

UNTERSUCHUNGEN

Körpererfahrung und Heiligkeit in der Vita ,Ein Geistlicher Rosengarten'¹

Von Thomas Brakmann

1. Einleitung

Der menschliche Körper ist seit den 1990er Jahren ein zentrales Thema der kulturwissenschaftlich erweiterten Historiographie.¹ Von daher entdeckte die theologische und die historische Forschung zunehmend die Bedeutung des Körpers für die spätmittelalterliche Religionswelt, vor allem für die Frauenmystik. Insbesondere Caroline Walker Bynum wies in ihren Arbeiten immer wieder auf den großen Stellenwert des Körpers für die Spiritualität von Frauen im Spätmittelalter hin. So zeigte sie beispielsweise auf, dass die durch Frauen durchgeführte Verweigerung nichteucharistischer Nahrung – als Ausdruck der leiblichen ‚imitatio Christi‘ – diesen einen Zugang zu Jesus als Fleisch gewordenes Wort eröffnete. Der Empfang des Altarsakramentes bot ihnen von daher eine herausragende Möglichkeit, Christus gleichgestaltet zu werden.²

Katharina von Siena (1347–1380), eine der großen Heiligen und Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts, fügt sich in dieses Schema ein: Ihr spiritueller Weg hatte mit dem Kampf gegen den eigenen Körper begonnen. Bereits als Kind lehnte sie den Genuss von Fleisch ab, mit 15 Jahren verzichtete sie auf alle Getränke außer Wasser. Als 20jährige aß sie kein Brot mehr, sondern nur noch rohe Kräuter. Mit 25 Jahren gab sie auch diese Nahrungsquelle auf und nahm nur noch Wasser sowie in der Kommunion die Hostie zu sich.

Trotz einer kaum überschaubaren Literatur zu Einzelthemen, auch zu ihrer ausgeprägten körperlichen Spiritualität und ihrer körperbetonten mystischen Sprache,³ hat die Bedeutung der Körperlichkeit als Bestandteil der Konstruktion der Heiligkeit

¹ Der folgende Aufsatz ist die erweiterte Fassung meines Beitrages beim Medieval History Seminar des Deutschen Historischen Instituts in Washington D.C. im Oktober 2003. Mein Dank gilt Dr. Thomas Lentjes (Münster), der diese Untersuchung angeregt hat.

² Vgl. Caroline Walker Bynum, *Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt/M. 1996, 194f., 198; dies., *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to the Medieval Women*, Berkeley u. a. 1987.

³ Vgl. u. a. Heather Webb, *Catherine of Siena's Heart*, in: *Speculum* 80. 2005, 802–817; Suzanne Noffke, *The Physical in the Mystical Writings of Catherine of Siena*, in: *Annali d'italianistica* 13. 1995,

Katharinas in ihrer Vita bislang eine untergeordnete Rolle gespielt. Dies findet seinen Grund wohl darin, dass die Literatur zur Frauenmystik Katharina immer gerne als Vorzeiheilige des 14. Jahrhunderts behandelte, an der vor allem kirchenpolitisches Engagement interessierte. Dabei fiel Katharina von Siena nach ihrem Tod eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu: Sie wurde im Laufe des 15. Jahrhunderts geradezu zur Modeheiligen, jedenfalls zur ‚dominikanischen Volksheiligen‘ ganz nach dem Muster und in bewusster Konkurrenz zum franziskanischen Volksheiligen par excellence, Franz von Assisi. Ihr Biograph und Beichtvater, der Dominikaner Raimund von Capua (um 1330–1399), verfasste Katharinas Vita, die so genannte ‚Legenda Maior‘, als literarische ‚Propaganda‘ der Ordensreform und stilisierte sie zum Inbegriff der observanten (dominikanischen) Lebensform.⁴

An der zentralen frühneuhochdeutschen Übertragung dieser lateinischen Vita der Katharina von Siena, der Lebensbeschreibung ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘, die zwischen 1400 und 1420 vermutlich in Nürnberg entstand, sollen kollektive Vorstellungen herausgearbeitet werden, wie sich Heiligkeit am und durch den Körper manifestierte und äußerte.⁵ Dabei wird von der These ausgegangen, dass religiöses Leben allem voran ein körperlicher Prozess ist,⁶ der vor der Aufgabe steht, den natürlichen vorgefundenen Körper zu einem religiös determinierten und heiligen Körper auszugestalten.

