich aus dem Göttlichen zu und wurde als Abbild des Göttlichen verstanden. Dabei war die mit der göttlichen Sphäre verwandte Seele vielleicht das am wenigsten Eigentümliche oder Individuelle des Menschen. Auf den Darstellungen des Jüngsten Gerichts sind deshalb diejenigen, die als die Gerechten in den Himmel geleitet werden, in gleichförmiger Weise schön, ohne spezifische äußere Merkmale und im ideellen Alter von 33 Jahren begriffen, während die übrigen, zu Hölle oder Fegefeuer Bestimmten, mit einem unverwechselbaren Äußeren und subjektiver Physiognomie gekennzeichnet werden³⁷. Das Äußere spiegelte somit gleichzeitig die Beschaffenheit der Seele wider: das Hässliche entsprach dem moralisch Verwerflichen, während das Gute mit dem Schönen zugleich die gottgewollte Bestimmung des Menschen zum Ausdruck brachte.

Dabei musste sich der mit einem Willen versehene Mensch um eine Rückkehr der Seele zu früherer Vollkommenheit schon auf Erden bemühen. Das

³⁴ Das Verhältnis von Körper und Seele und die Erkenntnisfähigkeit der Seele behandelte Thomas von Aquin (1224/1225–1274) mit grundlegender Systematik: *Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. [...] Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam* (Thomae Aquinatis Opera omnia I–III, hrsg. v. Robert Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, Bd. 2, Summa theologiae I,7,75 pr., 289). Vgl. dazu Wolf-Ulrich Klünkel, Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin, Stuttgart 1990; Markus Schulze, Leibhaftig und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin (Studia Friburgensia N.F., 76), Fribourg 1992, 39–45.

³⁵ Vgl. dazu allgemein Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 2000, 255–261.

³⁶ Vgl. Eva Schlotheuber, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition eines ‚Konventstagebuchs‘ einer anonymen Zisterzienserin des Heilig-Kreuzklosters bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. N. R. 24), Tübingen 2004, Kap. 3.1: Die Voraussetzungen des geistlichen Lebens der Frauen, 104–110.

³⁷ So z. B. die Darstellung des Jüngsten Gerichts Rogiers van der Weyden (1396/1399–1464) im Hospital von Beaune bei Dijon: *Odile Delenda*, Rogier van der Weyden. Das Gesamtwerk des Malers, Stuttgart/Zürich 1988, 91–119. Vgl. grundlegend Peter Jetzler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer: das Jenseits im Mittelalter; eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums. Katalog, hrsg. v. Peter Jetzler, 2. durchges. Aufl., München 1994, 13–25.

Verhältnis der Seele zu Gott fasste Bernhard von Clairvaux (1090–1153) in folgende Worte: „Was nämlich haben die Seele und das Wort miteinander gemein? Viel, in jeder Hinsicht. Fürs erste, dass eine so große Verwandtschaft der Naturen besteht, dass dieses [das Wort] das Abbild (*imago*) ist, jene [die Seele] nach dem Abbild geschaffen ist (*ad imaginem*). Fürs zweite, dass die Ähnlichkeit (*similitudo*) die Verwandtschaft [der Seele mit dem Göttlichen] bezeugt. Die Seele ist nämlich nicht nur als Nachbild, sondern auch zum Ebenbild Gottes (*ad similitudinem*) geschaffen“³⁸. Die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott (*similitudo dei*) hatte der Sündenfall beschädigt, aber nicht zerstört, und die Erlösungstat Christi eröffnete dem Menschen prinzipiell den Weg zurück. Bereits Bernhard von Clairvaux fasste die *dissimilitudo*, die Abweichung der Seele vom Göttlichen, so auf, dass der Sündenfall allgemein und die eigenen Sünden insbesondere ihre natürlichen Kräfte lediglich überlagerten und auf diese Weise die Seele verdunkelten³⁹. Der Mensch konnte und musste sich in seinen Augen deshalb bemühen, die eigene Seele durch ein enthaltsames, auf Gott ausgerichtetes Leben zu früherer Klarheit zurückzuführen. Der einflussreichste Theologe und Philosoph der Scholastik, Thomas von Aquin (1224/1225–1274), systematisierte und erweiterte die prinzipielle Gleichheit der Seele mit Gott⁴⁰, die *imago dei*, um den Aspekt der aus dieser Gleichheit entspringenden menschlichen Vernunftbegabtheit: Da die Erkenntnisfähigkeit des Menschen in seiner Ähnlichkeit mit Gott begründet lag, rührte die natürliche Eignung des Menschen zur Gotteserkenntnis daher, dass in ihm das Abbild Gottes war. Der Mensch überragte die übrigen Kreaturen aber nur durch seinen Intellekt (*intellectus sive mens*), woraus zu schließen war, dass das Abbild Gottes

³⁸ [*Quid tu duo ista coniungis?*] *Quid enim animae et verbo? Multum per omnem modum. Primo quidem quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde quod cognationem similitudo testetur. Nempe non ad imaginem tantum: et ad similitudinem facta est* (Bernhard von Clairvaux, Sermo 80, I, Sermones super cantica canticorum 36–86, in: S. Bernardi opera omnia, hrsg. v. Jean Leclercq/Charles Hugh Talbot/Henri M. Rochais, 8 Bde., Rom 1957–1977, Bd. 2, 277 f.). Vgl. Ulrich Köpf, Die Einheit der Person in der Anthropologie Bernhards von Clairvaux, in: Die Einheit der Person: Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Martin Thurner, Stuttgart 1998, 63–74, insb. 71 f.

³⁹ *Sed quod Scriptura loquitur de dissimilitudine facta, non quia similitudo ista deleta sit loquitur, sed quia alia superducta. Non plane anima nativam se exiit formam, sed superinduit peregrinam. Illa addita, non ista perdita est; et quae supervenit, obscurare ingenitum potuit, sed non exterminare* (Bernhard von Clairvaux, Sermo 82, II, wie Anm. 38, 293).

⁴⁰ Auf die Frage: *Utrum sit una tantum potentia animae vel plures?* antwortet Thomas von Aquin: *Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit, sed in deo est una et simplex potentia, ergo et in anima intellectiva. [...] Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus* (Thomas von Aquin, Summa theologiae, wie Anm. 34, I,7,77, 295 f.). Vgl. allgemein zu Aufbau und Artikel-Struktur der „Summa theologiae“ Wilhelm Metz, Die Architektonik der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens (Paradeigmata, 18), Hamburg 1998, 109–117.

ausschließlich in der *anima intellectiva*, in den zur Erkenntnis fähigen Teilen der Seele zu finden sei⁴¹. Inwieweit sich ein positives Verständnis des eigenen individuellen Denkens und Empfindens ausbilden konnte, musste also davon abhängen, ob die erkenntnisfähige Seele als eine dem Menschen unverwechselbar zugehörige verstanden wurde. Da nun das, was der Mensch erkennt, nicht in ihm selbst, sondern außerhalb seiner in der göttlichen Wahrheit lag, hatte der Mensch an dem universellen göttlichen Geist (*intellectivum principium*) teil. Erst die Verbindung des göttlichen Geistes mit der menschlichen Seele verlieh ihr die Erkenntnisfähigkeit⁴². Der Mensch bildete also auch keine geistige Individualität aus. Aber da der einzelne Mensch selbstständig dachte und auch für seine Gedanken verantwortlich war, konnte er für sich selbst individuell Erkenntnis gewinnen⁴³. Dieses individuelle Denken entstand, wenn sich der göttliche Geist mit der Seele verband⁴⁴. Die Kräfte der Seele und des Körpers waren hierarchisch geordnet gedacht, und in dieser hierarchischen Ordnung stand die *anima intellectiva* als zur Gotteserkenntnis fähig an der Spitze, die, soweit es *intellectus* und *voluntas* betraf, der Erkenntnisfähigkeit der Engel gleich-

⁴¹ *Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliquis dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquatur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur dei imago, nisi secundum mentem* (Thomas von Aquin, Summa theologiae, wie Anm. 34, I,7,93, 322 f.). Zur „intellektualistischen Verkürzung“ der *similitudo* des Menschen mit Gott und der Formel *intellectus sive mens* vgl. Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (Tübinger Theologische Studien, 28), Mainz 1987, 90–93. Schulze, Leibhaftig (wie Anm. 30), 41. „Aus der Abstraktionsfähigkeit der *anima intellectiva* und aus ihrer Offenheit auf Gott hin ergibt sich uns nun eine weitere ihrer Eigenschaften: ihre *incorruptibilitas*.“ Aus der Abstraktionsfähigkeit der *anima intellectiva* schloss Thomas von Aquin auf ihre Einfachheit und ihre Unzerstörbarkeit. (Ebd., 69).