Insbesondere in hagiographischen Texten war die weibliche Spiritualität im Spätmittelalter durch programmatische religiöse Muster oder Modelle geprägt.⁷ Dieses Modell religiöser Vollkommenheit prägte die Viten mystisch inspirierter Frauen, so dass Strukturmerkmale zu erkennen sind, an denen die außergewöhnliche Heiligkeit und Christusnähe aufscheint. So wird die bewusste Orientierung an Christus seit dem 14. Jahrhundert zu einer mystischen Heiligkeitsstrategie, die sich zu einem dichten Modell christlichen Lebens und Sterbens ausweitet. Dieses Modell erfüllte nicht nur als idealtypisches kulturelles Konstrukt den Zweck, Wahrnehmungen zu steuern, religiöse Deutungsmuster zu determinieren und soziale Orientierung zu vermitteln, sondern es war gleichsam ein kulturelles Programm, das zur Strukturierung religiöser Mentalitäten beitrug und das religiöse Leben auch bestimmen konnte.⁸ In diesem Sinne dient der hagiographische Text als geeignete Quelle für eine ‚histoire des

109–129; Claudia Rattazzi Papka, *The Written Woman Writes: Caterina da Siena between history and hagiography, body and text*, in: *Annali d'italianistica* 13. 1995, 131–149.

⁴ Vgl. Sabine von Heusinger, *Catherine of Siena and the Dominican Order*, in: Mario Ascheri (Hg.), *Siena e il suo territorio nel rinascimento – Renaissance Siena and its territory*, Siena 2000, 43–51, 49f.

⁵ Die Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ wird nach der erstmaligen Edition des Textes, die Bestandteil meiner Dissertation war, zitiert: Thomas Brakmann, ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ – eine Vita zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert: Studien zur Überlieferung und Edition der volkssprachigen Vita der Katharina von Siena, Diss. phil., Münster 2005.

⁶ Dies findet auch seine Entsprechungen in der körperbetonten Mystik Katharinas, vgl. Tina Beatti, *Körperlichkeit und Mystik*, in: *Concilium* 38/2. 2002, 169–178, hier 175.

⁷ Vgl. Gábor Klaniczay, *Legenden als Lebensstrategien: Mitteleuropäische weibliche Heilige im Spätmittelalter*, in: Ders., *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*, Berlin 1991, 13–28. Methodisch interessant ist: Peter Brown, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, in: *Representations* 1. 1983, 1–26.

⁸ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt² 2000, 553–559; Klaniczay, *Legenden als Lebensstrategien* (wie Anm. 7).

mentalités‘, ist die Vorstellung von Heiligkeit doch stets das Produkt „kollektiver mentaler Vorstellungen“.⁹ Mentalität umfasst im Sinne von Frank-Michael Kuhle- mann die „fest verankerten Grundüberzeugungen, die die Menschen gleich einer ‚Haut‘ umschließen“;¹⁰ so gesehen erfasst der Begriff ‚Mentalität‘ die kollektiven geistigen Strukturen und Verhaltensweisen. Das Ensemble der Heiligkeits-Modelle ist ein Ort, an dem kulturelle Normen sich konzentrieren. Ihre Untersuchung schafft somit den Zugang zu verborgenen Selbstinterpretationen, die Gesellschaften prägen. So gehörten Ekstasen, Visionen, Stigmatisierungen, mystische Tode und andere visionäre Erlebnisse zu vermittelten hagiographischen Topoi. Dieser Semantik wollen die folgenden Ausführungen nachgehen. Dabei soll ein Teil des Strukturprinzips christlichen Lebens, nämlich die Bedeutung des Körpers für den Prozess der Heiligkeit im spätmittelalterlichen hagiographischen Texten, näher beleuchtet werden.

Bei alledem rückt gerade die Legende oder auch Vita als literarisches Genre in den Blick der Betrachtung. Die traditionelle Auffassung, wonach das Wunder als das gattungskonstitutive Merkmal der Legende zu gelten habe,¹¹ wird mit Recht angefragt.¹² Demgegenüber soll die Bedeutung der Körperlichkeit in der Legende untersucht werden, ist es doch der Körper, durch den die Wunder erst gewirkt werden. In der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘, so die These, wird die Transformation des fleischlichen, des ungezügelter Körper zu einem heiligen Körper skizziert. Dieses Verständnis ist Teil des religiösen Modells charismatischer Heiligkeit, das im 15. Jahrhundert bereits kirchlicherseits zu disziplinieren versucht wurde und offenbar spätestens im Zuge der Konfessionalisierung der religiösen Lebensmodelle in der frühen Neuzeit aufgrund einer zunehmenden Kontrolle an Bedeutung verlor.¹³

Wenn nun die Heiligenlegende ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ näher in den Blick genommen wird, so soll weniger die lebensweltliche Realität dieser Schilderungen von Interesse sein,¹⁴ als die Inszenierung der Buchstäblichkeit mittelalterlicher religiöser Symbolik. Der Versuch, hinter dem hagiographischen Text die reale Er-

⁹ Vgl. Wilhelm Pohlkamp, Hagiographische Texte als Zeugnisse einer ‚histoire de la sainteté‘, in: FMSt 11. 1977, 229–240, hier 236.

¹⁰ Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2001, 38.

¹¹ Vgl. André Jolles, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen 41968, 40.

¹² So sieht der Romanist Simon Gaunt beispielsweise in der Sexualität das Hauptproblem der Legende, spiele sie doch eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von weiblicher und männlicher Heiligkeit. Vgl. Simon Gaunt, Straight minds/‚Queer‘ Wishes in Old French Hagiography. La vie de sainte Euphrosine, in: GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies 1. 1995, 439–457, hier 439: „Sexuality is central to the construction of sanctity in the Middle Ages.“

¹³ Visionen sind durch die Amtskirche eben nicht kontrollierbar. Zudem entzogen sich Mystikerinnen aufgrund ihrer außergewöhnlichen Christusnähe auch der kirchlichen Heilsvermittlung. Vgl. zur Auseinandersetzung der Aufklärung mit den Mystikerinnen: Edith Sauer, Säkularisierung, Entchristianisierung, Entzauberung. Diskussionen in der italienischen Geschichtsschreibung, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 183–193, hier 192.

¹⁴ Gemeint ist hier die früher häufig gestellte Frage, ob es sich bei den mittelalterlichen Mystikerinnen und Mystikern um Hysteriker oder Neurotiker handelte. Vgl. etwa Oskar Pfister, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291–1351), in: Zentralblatt für Psychoanalyse 1. 1911, 468–485. Vgl. zusammenfassend zur Hysteriediskussion seit dem Ende der 1970er Jahre: Elisabeth Bronfen, Das verknötete Subjekt. Hysterie in der Moderne, Berlin 1998, 15–17.

fahrung Katharinas zu eruieren, ist wohl zum Scheitern verurteilt; hier bedürfte es zusätzlich der Lektüre der literarischen Selbstzeugnisse Katharinas, auf die allerdings im Rahmen dieses Beitrages verzichtet werden soll.