⁴² *Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus [...]. Quod, sive intellectus sit unus vel plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem* (Thomas von Aquin, Summa theologiae, wie Anm. 34, I,7,76, 292). Vgl. Klünkel, Selbsterkenntnis (wie Anm. 34), 32–40; Schulze, Leibhaftig (wie Anm. 34), 42: „Ihm [dem *intellectus*] eignet nicht die Wahrnehmung des bloß Partikulären, sondern die *cognitio universalis*. Ihn, die unkörperliche Potenz, kettet keine Wesenszusammengehörigkeit mit dem Körperlich-Partikulären an die Zufälligkeit des je vorliegenden sinnlichen Individuums. [...] Der Intellekt bleibt nicht bei „diesem Menschen“ oder „jenem Menschen“ in der jeweils gegebenen Besonderung und Vereinzelung des Objekts stehen, sondern bewegt sich durch die Wahrnehmung des konkreten Menschen hindurch auf die Entdeckung der *species humana* als solcher zu.“

⁴³ Markus Gumann, Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin: Konsequenzen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie (Eichstätter Studien, 40), Regensburg 1999, 82–89.

⁴⁴ Das Denken wird bei Thomas von Aquin dennoch als Eigentätigkeit des Menschen verstanden, und zwar so, dass der göttliche Geist im Menschen zunächst zur Seele wird: „Der Geist muss sich übergangsweise gleichsam hinopfern und der Seele anverwandeln, um in der Ichwerdung des Menschen als selbstbewusster, eigenständig erworbener Geist aufzuerstehen.“ Klünkel, Selbsterkenntnis (wie Anm. 34), 33 f.

kam⁴⁵. Da die Seele aber auch andere affektive Bestandteile hatte⁴⁶, führte der für die Seele vorgesehene Weg über die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit weg von der leibgebundenen Vergänglichkeit in die geistige Ewigkeit, die sie von ihren zeitlichen bzw. leiblichen Attributen befreite. Der Weg der Seele vom Vergänglichen zum ewig Geistigen bedeutete also gleichzeitig ihre moralische Vervollkommnung⁴⁷. Folgte der Mensch also seiner gottgewollten Bestimmung, ließ die Seele immer mehr das Individuelle, das verwirrend vielfältige Irdische zurück und gelangte zu der einfachen göttlichen Wahrheit⁴⁸.

Die prinzipielle Gleichheit der Seele mit Gott ermöglichte also dem Menschen eine Rückkehr zu einstiger Vollkommenheit, und zwar auf dem Weg der *imitatio*, der Nachfolge Christi⁴⁹. Da in erster Linie die vernunftbegabten Teile der Seele, der Verstand (*ratio*) durch das Erkennen des Besseren diesen Weg zu beschreiten in der Lage waren, mussten sie ihrerseits die Affekte leiten⁵⁰. Der ebenso zum Bösen wie zum Guten fähige menschliche

⁴⁵ Vgl. Ruedi Imbach, Deus est intelligere: das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts, Fribourg 1975.

⁴⁶ *Ad tertium dicendum quod in angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc angelus dicitur mens et intellectus, quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas, et ideo non est simile* (Thomas von Aquin, Summa theologiae, wie Anm. 34, I,7,79, 299). Vgl. Jörg A. Tellkamp, Sinne, Gegenstände und Sensibilia: zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin, Leiden 1999, insbes. 29–36.

⁴⁷ Klünkel, Selbsterkenntnis (wie Anm. 34), 76. „Nimmt man dem Menschen die Verschiedenheit des Geistes,“ sagt Thomas von Aquin, „der offenbar als einziger unter allen Teilen der Seele unvergänglich und unsterblich ist, so folgt daraus, dass nach dem Tod von den Seelen der Menschen nichts anderes fortdauert als eine einzige [allgemeine] Wesenheit des Geistes.“ Thomas von Aquin, Über die Einheit des Geistes. Übersetzung, Einführung und Erläuterung v. Wolf-Ulrich Klünkel, Stuttgart 1987, 22.

⁴⁸ Vgl. Schockenhoff, Bonum hominis (wie Anm. 41), 86, für die Ethik des Thomas von Aquin: „Insofern ist es richtig, dass die thomassische Ethik als Entfaltung der Bild-Gottes-Theologie konzipiert ist und das menschliche Handeln als dynamische Nachahmung des göttlichen Erkennens und Liebens in seinem geschaffenen Bild interpretiert, durch die sich die Rückkehrbewegung der geistigen Kreatur zu Gott vollzieht.“ Schulze, Leibhaftig (wie Anm. 34), 73: „Denn jeder *intellectus* als solcher und individueller vermag – aufgrund seiner Abstraktionsfähigkeit – das ‚ewige Sein‘ zu denken. Dieser Ausblick in das zeitüberhobene Sein, weckt im Menschen den *appetitus ad esse perpetuum*.“ Diese Sehnsucht unterscheidet den Menschen vom Tier.

⁴⁹ Diese Rückkehr der Seele über die Erkenntnis des göttlichen Willens war jedoch nur dem „inneren“ oder „geistigen“ Menschen möglich. Die Vorstellung des „inneren neuen Menschen“ basiert vor allem auf Paulus, genauer 1 Kor. 15,47: *Primus homo de terra terrenum, secundus homo de coelo coelestis*. Im Gegensatz zum ersten aus der Erde gebildeten Menschen stamme der neue vom Himmel und sei darum der wahre Mensch.

⁵⁰ *Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirat. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt; sed imperfecte, et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum* (Thomas von Aquin, Summa theologiae, wie Anm. 34, I,7,79, 301).

Wille konnte und musste dem in der Welt verhafteten Körper, der von sich aus die irdischen, zur Verdammung führenden Freuden anstrebte, diesen Weg aufzwingen, wollte der Mensch am Heilsversprechen Christi teilhaben⁵¹. Da der Wille von sich aus das Gute anstrebte⁵², wurde die Fähigkeit zur Sünde so begründet, dass die affektiven Kräfte mit ihrem irdischen Streben die *ratio* schwächen und überwinden konnten. Wenn Thomas von Aquin abschließend folgert, „es ist also gut, dass der Mensch nicht tut, was er will, nämlich nicht begehrt gegen die Vernunft“⁵³, dann wird deutlich, wie hoch eine auf diesen Anschauungen basierende Reformtheologie die Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung schätzen musste. Die göttliche Wahrheit zeigte sich in der von alters her als richtig erkannten Ordnung, die als unzweifelhaft objektiv gedacht war. Gegenüber dieser objektiv gesetzten und göttlich legitimierten Ordnung hatte eine selbsterfasste, subjektive Norm keinen Bestand, und ihr konnte kein positiv gewertetes, bleibendes Gewicht beigemessen werden.

Der *imitatio Christi* kam somit als praktische Anleitung und Weg sowohl für die Laien als auch für die Religiösen die größte Bedeutung zu. Letztere konnten allerdings auf diesem Gebiet zu größerer Perfektion gelangen, vor allem wenn sie sich in der *vita contemplativa* vollständig der Erkenntnis Gottes zuwandten. Die *vita contemplativa* bedeutete zugleich die höchste Form der Gottesliebe (*caritatis perfectio*) und galt deshalb vielfach als die höchste Lebensform⁵⁴. Die Erkenntnismöglichkeiten der Seele in Bezug auf

⁵¹ Als *propria* des Verstandes bezeichnet Thomas von Aquin die *memoria*, die *intelligentia* und die *voluntas* (*accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere, et in istis tribus potius imaginem trinitatis assignat*) (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, wie Anm. 34, I,7,93, 323).

⁵² Das Gute, das der Wille von sich aus anstrebte, war in der Welt aber noch viestaltig: *Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni, sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum* (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, wie Anm. 34, I,7,82, 304). „Nur gegenüber jenem Guten, das sich unter jedweder Hinsicht als uneingeschränkt gut zu erkennen gibt, ist der Wille gebunden und festgelegt; alles andere aber, das sich ihm unter dem Anspruch des Guten darbietet, fordert zu einem abwägenden Urteil heraus und bedarf der Zustimmung oder Zurückweisung, um im Handeln wirksam zu werden.“ Schockenhoff, *Bonum hominis* (wie Anm. 41), 143. Der richtig verstandene Glaube folgte also einer Willensentscheidung, und diese Willensentscheidung ergab sich aus einer „Hinordnung des Willens auf das Gute“; vgl. Klünkel, *Selbsterkenntnis* (wie Anm. 34), 52.

⁵³ *Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi oboediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dicitur. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem* (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, wie Anm. 34, I,7,83, 306).