Jede Religions- und weltliche Gemeinschaft entwickelt verschiedene Muster, nach denen der einzelne Körper kodiert wird. Auf diese Weise wird der individuelle Körper zu einem Spiegelbild des Kollektivkörpers.¹⁵ Entsprechend dokumentiert sich auch in der Lebensbeschreibung ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ nicht der Körper als solcher, sondern als ein zeitgebundener, gesellschaftlich und historisch bedingter, heiligmäßiger Körper.¹⁶ Da dieses Konstrukt ebenso wie der hagiographisch inszenierte Prozess der Transformation Katharinas verdeutlicht werden sollen, müssen zunächst einige Vorbemerkungen zum christlichen Körperverständnis vorausgeschickt werden, die grundlegend für die weiteren Ausführungen sind.

2. Der Körper als Angelpunkt des Heils und der Verdammnis

Der Körper ist in der jüdisch-christlichen Tradition ein Ort der Gottesnähe und zunächst einmal „sehr gut“ (Gen 1). Im Christentum wird die Differenz zwischen Gott und Mensch durch die Inkarnation aufgehoben. Damit wird dem Körper eine außerordentliche Bedeutung beigemessen, ist er doch geschaffen, maßgeblich für die Erfahrung des Heils und die Beziehung zu Gott.¹⁷ Im stigmatisierten Auferstehungsleib Christi und in der Hoffnung auf eine Auferstehung des Fleisches kommt diese Heilsbedeutung auch eschatologisch zum Ausdruck.

Trotzdem lässt sich in der Geschichte des Christentum der Eindruck einer Dichotomie zwischen Körper und Seele nicht wegdiskutieren. Er entspringt unserer Lektüre dieser Texte durch den Filter des kartesianischen Dualismus, der eine entzauberte, mechanische und funktionelle Sicht des Körpers fördert, dem eine expressive Dimension des Körpers fehlt.¹⁸ Ist der Leib in der Frauenmystik selbstverständlich der Ort und die Grenze menschlicher Transzendenzverfahren, so haben Kant, Hegel und vorab Descartes Transzendenz und die Erfahrungen derselben in das Denken verlegt. Zudem dürfte die Angst vor dem sinnlichen Erleben des Göttlichen mit der Angst vor der Abhängigkeit von den irrationalen Kräften, die dem

¹⁵ Über die Bedeutung der medialen Rahmenbedingungen für die Kodierung des individuellen Körpers, der die Gemeinschaft widerspiegelt, vgl. Christina von Braun, Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht, Zürich–München 2001.

¹⁶ Vgl. Edith Wyschogrod, Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy, Chicago–London 1990, 15–18.

¹⁷ Vgl. die paulinische Ermahnung, Gott in unserem Leib zu verherrlichen (1 Kor 6,20; Phil 1,20), an ihm die Leiden Christi zu tragen, damit auch sein Leben an ihm sichtbar wird (2 Kor 4,10) und unseren Leib als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,1). Vgl. Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen–Basel 1994, 199: „Fleisch [ist] der Ort der Offenbarung (Gottes).“ Dass das Christentum generell eine lustfeindliche Religion sei, ist ein überholtes Vorurteil. So konnte Leah Otis-Cour überzeugend aufzeigen, dass es in der Geschichte des Christentums durchaus lustfreundliche Phasen und Ansätze gab. Vgl. Leah Otis-Cour, Lust und Liebe. Geschichte der Paarbeziehungen im Mittelalter, Frankfurt/M. 2000.

¹⁸ Vgl. Charles Taylor, Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1996, 265f.

Körper zu eigen sind, begründet sein. Auch das Erbe der griechischen Metaphysik prägte die christliche Tradition, insbesondere in der hohen Wertschätzung der stoischen Ethik, welche die Herrschaft des Geistes über den Körper und die Abtötung des Fleisches verkündete (wenngleich der Manichäismus als häretisch verurteilt wurde). All das führte dazu, von einer Unterordnung des (bösen) Körpers unter die gute Seele zu sprechen, besser gesagt unter das ewige Heil, das der Körper gefährdete. Angemessener wäre es, von einer Dichotomie zwischen dem Heil und der (körperlichen) Lust zu sprechen und nicht von einem Gegensatz zwischen Körper und Seele.