⁵⁴ So erklärt sich auch die große Beliebtheit von „Aufstiegstraktaten“, Anleitungen zum geistigen Aufstieg der Seele zu Gott, etwa des *De triplici via* des franziskanischen Kirchenlehrers Bonaventura (Johannes Fidanza † 1274), der von dessen mystisch-asketischen Werken die weiteste Verbreitung fand. Ziel und Erfüllung war die Gottesliebe, in der Mystik als Vereinigung der Seele mit Gott gedacht: *Sextus gradus*

sich selbst hatte schon Thomas von Aquin zu definieren versucht. Die Seele erfasste ihm zufolge einerseits wie ein Spiegel das Abbild dessen, worauf sie sich ausrichtete, und andererseits erkannte sie sich selbst in ihrer Ähnlichkeit mit Gott⁵⁵. Vor allem die Mystiker des 14. Jahrhunderts haben diese Gedanken aufgegriffen und vertieft. Der Seelengrund konnte bei ihnen aufgrund der ihm innewohnenden Möglichkeit der Gotteserkenntnis zum Ort genuin mystischer „Selbst“-Erfahrung werden⁵⁶. Das Besondere des einzelnen Menschen, der egozentrische Eigenwille, war in dieser Hinsicht der Selbsterkenntnis jedoch vor allem hinderlich. Er musste überwunden werden, wollte der Mensch zu echter Erkenntnis seiner eigenen Bestimmung gelangen. „Deshalb fordern [Meister] Eckhart und in seinem Gefolge auch Tauler und Seuse ihre Zuhörer bzw. Leser unermüdlich zur Verleugnung des Eigenen oder Persönlichen auf“⁵⁷.

est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silencio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat [...] impossibile est ad istam tranquillitatem pertinere nisi per caritatem (Bonaventura, *De triplici via*, in: Seraphi doctoris S. Bonaventurae decem opuscula, wie Anm. 71, 22 f.). Vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 431. Die objektiv gesetzte göttliche Norm und damit auch der Gedanke der *imitatio Christi* spielte auch für den Humanisten Francesco Petrarca eine entscheidende Rolle. Vgl. Haug, *Petrarca* (wie Anm. 10), 343. Auch für ihn lag in der *vita solitaria* die mönchische Kardinaltugend der *simplicitas*; verbunden mit Wahrhaftigkeit und Ungeschminktheit war sie die Voraussetzung für die Schau des Himmlischen im *excessu mentis*. Die Schau war zugleich Ziel und Höhepunkt der *vita contemplativa* als der höchste Seinszustand, den der Mensch auf Erden erreichen konnte: *Nec incredibile dixerim posse aliquem ex hoc numero [sc. solitariorum] cui secularis ceni vestigium nullum extet, ad eum gradum misericordia sublevante consurgere, ut aduc terris inclusus concinentes in celis angelorum choros audiat et videat in excessu mentis, quod ad se rediens non possit exprimere* (Francesco Petrarca, *De vita solitaria* 5, 17, hrsg. v. Karl A. E. Enekel, *Die vita solitaria* Buch I. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar (Leidse Romanistische Reeks, 24), Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1990, 477).

⁵⁵ *Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu presentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis, sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem, et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, wie Anm. 34, I,7,84, 308). Vgl. Eugen Rolfes (Hrsg.), *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis: Quaestio 84 bis 88 des ersten Teils der Summa de Theologia des Thomas von Aquin*, eingel. v. Karl Bormann, Hamburg 1977, 19 f. Vgl. Klünkel, *Selbsterkenntnis* (wie Anm. 34), 43–46.

⁵⁶ *Markus Enders*, *Selbsterfahrung als Gotteserfahrung. Zum Individualitätsbewusstsein bei Johannes Tauler*, in: *Individuum und Individualität* (wie Anm. 2), 642–664.

⁵⁷ *Ebd.*, 662.

Am umfassendsten und tiefsten lotete in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts möglicherweise Nikolaus von Kues († 1464) die Erkenntnismöglichkeiten der Seele aus⁵⁸. Seine Philosophie fasste den Menschen „als lebendigen Spiegel Gottes“ auf, den er, der Mensch, in seiner Selbstreflexion zu erfassen versuchte. Je weitgehender der Mensch sich und sein Handeln auf Gott ausrichtete, desto klarer konnte er den Willen Gottes und somit die wahre Ordnung und den wahren Sinn der menschlichen Dinge in der eigenen Seele wie in einem Spiegel erkennen⁵⁹. Der Mensch wurde sich dabei seiner selbst bewusst und machte sich die Funktion des Subjekts – also seiner selbst – im Erkennen deutlich, aber ausschließlich bezüglich der Kräfte seines Selbst, die zur Gotteserkenntnis beitrugen (wie die *ratio* oder der *sensus animi*). Die Selbstreflexion blieb also auch bei Nikolaus von Kues ausschließlich auf die *ratio* bzw. die Seele mit allen ihren Kräften der Erkenntnismöglichkeiten bezogen. Die göttliche Wahrheit konnte der Mensch jedoch individuell erfassen: Dieses individuelle Erfassen der Wahrheit wurde von Nikolaus von Kues insofern, als man denkend darauf zugeht, auch als positiv verstanden, dennoch gilt: „Der Mensch als *humanus deus* bleibt gebunden in der Analogie zu Gott. Wenn er schöpferisch genannt wird, dann heißt das, dass er das hervorbringt, was in ihm ist; er schafft also nichts Neues. Der Gedanke der schöpferischen Originalität ist auf dieser Basis noch nicht denkbar“⁶⁰. Zur Gotteserkenntnis konnte die Seele aller-

⁵⁸ Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a. M. 1998, 614–616; vgl. auch Haug, Petrarca (wie Anm. 10), 350–354 und Walter Haug, Die Mauer des Paradieses. Zur *mystica theologia* des Nikolaus Cusanus in ‚De visione Dei‘, in: *ders.*, Brechungen (wie Anm. 10), 606–616; vgl. auch Martin Thurner, Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues, in: *Ders.*, Einheit (wie Anm. 38), 373–399.

⁵⁹ Vgl. Nicolaus von Kues, De venatione sapientie, hrsg. v. Raymund Klibansky (Opera omnia 12), Hamburg 1982, 47: *Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectualis, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium.* Vgl. Thurner, Nikolaus von Kues (wie Anm. 58), 389: „Da der Mensch in der Angleichung an Gott seine eigene Wesensbestimmung verwirklicht, koinzidieren Selbst- und Gottesbezug: Dies insgesamt bezieht der Mensch auf sich selbst zurück (*ad se ipsum reflectit*), so dass er sich erkennen, leiten und erhalten kann und nähert sich so der Gottförmigkeit an.“ Allgemein dazu Peter Schulthess / Ruedi Imbach (Hrsg.), Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Düsseldorf / Zürich 1996, 292 f. Die Annäherung an die göttliche Wahrheit steht im Zentrum seiner ‚Docta ignorantia‘ und die Grenze von Wissen und Nichtwissen wird immer wieder thematisiert. „So arbeitet er“, sagt Walter Haug, „was die Annäherung des Menschen an Gott betrifft, dezidiert mit dem Begriff der *similitudo*; sie versteht sich bei ihm, unzweifelhaft, als positiver Weg der Verähnlichung. Ihm gegenüber aber baut er – formelgerecht – die Unähnlichkeit als radikale Schranke auf: sie erscheint eindrucksvoll im Bild von der ‚Mauer des Paradieses‘, und diese meint, die Schranke der Ratio als Form der Differenz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen.“ (Haug, Mauer, wie Anm. 58, 608). Die Wahrheit selbst wird bei Nikolaus von Kues nicht als fester Besitz begriffen, sondern resultiert aus der Selbsterfahrung des Denkprozesses, aber in der göttlichen Wahrheit bleibt der Ursprung der Erkenntnis: Gott ist *exemplar* aller Dinge, alle Verschiedenheit ist in ihm Identität.

dings auf mehreren Wegen gelangen, die verschiedenen Möglichkeiten des Gotteszugangs wurden im Laufe der Zeit von den Philosophen und Theologen kontrovers diskutiert. Die verschiedenen religiösen Bewegungen und Orden versuchten jeweils eigene Wege zu finden und zu vermitteln, aber auch ganz individuelle Lösungen konnten als göttlich inspiriert zu großer Autorität gelangen⁶¹.

III. Normierte Wege der Seele zu Gott: die Beichte und die Meditation

Wenn es somit keineswegs nahe lag oder angestrebt wurde, das eigene individuelle Selbst in seiner Besonderheit zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen, stellt sich die Frage, ob die Tagebücher und die übrigen Quellen, die wir als Selbstzeugnisse bezeichnen, ihr Entstehen wirklich einer „natürlichen“ Entwicklung zu verdanken haben. Welche Umstände haben dann aber die im 15. Jahrhundert so überraschend zahlreichen Beschreibungen des eigenen Lebens hervorgebracht und wie lässt sich ihre so auffällige Bindung an die Norm erklären? In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sind zahllose Normierungsbestrebungen in allen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Bereichen zu beobachten. Insbesondere wurden auch die Methoden der inneren Ausrichtung auf Gott professionalisiert; dies geschah mehr und mehr unter Zuhilfenahme verschiedener Formen von Schriftlichkeit⁶². Von den christlichen Theologen des Hoch- und Spätmittelalters im

⁶⁰ Haug, Petrarca (wie Anm. 10), 354. So auch Thurner, Nikolaus von Kues (wie Anm. 58), 378 f.