In der Inkarnation gibt sich das Göttliche ‚personal‘ in die Menschheitsgeschichte hinein; auch die Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ ist von der Struktur des erlösenden und des erlösten Körpers Jesu geprägt. Einerseits geht das Heilshandeln Jesu von seinem Körper aus (gekreuzigter und auferstandener Körper) – insbesondere durch die Vergegenwärtigung des Heilshandels im Messopfer und den Empfang des Altarsakraments –, andererseits berührt dieses Handeln den Körper (Jesus heilt und lehrt). Entsprechend wird Katharinas Körper im ‚Geistlichen Rosengarten‘ zum Sakralkörper: Er wird als solcher markiert (u. a. durch Stigmata) und durch ihr karitatives Engagement zum Ort der Gottesbegegnung.

Die christliche Theologie des Leibes wird auf Paulus zurückgeführt, was in einem neutestamentlichen Schlüsseltext (1 Kor 6,12–20) deutlich wird. Paulus reagiert hier offenbar auf eine dualistische Anthropologie, mit der ihn die Christen von Korinth konfrontierten. Diese Lehre ging davon aus, was den Körper betreffe, könne die Seele nicht beeinflussen.¹⁹ Demgegenüber vertritt Paulus im Sinne der jüdischen Anthropologie, dass der Mensch mit seinem Körper eins ist; entsprechend wird der Herr auch den ganzen Menschen, Körper und Seele erlösen. Allerdings könne dann der Erlöste nicht so handeln, als sei er von seinen Leidenschaften versklavt. Entsprechend stellt die stoische Ethik die zweite Quelle der Argumentation des Paulus dar. Diese Moral will den Menschen von der Versklavung durch die Leidenschaften befreien und sie der Kontrolle des Verstandes unterwerfen, verliert der Mensch doch durch die Lust sein eigenes Wesen.²⁰ Paulus christianisiert die stoische Vorstellung: Der durch den Tod Jesu erlöste Körper des Christen ist ein Glied Christi und „Tempel des

¹⁹ Dieser Dualismus, mit dem die Gemeinden Paulus konfrontierten, war offenbar Vorläufer der späteren gnostischen Bewegung, die sich in den Paulusbriefen und im Johannesevangelium noch nicht finden lässt. Vgl. Karl-Wolfgang Tröger, *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*, Freiburg/Br. 2001, 79–84.

²⁰ Vgl. Friedrich Hauck/Siegfried Schultz, Art. *pórne, pórnos, porneia, porneúó, ekporneúó*, in: Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (Hgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 6, Stuttgart 1959, 579–595, hier 592–595.

Diese Position wird prägend für die christliche Tradition. Selbst Thomas von Aquin, der den Körper als von Gott kommend als wesensmäßig gut ansieht, ist der Überzeugung, dass die Lust den Menschen daran hindert, ganz Gott zu dienen. Im Hintergrund steht eine bestimmte Idee der Gerechtigkeit, die eine Hierarchie der Güter impliziert. So ist bei Augustinus nichts an sich schlecht, sondern die Vorordnung des geringeren Gutes vor das höhere macht eine Handlung schlecht. Die Lust verführt dazu, ein niederes Gut einem höheren – letztlich dem höchsten, nämlich Gott selbst – vorzuordnen und so das menschliche Streben zu pervertieren. Trotz alledem sind beide Denker davon überzeugt, dass der Körper den himmlischen Lohn als Tempel und Werkzeuge des Heiligen Geistes mitverdient habe. Daher werden die Körper der Heiligen auch Jesu Auferstehungsleib gleichgestaltet.

Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,18–19). Entsprechend ist der Apostel von einer physischen und seelischen Unversehrtheit des Körpers überzeugt und bekräftigt die Auferstehung des ganzen Menschen (1 Kor 15,42–44).

Die Kirchenväter wiederum unterschieden unter dem Einfluss des Neuplatonismus stärker zwischen Geist und Körper als Paulus es tat. Allerdings behält auch bei ihnen die körperliche Erfahrung eine entscheidende Bedeutung für das Heil; alles was der Körper erfährt, reinigt oder beschmutzt die Seele.²¹ Damit entfernt man sich streng genommen von dem Ausspruch Jesu nach dem Matthäusevangelium, wonach nichts, was in den Menschen eingeht, den Menschen reinigt oder verunreinigt (Mt 15,11). Indem der Körper der ‚Befleckung‘ ausgesetzt ist, wird er nicht nur zum Ort des Heils, sondern auch zum Ort der Verdammnis und bedarf, eben weil das ewige Heil auf dem Spiel steht, der Kontrolle. Entsprechend kommt es zur hohen Wertschätzung der Jungfräulichkeit, um die Leidenschaften auszurotten und Körper und Seele der Christen und insbesondere der Christinnen zu schützen.²² Es ist die körperliche Erfahrung, die für die christliche Identität entscheidend ist, insbesondere im Hinblick auf die Leiden des gekreuzigten Leibes Jesu. Wenn es im Christentum eine Verachtung des Körpers gibt, dann deshalb, weil das Schicksal der Seele durch den Körper bestimmt wird und diese enge Verbundenheit dort bedrohlich werden kann, wo der Körper nicht dem Heil und der Erlösung dient, sondern die Seele von Gott entfremdet.

Das Christentum versteht unter der ‚Bereitung des Körpers‘ die Durchbrechung des ‚soma‘, womit die menschliche Eigenmacht gegenüber Gott gemeint ist.²³ Leib- oder Körperfeindlichkeit ist dem christlichen Denken schon aufgrund der Inkarnation fern, allerdings soll gegen das Triebhaft-Unethische angekämpft werden. Die Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustinus und die einseitige Betonung

²¹ Vgl. Tertullian, *De resurrectione carnis liber*, VIII, in: Quintus Septimius Florens Tertullian, *De resurrectione carnis liber: Tertullian's treatise on the resurrection. The text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans*, London 1960, 24–27: „Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils. Derart, dass wenn die Seele von Gott zum Heil erwählt wird, es das Fleisch ist, das macht, dass die Wahl Gottes auf die Seele fallen kann. So wird das Fleisch gewaschen, auf das die Seele rein werde; das Fleisch empfängt die Salbung, auf das die Seele geweiht sei; das Fleisch wird mit einem Zeichen versehen, auf dass die Seele geschützt sei; das Fleisch wird mit dem Schatten der Handauflegung bedeckt, auf dass die Seele durch den Geist erleuchtet sei; das Fleisch wird mit dem Leib und dem Blut Christi genährt, auf das die Seele sich an Gottes Kraft nähre. Man kann also die beiden im Lohn nicht trennen, da der Dienst sie vereint. Denn selbst bei den Gott angenehmen Opfern [...] ist es das Fleisch, welches sie sich selbst zugute darbringt.“ Vgl. auch die Übereinstimmungen mit Katharinas eigenen Vorstellungen, wie sie sich in ihrem mystischen Hauptwerk „Dialogo della divina Provvidenza“ finden lassen (Kapitel 42). Vgl. Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung, eingeleitet von Ellen Sommer-von-Seckendorf und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1993, 52.

²² So ist Tertullian der Überzeugung (Tertullian, *Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch*, hrsg. u. übersetzt v. Carl Becker, München 1952, Kap. 50, Vs. 12, 222f.), „dass der Verlust der Keuschheit bei uns für schrecklicher gilt als alle Pein und alles Sterben.“ Mary Douglas machte mit Recht darauf aufmerksam, dass die christliche Auffassung vom Leib sich in einer Zeit entwickelt habe, als die Christen verfolgt wurden. Dies wäre ein Nährboden für religiöse Strömungen gewesen, welche den Körper als unvollkommen betrachteten. Vgl. Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellung von Verunreinigung und Tabu*, Berlin 1985, 206.