⁶¹ Vgl. den Weg der Gotteserkenntnis beispielsweise einer Mystikerin wie Mechthild von Magdeburg (um 1208–1282/97), die in ihrer Schrift ‚Das fließende Licht der Gottheit‘ vielfach zum Ausdruck brachte, dass die göttliche Wahrheit sie durchstrahle (*Do sprach unser herre: ‚Ich bin das licht und din Brust ist der lühter.‘*) Mechthild von Magdeburg: ‚Das fließende Licht der Gottheit‘. Nach der Einsiedler Handschrift im kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hrsg. v. Hans Neumann / Gisela Vollmann-Profe, Bd. 1: Text; Bd. 2: Untersuchungen (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 100; 101), München / Zürich 1990, Bd. 1, III 12,15, 92. Wenn Mechthild das menschliche Erkenntnisvermögen meint, spricht sie gerne von den „Augen der Erkenntnis“ und greift dafür ebenfalls auf das Bild vom Spiegel zurück: *Eya minnendú sele, wie schoene sint dú ovgen diner bekenntnisse, wan du hast gesehen in den ewigen spiegel und dir sint die suessen trehne vil lieplich bereit* (ebd., IV 18, 55, Bd. 1, 134); dazu Ruh, Geschichte, Bd. 2 (wie Anm. 54), 269; Gott erkennt sich, wie Mechthild von Magdeburg es auffasst, in der menschlichen Seele: „In der Beziehung zur Seele, die ihm zum Spiegel und Spiegelbild wird, in der Begegnung mit einem Du, erfährt sich Gott als ein sich selbstbewusstwerdendes ‚Ich‘“ (Sonja A. Buholzer, Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg, Bern 1988, 132). Vgl. auch Burkhard Hasebrink, Mechthild von Magdeburg. ‚Das fließende Licht der Gottheit‘, in: Bete und Arbeite. Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld, hrsg. v. Esther Wipfler, Halle / Saale 1998, 149–160.

⁶² Rudolf Suntrup / Jan R. Veenstra (Hrsg.), Normative Zentrierung (Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, 2), Frankfurt a. M. 2002; insbes. Litera-

Prinzip schon lange zuvor entwickelt, wurde die *imitatio Christi* nun auch weiten laikalen Kreisen als konkrete Anleitung und gültige Norm zugänglich gemacht⁶³. Die Übertragung geistlicher Ideale auf die laikale Gesellschaft ist charakteristisch für das 15. Jahrhundert; in diesem Zusammenhang entstanden in großer Zahl Übersetzungen geistlicher Traktate und Meditationsanleitungen für Männer wie für Frauen. Großer Beliebtheit erfreute sich etwa der weit verbreitete „Stimulus amoris“, der Bonaventura zugeschrieben wurde⁶⁴, oder die „Imitatio Christi“ des Thomas Hemerken von Kempen (1379/1380–1471)⁶⁵, ebenso konkrete Meditationsvorlagen wie die „Meditationes vitae Christi“ des Johannes de Caulibus (um 1300)⁶⁶ oder die „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen (um 1300–1377/1378)⁶⁷.

tur, Buchmarkt und Laienbildung, 161–230; Berndt Hamm, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: ZHF 26 (1999), 163–202; auch ders., Von der spätmittelalterlichen *reformatio* zur Reformation: Der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993), 256–293. Zur Funktion der Schriftlichkeit Nikolaus Staubach, Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der *Devotio moderna*, in: Frühmittelalterliche Studien 25 (1991), 418–461, insbes. 435–437; ders., Diversa rapitum undique collecta: Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der *Devotio moderna*, in: Literarische Formen des Mittelalters: Florilegien, Kompilationen, Kollektionen, hrsg. v. Kaspar Elm (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 15), Wiesbaden 2000, 115–148, insbes. 126.

⁶³ Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie, 65), Tübingen 1982, 132–175. Vgl. auch ders.: Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Praxis Pietatis. Beiträge zur Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Hans-Jörg Nieden/Marcel Nieden, Stuttgart 1999, 9–45, 18.

⁶⁴ Vgl. zu Funktion, Aufbau und Verbreitung Falk Eisermann, „Stimulus amoris“. Inhalt, lateinische Überlieferung, deutsche Übersetzung, Rezeption (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 118), Tübingen 2001, 18–58; Ruh, Geschichte, Bd. 2 (wie Anm. 54), 442–445. Vgl. weiter Angenendt, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 35), 71–19 (Kap. Volksfrömmigkeit und Frömmigkeitstheologie), 75: „Dass im Volk zu reformieren sei, war den Frömmigkeitstheologen ein festes Postulat, und eben deswegen hatten sie ihre Wendung zum Praktisch-Erbaulichen vollzogen.“ Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem die „Literatur-Explosion“, die auch die große Nachfrage, d. h. die Akzeptanz der Frömmigkeitstheologie bestätigt. Predigten, Traktate und Meditationsanweisungen wurden massenhaft in die Volkssprache übertragen. Angenendt folgert ebd.: „Die These von der frömmsten Zeit deutscher Kirchengeschichte bestätigt sich noch darin, dass Kurt Ruh den Anteil der geistlichen Prosaliteratur auf 70 bis 80 Prozent der Gesamtliteratur einschätzen möchte.“ Vgl. auch Erich Kleineidam, Die Nachfolge Christi und Bernhard von Clairvaux, Freiburg 1950.

⁶⁵ Von der „Imitatio Christi“ des Thomas Hemerken von Kempen sind noch mehr als 770 lateinische und volkssprachige Handschriften bekannt; vom 15. bis zum 20. Jahrhundert wurde sie vor allem in den Niederlanden, Deutschland und Italien regelmäßig gedruckt. „Man sagt der ‚Imitatio‘ rühmend nach, dass es sich um das meist gelesene Buch nach der Bibel handle“; Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts, München 1999, 190. Vgl. auch Paul van Geest/Erika Bauer/Bernd Wachinger, Art. Thomas Hemerken von Kempen, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (wie Anm. 19) Bd. 9 (1995), 862–882.

⁶⁶ Johannes de Caulibus, *Meditationes vite Christi*, olim S. Bonaventuro attributae, hrsg. v. M. Stallings-Taney (CCCM, 153), Turnhout 1997. Vgl. dazu Kurt Ruh, Art.

Die Reformtheologie, wie sie vor allem der einflussreiche Theologe und Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson († 1438), zu Beginn des 15. Jahrhunderts vertrat, verfolgte das Ziel einer religiösen Erneuerung auf zwei Wegen: durch die Beichte und durch die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in der Meditation⁶⁸. Die seit dem Vierten Laterankonzil (1215) für Laien vorgeschriebene jährliche Beichte sollte die Disziplinierung des Menschen gemäß den christlichen Lebensregeln gewährleisten⁶⁹. Die Pflichtbeichte war in der Regel eine stark formalisierte Angelegenheit, die öffentlich in der Kirche abgenommen wurde, indem das Beichtkind vor dem Priester kniend seine Sünden bekannte⁷⁰. Sie förderte dennoch durch die tiefgehende Suche nach dem verborgenen Ursprung der Sünde und sündigen Gedanken die reflexiven Fähigkeiten: Selbstkontrolle und Selbstbeobachtung sollten sich an der vermittelten religiösen Norm orientieren und die Folgen einer Übertretung in der Buße vergegenwärtigt werden. Die Forderung nach der Erforschung des Selbst war in den monastischen Kreisen des 12. und 13. Jahrhunderts entwickelt worden und galt als Grundvoraussetzung, als die unterste Stufe des religiösen Aufstiegs⁷¹. Nach Bernhard von

Meditationes vitae Christi (um 1300), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (wie Anm. 19), Bd. 6 (1987), 282–290; Kurt Ruh zufolge waren die ‚Meditationes‘, die lange Bonaventura zugeschrieben wurden, mit 217 bekannten Handschriften (davon fast die Hälfte volkssprachliche Texte) zweifelsohne das erfolgreichste Buch der franziskanischen Ordensfamilie (Ruh, Geschichte, Bd. 2 [wie Anm. 54], 440).

⁶⁷ Ludolf von Sachsen, ‚Vita Christi‘; Walter Baier, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen (Analecta Cartusiana, 44), 3 Bde., Salzburg 1977, hier Bd. 2, 325–338. Vgl. Walter Baier/Kurt Ruh, Art. Ludolf von Sachsen, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (wie Anm. 19), Bd. 5 (1985), Sp. 967–977.

⁶⁸ Sven Grosse, Heilungswelt und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit (Beiträge zur Historischen Theologie, 85), Tübingen 1994, 58. Vgl. vor allem Johannes Gerson, De arte audiendi confessiones, in: Johannes Gerson, Opera omnia, bearb. v. Palemon Glorieux, Paris 1968, Bd. VIII (Kap. L'Œuvre spirituelle et pastorale), 16: *Quale vero debeat universale remedium tradi apud omnes nondum scio, quoniam praedicationes generales non sufficere satis puto. In hac tamen interim sum sententia quod tales casus secreti pro parvulis quatuordecim annorum et infra, et pro mulieribus nequaquam reservari debent; alioquin non video quin multi ex hoc defectu confessionis integrae perditum sunt. Ad nullos vero amplius quam ad praelatos spectat remedium.* Dazu Brian Patrick McGuire, Sexual Control and Spiritual Growth in the Late Middle Ages: The Case of Jean Gerson, in: Tradition and Ecstasy: The Agony of the Fourteenth Century, hrsg. v. Nancy van Geusen, Ottawa 1997, 128–131. Er weist auf das ausgefeilte psychologische Vorgehen hin, das Gerson dem Beichtvater vorschreibt, wobei deutlich wird, dass schon Gerson durch die Beichte eine grundlegende moralische Erziehung vor allem der Jugend anstrebte.

⁶⁹ Peter Dinzelbacher, Das erzwungene Individuum. Sündenbewusstsein und Pflichtbeichte, in: van Dülmen, Entdeckung (wie Anm. 7), 41–60. Edith Feistner, Zur Semantik des Individuums in der Beichtliteratur des Hoch- und Spätmittelalters, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 115 (1996), 1–17.

⁷⁰ Vgl. Martin Ohst, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie, 89), Tübingen 1995, 41–47.

⁷¹ Bonaventura forderte in seiner explizit an Nonnen gerichteten Schrift „De perfectione vitae ad sorores“ als Voraussetzung im ersten Kapitel „De vera ipsius cogni-

Clairvaux konnte niemand ohne sich selbst zu kennen, den Weg des Heils beschreiten, denn aus dieser Selbstkenntnis entsprang die Demut (*humilitas*), die Mutter des Heils⁷². Die Kenntnis des Selbst führte nämlich vor allem zur Erkenntnis der begrenzten eigenen Möglichkeiten und bewirkte dadurch die Ehrfurcht vor der Größe Gottes (*timor dei*). Umgekehrt war der Hochmut (*superbia*) eine Folge mangelnder Einsicht (*ignorantia*) in diese Beschränktheit⁷³. Hier wird besonders deutlich, dass sich die von Bernhard von Clairvaux geforderte Selbsterkenntnis von modernen Vorstellungen grundlegend unterscheidet⁷⁴. Die Selbsterkenntnis der Seele sollte angesichts der göttlichen Wahrheit die Voraussetzung für die Lösung vom irdischen Wollen und Streben schaffen, um so die Seele für ihre eigentliche Bestimmung empfänglich zu machen. Die Beichte war besonders dazu geeignet, sich das leibgebundene Wollen und Streben bewusst zu machen, um es dann überwinden zu können. Die normierende Funktion der Beichte brachte der Beichtvater und Windesheimer Fraterherr Frederik van Heilo († 1455) zum Ausdruck, wenn er die Beichte, die aus tiefster Seele entspringe, als eine Reinigung von allem bezeichnete, was gegen die Vernunft, gegen das Recht, gegen die Disziplin und gegen die Ordnung geschehen sei⁷⁵.

tionem“, dass die Schwestern die „geheimen“ Winkel ihres Gewissens durchforschten, ihre Gewohnheiten, Gemütsregungen und Handlungen erkundeten: *Ad perfectione vitae fastigium sponsae Christi cupienti conscendere primum necesse est, ut a se ipsa incipiat, ita ut, omnium exteriorum oblita, ingrediatur in secretum conscientiae suae, ibique omnes defectus suos, omnes consuetudines, omnes affectiones, omnes operationes, omnia peccata [...] diligenti consideratione discutiat, examinet et inspiciat; [...] alioquin ad tui ipsius cognitionem perfectam nunquam poteris pervenire*. Vgl. Bonaventura, De perfectione vitae ad sorores, Cap. I,5, in: Seraphici doctoris S. Bonaventurae decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia, hrsg. v. den Patres Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 1896, 276. Vgl. auch *Dinzelbacher*, Individuum (wie Anm. 69), 43 f.

⁷² *Ergo tenetis memoria quod teneam assensum vestrum, neminem absque sui cognitione salvari, de qua nimirum mater salutis humilitas oritur, et timor domini, qui et ipse sicut initium sapientiae, ita est salutis. Nemo, dico, absque illa cognitione salvatur, qui tamen aetatem habeat ac facultatem cognoscendi* (Bernhard von Clairvaux, Sermo 37, I [wie Anm. 38], 9).

⁷³ *Et quemadmodum ex notitia tui venit in te timor dei, atque ex dei notitia dei itidem amor, sic e contrario de ignorantia tui superbia, ac de dei ignorantia desperatio venit. Sic autem superbiam parit tibi ignorantia tui, cum meliorem quam sis, decepta et deceptor tua cogitatio te esse mentitur. Hoc quippe est superbia, hoc initium omnis peccati, cum maior in tuis es oculis quam apud deum, quam in veritate* (Bernhard von Clairvaux, Sermo 37, 6 [wie Anm. 38], 12).

⁷⁴ *Dinzelbacher*, Individuum (wie Anm. 69), 59 f., betont den Aspekt der Forderung nach Selbsterkenntnis, die den Beginn der Wahrnehmung eigener Individualität markiere, vermischt aber den Unterschied in der inhaltlichen Ausrichtung.

⁷⁵ *Frederik van Heilo*, Tractatus contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum, Universitätsbibliothek Amsterdam, Cod. IE 26, fol. 18^r: *Vera confessio ex animo contrito et humiliato absolvit reos et mandat contentiosa, et [quod] contra rationem, contra ius, contra disciplinam ac ordinem de pertinaci voluntate extorta inquit et gravat*. Vgl. *Eva Schlotheuber*, „Nullum regimen difficultiosum et periculosius est regimine feminarum“. Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der Devotio Moderna, in: Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen

War die Beichte eher dazu geeignet, negativ bewertete Übertretungen bewusst zu machen, konnte die Meditation mit ihrer Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens durch die *imitatio Christi* Ideal und Ziel der christlichen Lebensweise vermitteln. Die Meditation war mit einer ganz persönlichen Aneignung, mit einer Verinnerlichung des Heilsgeschehens verbunden, die durch die *inflammatio affectus*, durch persönliches Nachempfinden des Lebens Christi, hervorgerufen wurde⁷⁶. Ludolf von Sachsen verfasste als eine geeignete Vorlage für die richtige Vorgehensweise bei der Meditation eine viel gelesene Schrift über das Leben Christi: Jeder Abschnitt der „Vita Christi“ ist aus drei Teilen oder Stufen zusammengestellt: In der ersten, der *lectio*, wird das Leben Christi anhand der biblischen, apokryphen und patristischen Überlieferung beschrieben. In der folgenden *meditatio* soll sich der Leser das beschriebene Ereignis vergegenwärtigen und sich in die Gefolgschaft Jesu stellen, um das Mysterium als aktuelles Geschehen mitzuerleben. Das abschließende Gebet (*oratio*) diente dazu, das eigene Leben und das Leben Jesu auf affektive Weise miteinander verschmelzen zu lassen⁷⁷. Die Meditation blieb also, obwohl sie auf eine persönliche Aneignung des Heilsgeschehens ausgerichtet war, weder den Religiösen noch den Laien zur eigenen Ausgestaltung überlassen. Theologisch in bestimmten Bahnen vorgezeichnet und somit normiert, sollte sie dennoch zu einer jeweils persönlich mit allen damit verbundenen Empfindungen nachzuvollziehenden Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens führen⁷⁸.

Aus diesem Grund war die Meditation dazu geeignet, die Einhaltung christlicher Lebensregeln aus innerer Einsicht zu bewirken. Gleichzeitig

Ideal und Praxis, hrsg. v. Berndt Hamm / Thomas Lentens (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 13), Tübingen 2001, 46–84, 55–61.