²³ Vgl. Angenendt, *Religiosität im Mittelalter* (wie Anm. 8), 563.

der Verderbtheit des Menschen auf Seiten des Augustinus,²⁴ führten zu der oft rigoristischen und nicht selten selbstzerstörerischen Askese des Mittelalters.²⁵ Der späte Heinrich Seuse ist ein Beispiel dafür, dass diese Askeseübungen in den Dienst der Gottesbegegnung gestellt werden.²⁶ Auch der dominikanische Reformprediger Johannes Nider vertritt die Überzeugung, der Körper sei würdig, dem Gebet zu Diensten zu sein, da Gott den Leib geschaffen habe und Gottes Sohn Fleisch geworden sei.²⁷

Katharinas Askeseübungen zeigen, wie sie durch ihren Körper einen Zugang zum Heiligen ermöglichen. Dabei werden auch andere Phänomene der körperbetonten, spätmittelalterlichen geistlichen Übungen zu berücksichtigen sein. Ziel der ‚imitatio Christi‘ ist es, mit Christus zu verschmelzen, um so das Körperliche zu retten.²⁸ Allerdings variierte die Realisierung dieser ‚imitatio‘ je nach Epoche, ebenso wie die Kriterien der Heiligkeit einer Person; Kleriker und Laien setzten eben unterschiedliche Schwerpunkte. Im 14. und frühen 15. Jahrhundert begriff man Heiligkeit als ‚imitatio Christi‘ aber nicht mehr in dem Sinne, „nackt dem nackten Christus zu

²⁴ Vgl. Maria Grazia Calzà, Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen ‚Auf den Leib‘ geschrieben. Die Begine Maria von Oignies († 1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry († 1240), Würzburg 2000, 79–96; Giles Constable, Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages, Brookline (Massachusetts) 1982, 8f.

²⁵ Exemplarisch für die selbstzerstörerische Askese im Spätmittelalter ist die Praxis des frühen Heinrich Seuse. Bis zu seinem 40. Lebensjahr war sein Leben von körperlichen Kasteiungen geprägt. Er trug ein härenes Hemd, eine eiserne Kette (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 [Neudruck Frankfurt/M. 1961], 39,2–40,30 [Kapitel 15]), acht Jahre lang ein selbstgebasteltes Nagelkreuz auf seinem Rücken (Seuse, Deutsche Schriften 41,2–44,23 [Kapitel 16] und ebenso lang schlief er auf einer Tür. Seuses Ziel war die „Durchbrechung des ungeordneten Menschen“. Vgl. auch Seuse, Deutsche Schriften 76*–80*. In seinem Werk „Phantasie und Realität“ zeichnet Jacques LeGoff das Bild einer mittelalterlichen Gesellschaft nach, in der ein gewisses körperfeindliches Klima zu spüren war (Jacques LeGoff, Phantasie und Realität, Stuttgart 1990, 143f.): „Der Körper ist das Gefängnis [...] der Seele; das ist nicht nur sein gewöhnliches Bild, sondern seine Definition. Das Entsetzen vor dem Körper kulminiert in seinen sexuellen Aspekten. Die Erbsünde, eine Sünde des intellektuellen Stolzes, der intellektuellen Herausforderung Gottes, wird vom mittelalterlichen Christentum in eine sexuelle Sünde verwandelt [...] Die unvermeidliche Begegnung von Physiologischem und Heiligem führt zu dem Bemühen, den biologischen Menschen zu leugnen [...] Die Sünde drückt sich durch den physischen Mangel oder die Krankheit aus [...] Der Weg der spirituellen Vervollkommnung geht über die Verfolgung des Körpers: der Arme wird mit dem Siechen und Kranken identifiziert, der herausragende soziale Typus, der Mönch, quält seinen Körper durch Askese, der höchste spirituelle Typus, der Heilige, wird zu einem solchen unbestreitbar und vorzugsweise dann, wenn er seinen Körper im Martyrium opfert.“