⁷⁶ So wird der Leser in den „Meditationes vitae Christi“ aufgefordert, das Leiden Christi mit der ganzen Kraft der Seele zu erwägen, „denn hier vor allem erweist sich die Liebe Christi, um unsere Herzen gänzlich zu entflammen“: *Te igitur ortor, ut si vigilanter attendisti premissa que de ipsius vita dicta sunt, hic multo vigilantius totum apponas animum, totamque virtutem: quia hic maxime apparet illa eius caritas que corda nostra deberet totaliter concremare* (Iohannes de Caulibus, Meditationes vite Christi, wie Anm. 66, Cap. LXXIV, 252 f.); vgl. *Ruh*, Geschichte, Bd. 2 (wie Anm. 54), 441.

⁷⁷ Die in vielen Handschriften und Drucken kursierende Übersetzung der „Vita Christi“ gehörte im 15. und 16. Jahrhundert zu den meistgelesenen Büchern. Ludolf von Sachsen betrachtet den Nachvollzug des irdischen Lebens Jesu als den einzigen Zugang zur Kontemplation der göttlichen Herrlichkeit; vgl. auch *Jan Deschamps*, De Vita Christi van Ludolf van Saksen in het Middelnederlands, in: *Historia et spiritualitas Cartusianensis. Colloqui quarti internationalis acta*, Antwerpen-Brügge 16.-19. September 1982, hrsg. v. Jan De Grauwe, Destelbergen 1983, 157–176, Art. Ludolf von Sachsen, in: Wörterbuch der Mystik, hrsg. v. *Peter Dinzelbacher*, 2. erg. Aufl., Stuttgart 1998, 331 f.

⁷⁸ Vgl. *Eva Schlotheuber*, Ebstorf und seine Schülerinnen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter*, hrsg. v. Falk Eisermann / Volker Honemann / Eva Schlotheuber (Studies in Medieval and Reformation Thought, 99), Leiden 2004, 68–102.

bot sie eine theologische Ausdeutung, eine zweite überhöhte Bedeutungsebene der Wirklichkeit an, die den täglichen Begobheiten einen tieferen Sinn zuzuweisen vermochte und den einzelnen Menschen, sein Handeln und Leiden, in den allgemeinen göttlichen Heilsplan einband. Die in der Meditation vergegenwärtigte Bedeutungsebene offenbarte die ordnende und regelnde Kraft Gottes⁷⁹. Ihr kam deshalb ein größeres Maß an Wahrheit und bleibender Realität zu als den wechselhaften Verhältnissen sichtbarer Lebensumstände. Diese Möglichkeit der Ausdeutung und Sinngebung der Wirklichkeit in der Meditation vermag die große Anziehungskraft der Reformtheologie zu erklären. Die zahlreichen geistlichen Traktate und Bußanleitungen aber auch die weit verbreiteten Andachtsbilder für die Meditation im häuslichen Rahmen lassen erkennen, in welchem großen Maße die Laien an dieser Strömung teilhatten⁸⁰.

Als Folge dieser Entwicklung wuchs in weiten Teilen der spätmittelalterlichen Gesellschaft die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und zur Reflexion des eigenen Handelns. Diese gesteigerten reflexiven Fähigkeiten schlugen sich in zahlreichen schriftlichen Aufzeichnungen nieder, in denen das eigene Handeln gewissermaßen als Korrektiv und Selbstvergewisserung von außen betrachtet wurde. Aber diese Selbstvergewisserung und Reflexion bezog sich nicht auf eine persönliche Wertung oder die subjektive Einschätzung eigener Erlebnisse im heutigen Sinne, sondern war auf die gottgegebene Ordnung ausgerichtet, so wie sie sich durch die Tradition legitimiert im Laufe der Zeit bewährt hatte.

IV. Beispiele für Alltagsbewältigung und Ausdeutung der Wirklichkeit durch die Meditation

Die Fähigkeit, in einer Meditation in der theologisch angemessenen Weise die Heilsgeschichte nachzuvollziehen und mit dem eigenen Leben in Beziehung zu setzen, musste deshalb vermittelt oder auch anerzogen werden. Aus

⁷⁹ Diese zweite Bedeutungsebene menschlicher Handlungen brachte Karl IV. (1316–1378) in seiner Autobiographie auch für ihn als sinnstiftende Ordnung seines Lebens zum Ausdruck. Er beginnt seine Vita mit den Worten: *Secundis sedentibus in thronis meis binis, binas mundi vitas agnoscere et meliorem eligere. Cum binam faciem in enigmate respicimus, memoriam de ambabus vitis habemus, quia sicut facies, que videtur in speculo, vana et nichil est, ita et peccatorum vita nichil est. Unde Aquilarius in evangelio ait: 'Et sine ipso factum est nichil.'* [Ioh 1,3] [...] *Et sic sepelitur vita sua cum ipso, quia cum carnalia corrumpuntur, desideria sua finitur. De secunda autem vita ait Aquilarius, 'Quod factum est in ipso, vita erat, et vita erat lux hominum'* [Ioh 1,4]; Vita Caroli Quarti. Die Autobiographie Karls IV. Einführung, Übersetzung und Kommentar, hrsg. v. Eugen Hillenbrand, Stuttgart 1979, 66. Vgl. auch Eugen Hillenbrand, Karl IV., in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (wie Anm. 19), Bd. 4 (1982), 994–999; Peter Moraw, Kaiser Karl IV. (1378–1978). Politik. Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Gießener Festgabe für František Graus, hrsg. v. Herbert Ludat / Rainer Christoph Schwinges, Köln / Wien 1982, 224–318, 232–235.

⁸⁰ Vgl. Feistner, Semantik (wie Anm. 69), 7–15.

dem Benediktinerinnenkloster Ebstorf sind Aufzeichnungen von Klosterschülerinnen überliefert, die erkennen lassen, wie die Mädchen mit der Fremdsprache Latein gleichzeitig die richtige Ausdeutung des Heilsgeschehens oder auch alltäglicher Erlebnisse in Form einer Meditation einübten. Die Notizen der Klosterschülerinnen lassen die Möglichkeiten erkennen, die die so erworbenen reflexiven Fähigkeiten auch ganz konkret in Bezug auf die Alltagsbewältigung boten⁸¹. Eindringlich beschrieb eine Schülerin die klirrende Winterkälte um die Weihnachtszeit, die ihr Finger und Zehen gefrieren ließ und sie zur Untätigkeit verurteilte – kaum wollte die Tinte zum Schreiben auf dem Ofen flüssig werden⁸². Zwar hatte die *magistra* mit Holzfenstern in der Schule gegen Schnee und Regen vorgesorgt, doch war die Warmstube jetzt entweder dunkel oder es schneite hinein⁸³. Dann aber reflektierte und überhöhte die Schülerin ihr eigenes offensichtliches Leiden unter dem bitteren Frost mit dem Hinweis, auch bei der Geburt Christi habe außerordentliche Kälte geherrscht⁸⁴. Das von den Theologen geforderte Nachempfinden der Leiden Christi ermöglichte ihr, die eigene Empfindung der Kälte mit dem Heilsgeschehen in Verbindung zu setzen, bei dem nichts als zufällig gewertet werden konnte: „Unser Erlöser,“ schreibt sie, „hat für uns in seinem zarten Körper auch große Kälte erlitten, denn viele Doktoren haben in wahrhaften Schriften bezeugt, dass bei der Erschaffung der Welt und bei der Geburt und dem Tod Christi große Kälte herrschte.“ Und das, sagt sie, war kein Zufall, weil der Sinn der Kälte darin bestanden habe, „dass seine Liebe ihn gezwungen hat, die der menschlichen Natur zustoßenden Dinge an sich selbst zu erfahren.“ Johannes Gerson zufolge vollzog die *ratio* die *meditatio*, also die sorgsame, diskursiv voranschreitende Erforschung und Prüfung der Wahrheit, da sich in der Meditation die göttliche Ordnung und Wahrheit offenbarte⁸⁵. Vor diesem Hintergrund wirkt es nicht

⁸¹ Klosterarchiv Ebstorf, Hs. V 4, fol. 93^r–94^r. Der Codex V 4 entstand in den 80er Jahren des 15. Jahrhunderts und kann als kollektives Übungsheft von Klosterschülerinnen bezeichnet werden. Vgl. Renate Giermann / Helmar Härtel (Bearb.), Handschriften des Klosters Ebstorf, Wiesbaden 1994, 140–144.

⁸² *Tempore hibernali aggravor magna inertia. Dies hibernales deduco inutiliter propter nimium frigus quam(!) pacior, manus sunt michi tam rigide, quod eas nequeo ad scribendum movere. Insuper est totaliter congelatum meum incaustum, quod posui super fornacem, ut liquescat, ut saltim aliquantulum possim scribere* (Klosterarchiv Ebstorf, Hs. V 4, fol. 93^r–94^r).

⁸³ *Magistra nostra opilavit [statt operuit] fenestras scholarum stuppa, ne per rimas nigat [statt nivat] vel pluat. Maganum [statt magnum] incommodum paciebamur ibidem transacto anno, nam fenestre undique erant fracte* (ebd.).

⁸⁴ *Salvator noster eciam pro nobis passus est frigorem in suo tenello corpusculo, nam multi doctores frigidis scriptis testantur, tantum intolerabile frigus hoc fuisse ab exordio mundi, quantum extitisse tempore nativit[at]is et mortis Christi; intantum eum coegit caritas [folgt gekürzt gnrius?] humane nature adveniencia in se ipso dignaretur experire, que omnia ipse nobis donet [folgt tata?] recognoscere et debitas sibi proinde gratiarum acciones refer[r]e, quantinus [statt quatinus] per ipsum tandem ad patris gloriam valeamus pervenire, quam nobis a deo patre cum sacratissima sua humanit[at]e optinuit. Amen* (ebd.).

⁸⁵ Vgl. Grosse, Heilungswißeheit (wie Anm. 68), 58.

unpassend, wenn die Schülerin Autoritäten (*multi doctores*) heranzog, um zu belegen, dass auch zur Zeit Christi Geburt große Winterkälte geherrscht habe. Sie konstruierte sich einen frierenden Jesus, mit dessen Hilfe sie das kaum erträgliche Leiden unter der Kälte in ein heilsgeschichtlich „sinnvolles“ Mitleiden zu wenden vermochte. Durch die gedankliche und schriftliche Reflexion konnte sie die eigene Situation relativieren und durch die Sinnggebung leichter bewältigen. Und diese Wirkung war durchaus beabsichtigt. In den „Meditationes vitae Christi“ des Johannes de Caulibus wird der Leser im Prolog aufgefordert: „Wenn du aus den Betrachtungen des Lebens Jesu Gewinn ziehen willst, führe dir die Worte und Taten Jesu, wie sie überliefert sind, ganz gegenwärtig vor Augen. Wenn du sie mit eigenen Ohren hörst und mit eigenen Augen siehst, nimm sie mit aller geistigen Empfindung als liebenswürdig, erfreulich und unablässig wahr – alle anderen Sorgen und Nöte sind dann vergessen“⁸⁶. Johannes de Caulibus brachte zum Ausdruck, dass die täglichen Verwicklungen in den Hintergrund treten mussten, um die Gedanken und Sinne für die Meditation aufnahmefähig zu machen. Die Meditation vermochte also Abstand zu den alltäglichen Mühen zu schaffen und war somit in der Lage, einen Beitrag zu praktischer Alltagsbewältigung zu leisten. Das eigene momentane Wollen oder Empfinden konnte durch die Meditation relativiert und zugunsten der Nachfolge im Willen Gottes zurückgestellt oder vielmehr überformt werden.

Die tagebuchartigen Aufzeichnungen der Klosterschülerinnen, in denen zahlreiche Erlebnisse aus ihrem Klosteralltag mitgeteilt werden, verdeutlichen in besonderer Weise das Ergebnis einer anhand von Meditation und Beichte geschulten Erziehung: Eine Schülerin beschreibt, wie sie am Sonntag Laetare, dem vierten Fastensonntag, in großer Demut die Kirche betrat, um das Hochamt und die tröstenden Worte des Introitus, des Eingangsgesangs der Messfeier, zu hören⁸⁷. Die Aufzeichnung dieses Messerlebnisses war, wie viele andere der hier verzeichneten *dictamina*, der geistig-reflexive Nachvollzug ihrer täglichen Erlebnisse in Form einer Meditation. Ausgehend von der Stellung des Festtages im Kirchenjahr, an dem die Kirche das Versprechen und die Erinnerung an das himmlische Jerusalem vergegenwärtigt,

⁸⁶ *Tu autem si ex his fructum sumere cupis, ita presentem te exhibeas his que per dominum Iesum dicta et facta narrantur ac si tuis auribus audires et oculis ea videres, toto mentis affectu diligenter, delectabiliter et morose, omnibus aliis curis et sollicitudinibus tunc omissis* (Johannes de Caulibus, *Meditationes vitae Christi* [wie Anm. 66], 10); dieser Gedanke war ihm so wichtig, dass er ihn vor den Passionsbetrachtungen, die den Höhepunkt und die Mitte der „Meditationes“ darstellen, nochmals aufgreift: *Ad hunc autem statum consequendum, crederem tanquam ignarus et balbuciens, quod illuc totam mentis aciem vigilantibus oculis cordis omissisque aliis curis extraneis, dirigi oporteret* (ebd. cap. 74, 252).

⁸⁷ *In gaudiosa dominica in qua repromissionem ac commemorationem superne Ierusalem nobis mater ecclesia representat, intereram cum devocione maxima officio sacre misse intendendoque verbis consolatoriis, que in introitu ac in eiusdem misse toto officio promebantur, de quibus viscera anime mee implebantur recreacione et dulcedine singulari* (Klosterarchiv Ebstorf, Hs. V 4, fol. 85^v).

skizzierte sie kurz die Ausgangslage ihrer Meditation: In der Messe sei durch den Gesang des Introitus das Innerste ihrer Seele (*viscera anime mee*) mit Freude erfüllt und gestärkt worden. Diese Freude kehrte sich dann aber plötzlich in Trauer, weil sie die zurückliegenden Tage nicht in der angemessenen Buße verbracht hatte. Nur durch diese Buße hätte sie es verdient gehabt, „mit dem Herrn in der Gemeinschaft derer zu sein, von denen gesagt wird: ‚Freut euch, die ihr traurig wart wegen eurer Sünden‘“⁸⁸. Seufzend und unter Tränen verharnte sie deshalb, bis ihr schließlich „jenes tröstende Wort“ einfiel: „In welcher Stunde der Sünden der Sünder auch immer geseufzt haben wird, wird er errettet werden“⁸⁹. Sie schöpfte wieder Zuversicht und suchte die „Brüste der Tröstung (Jes. 66,11) auf, um von ihnen getröstet zu werden.“ Die Aufzeichnung der Meditation schloss sie dann mit einer *oratio*.

Diese kurze Schilderung eines Hochamtes scheint auf den ersten Blick eine individuelle und lebendige Beschreibung eines geistlichen Erlebnisses zu sein. Tatsächlich versuchte die junge Ebstorferin aber, mit ihren eigenen Empfindungen möglichst zutreffend den Text des Introitus des Sonntags Laetare Jerusalem nachzuvollziehen: „Freut euch in Heiterkeit, die ihr in Trauer wart, frohlocken sollt ihr und euch satt trinken an den Brüsten der Tröstung“⁹⁰. Zunächst beschreibt sie die Wirkung des Introitus, nämlich dass das Innerste der Seele gestärkt wurde. Als sie aber den Ursprung ihrer Freude überprüfte, wurde ihr deutlich, dass diese nicht, wie es im Eingangsgesang gefordert war, aus der Erlösung von vorheriger Buße und Trauer entsprungen war. Ihrer anfänglichen Freude über die Verheißungen des Jesaja im Hochamt folgten deshalb Skrupel. Sie holte über den Verstand (*mens mea*) die im Introitus geforderte *tristitia* nach, aus der die Freude des Sonntags Laetare entspringen sollte. Die so willentlich geweckte Traurigkeit entnahm sie der Ungewissheit, ob sie wohl zu der Gemeinschaft der Erwählten gehöre, denen allein die Verheißung galt. Gegen diese absichtlich hervorgerufenen Skrupel fand sie theologisch korrekt ein Heilmittel, eine *consolatio*. „Zwischen beiden hat er, [der Mensch]“, so Sven Grosse, „eine genau bestimmte Position. Gerade ihr Zusammenwirken verhindert, dass er sich mehr dem einen oder dem anderen nähert und so entweder die Hoffnung

⁸⁸ *Verumptamen inter hiis mentef[m] meam aliqua tristitia tunc invasit, utique retractoris dies in tali merore et penitencia, ut dignum existeret non peregi, quodque mererer deo consorcio illorum esse, quibus dicitur, Gaudete cum leticia, que fuistis in tristitia presencie pro peccatis. Hoc me minus fecisse fatebar et ideo merere quam gaudere memetipsam pocius deprehendi* (Klosterarchiv Ebstorf, Hs. V 4, fol. 85^v).

⁸⁹ *Cumque in talibus suspiriis ac lacrimis consisterem, incidit menti mee consolatorium illud verbum, videlicet ‚In quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit‘ (Kombination aus Ez 33,12 und 18, 21) acceptaque fiducia ad ubera consolacionis adii de illis potari ac saciari obnixius flagitabam ac insuper finito termino temporalis vite domum domini (Ps 121,1) letanter ingredi attentius deprecabar* (Klosterarchiv Ebstorf, Hs. V 4, fol. 85^v).

⁹⁰ *Gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis: ut exsultetis et satiemini ab uberibus consolacionis vestrae* (Ps. 121, 1). Vgl. Anselm Schott, *Das vollständige Römische Messbuch lateinisch und deutsch*, Freiburg 1963 (ND 1995), 232.

oder die Furcht durch ein falsches Übermaß verdirbt“⁹¹. Im genauen Nachvollzug der Messliturgie nahm sie dann den Text des Introitus wieder auf, indem sie die „Brüste der Tröstung“ aufsuchte, um von diesen jetzt bleibend gestärkt zu werden.

Die Beschreibung entspricht also der von Johannes Gerson den Religiösen empfohlenen inneren Haltung, die rechte Mitte zu finden zwischen Furcht und Hoffnung: zwischen der Furcht, die aus der Heilungsgewissheit entspringt und die den Menschen vor der Überheblichkeit zu schützen vermag, zuviel den eigenen Kräften zuzuschreiben, und der Hoffnung, die auf dem Gnadenversprechen Gottes basiert. Was sich zunächst als ganz persönliche, lebendige Wiedergabe eines eindrücklichen emotionalen Erlebnisses ausnimmt, ist das Resultat einer umfassenden, an den lateinischen Schriften der Reformtheologen orientierten Schulung.

Die die innere Verfassung tief durchdringende Übung des richtigen Nachvollzugs musste aber noch etwas bewirken, das gerade die Beschreibung des Hochamts am Sonntag Laetare zeigt. Wirklich bemerkenswert ist nämlich die genaue Kenntnis der verschiedenen Ebenen der *anima*. Die Schülerin war in der Lage, die geforderten Emotionen willentlich und den jeweiligen Stationen des Nachvollzugs angemessen hervorzurufen. Die Formung des Empfindens, die hier geübt wurde, bewirkte durch die ständige Reflexion fast zwangsläufig eine Kenntnis der verschiedenen Bestandteile der Psyche. Diese Kenntnis wurde nicht nur für den richtigen Nachvollzug geübt und gebraucht, sondern durch die Beichte weiter vertieft, die, oft einhergehend mit skrupulöser Suche nach dem Ursprung sündiger Gedanken, den Seelengrund geradezu auszuleuchten suchte. Aber der auf diese Weise selbst einsehbare „Seelengrund“ war kein individuell gestalteter, sondern ein religiös-normativ geformter.⁹²

Die Tafelmalerei der zweiten Hälfte 15. Jahrhunderts zeigt das zunehmende Ineinandergreifen realer Lebensumstände mit der in der Meditation wahrgenommenen überhöhten Bedeutungsebene. Die Figuren der Heilsgeschichte und der Meditierende begegnen sich in demselben Raum, scheinbar auf derselben Realitätsstufe. Ein besonders anschauliches Beispiel ist das berühmte Diptychon des Martin Nieuwenhove von Hans Memling (1487) (vgl. Abb.)⁹³. Es zeigt auf der rechten Tafel den Auftraggeber Martin



Abbildung: Hans Memling, Diptychon des Martin van Nieuwenhove Öl/Eiche 1487, Brügge, Johannes-Hospital

⁹¹ Vgl. Grosse, Skrupulositas (wie Anm. 68), 41.

⁹² Staubach spricht für die *Devotio moderna* noch weitergehend von einer „Formung der Persönlichkeit“, *Staubach*, Pragmatische Schriftlichkeit (wie Anm. 62), 428–431. „Denn die Schriftform erlaubt es, die betreffenden Lebensäußerungen methodisch zu strukturieren, durch Fixierung und Wiederholbarkeit zu intensivieren und in ihrer Effektivität zu kontrollieren. Zugleich erhält die spirituelle Übung durch den Schreibvollzug eine neue Qualität: Sie geht aus dem Innerlichen der Gesinnung in Handlung über und objektiviert sich zum Willensakt“; ebd., 432.

⁹³ Catalogue Hans Memling, hrsg. v. Dirk de Vos unter Beteil. v. Dominique Marelchal / Willy de Loup, Antwerpen 1994, 132 f., Detailabbildung des Spiegels, 131. Vgl.

Nieuwenhove in Anbetung vor der Mutter Gottes mit dem Kind, die auf der linken Tafel dargestellt ist. Die jeweils auf den Tafeln dargestellte räumliche Situation lässt erkennen, dass alle drei Personen sich nicht nur in ein und demselben Zimmer aufhalten, sondern auch an einem Tisch sitzen, über den ein orientalischer Teppich gebreitet ist. Ein Zipfel von Marias Umhang ragt von der linken in die rechte Tafel hinüber und liegt wie zufällig unter dem Gebetbuch des Auftraggebers. Noch genauer zeigt ein hinter Maria angebrachter Rundspiegel, wie das Verhältnis der dargestellten Personen zueinander gedacht ist. Die Trennung, die die Raumaufteilung in zwei Tafeln mit sich brachte, wird im Spiegel aufgehoben. Man erkennt Nieuwenhove kniend an der einen Seite des Tisches, auf dessen anderer Seite Maria auf einer steinernen Bank sitzt. Nach Ausweis des Spiegels sollen die beiden Bildtafeln als zwei nebeneinander liegende Fenster aufgefasst werden, durch die der Betrachter seinerseits, genau wie Nieuwenhove, die ‚leibhaftig‘ gegenwärtige Mutter Gottes mit dem Kind sehen kann. Dabei reichen aber eine Ecke des Brokatkissens, auf dem das Jesuskind sitzt, und ein wenig von Marias Umhang über den gemalten Rahmen der Tafel hinaus und werfen einen Schatten auf diesen. Dieses illusionistische Kunstmittel macht den Rahmen zu einer „Fensterbank“, Kissen und Mantel beziehen den Betrachter in den Raum mit ein und verschaffen ihm gleichsam Zugang. Gemalt hat Hans Memling das innere Bild des meditierenden Nieuwenhove im „privaten Ambiente seines Wohnzimmers“⁹⁴. Der durch die Meditation gedanklich geschaffene innere Raum ist aber auch hier als ein offen zugänglicher charakterisiert, zu dem der Betrachter Eingang hat und den zu betreten er eingeladen wird. Memling setzt voraus, dass der Betrachter das Ineinander beider Welten nachvollziehen kann und die verschiedenen Ebenen kennt, durch die er ihn, ohne den Raumeindruck zu stören, führt.

Die sich in weiteren Kreisen ausbildende Fähigkeit zur Selbstreflexion führte somit keinesfalls zwangsläufig zu einer Innerlichkeit, die als abgeschlossen gedacht nur dem eigenen ‚Ich‘ zugänglich war, sondern sie eröffnete eine zweite Ebene der Realität, die als eine allgemein gültige und prinzipiell offen zugängliche verstanden wurde. Die vielfach geübte Praxis der Meditation machte diese zweite Deutungsebene der Wirklichkeit präsent, in der die von Gott gesetzte Ordnung hinter der irdischen Realität erkennbar wurde und der deshalb ein hohes Maß an Wahrheit zukam. Diese theologisch ausgedeutete Ebene konnte so als eine kollektiv nutzbare gedacht werden, als ein offen zugänglicher Raum, den sich bestimmte soziale Gruppen gemeinsam erschließen konnten, ein Raum, der Sinn und Ziel des eige-

Hans Belting / Christiane Kruse, Die Erfindung des Gemäldes. Das erste Jahrhundert der niederländischen Malerei, München 1994, 257 f. Den freundlichen Hinweis auf dieses markante Beispiel verdanke ich Dr. Thomas Noll, Göttingen.

⁹⁴ *Belting / Kruse*, Die Erfindung (wie Anm. 93), 258.

nen Handelns innerhalb der gottgesetzten Ordnung vermittelte. Dieser Hintergrund erklärt ebenso den für die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Selbstzeugnisse charakteristischen Erzählstandpunkt, das Wir, wie die so auffällige Bindung an die Norm. In die Bedürfnisse der Zeit eingebunden, erweiterten und professionalisierten die oft minutiösen Beschreibungen des eigenen Handelns die persönlichen Möglichkeiten der Selbstkontrolle und Reflexion. Sie können aber nicht als direkte Vorläufer, als tastende Anfänge der Tagebuchaufzeichnungen und Autobiographien des 18. Jahrhunderts verstanden werden, die auf ein Begreifen der eigenen unverwechselbaren Persönlichkeit zielten. Die religiöse Norm muss jedoch als Konzeption des Selbst – eingebunden in die selbst erfahrbare göttliche Ordnung – ebenso überzeugend gewesen sein wie die sich viel später ausbildende und heute noch gültige moderne Individualität, die nur uns als die natürliche erscheint.