²⁶ So fordert schon Marcel Mauss in seinem Aufsatz „Die Techniken des Körpers“, den Körper in die Untersuchung des Gebetes mit einzubeziehen. Er glaubt, dass es notwendigerweise „biologische Mittel gibt, um in ‚Kommunikation‘ mit Gott zu treten“ (220). Vgl. Marcel Mauss, Die Techniken des Körpers, in: Ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 2: Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellung, Körpertechniken, Begriff der Person, München 1978, 197–220 [zuerst erschienen in: Journal de Psychologie Normale et Pathologique 32. 1935, 271–293]. Vgl. auch Peter Dinzelsbacher/Dieter R. Bauer (Hgg.) Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studentagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 22.–25. Februar 1984 in Weingarten, Ostfildern 1985, 11–23.

²⁷ Vgl. Jean-Claude Schmitt, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, Stuttgart 1992, 297.

²⁸ Vgl. Bynum, Fragmentierung und Erlösung (wie Anm. 2), 119, 129.

folgen“ (Armutsideal), sondern als Nachvollzug seines Leidens am eigenen Leib, als physiologische ‚conformitas‘.²⁹

Wie im einleitenden Problemaufriss schon ausgeführt wurde, wird dem Körper im Spätmittelalter Heils- und Erkenntnisrelevanz beigemessen und entsprechend wird die ‚imitatio Christi‘ nicht nur als innerer Prozess der Angleichung verstanden, sondern gerade als äußere, körperliche ‚conformatio‘.³⁰ Es sind die körperlichen Zeichen, die eine Frau in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters authentisch und glaubwürdig werden lassen, und diese körperbetonte Frömmigkeit bestimmt die Semantik der weiblichen Hagiographie im Spätmittelalter.³¹ Stigmata, Narben, Ekstasen und Schmerzen sind Teil des kulturellen Gedächtnisses der Zeit, gelten als Zeichen göttlicher Erwählung und legitimieren erst eine Frau und ihren apostolischen Auftrag. Ja, die körperlichen Markierungen und Zeichen gelten gleichsam als frauenspezifische ‚Gott-Sprache‘.³²

Im Folgenden soll nun anhand des Dreischrittes der ‚Bereitung des Körpers‘, der ‚Einverleibung des Christuskörpers‘ und der ‚Transformation zum Christuskörper‘ der Frage nachgegangen werden, wie Raimund von Capua den geistlichen Prozess der Katharina von Siena als Transformation vom ‚Rohkörper‘ zum ‚heiligen Körper‘ mit hagiographischen Topoi zu inszenieren wusste.

3. Die Bereitung des Körpers

Wie sehr Heil über den Körper erlangt werden kann, bezeugt ein überlieferter Ausspruch des hl. Bartholomäus von Farne († 1194): „Wir müssen unseren Körpern alles Schlechte antun, wenn wir sie zum vollendeten Glanz der Seele führen wollen!“³³ Dahinter steht die mittelalterliche Vorstellung, das einem fleischlichen (äußeren) ein seelischer (innerer) Körper gegenübersteht, die in einer dialogischen Beziehung zueinander stehen. Entsprechend wird in der Legende ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ die ‚Übung‘, also die Bereitung der Seele für die Verschmelzung mit Gott über die ‚Bereitung‘ des Körpers als spirituelle Möglichkeit verstanden, die Seele auf den mystischen Weg zu bringen.³⁴ Indem der Körper zum Raum der Erkenntnis wird,

²⁹ Vgl. André Vauchez, *La Sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981, 450–478.

³⁰ Jeffrey Hamburger wies wiederholt auf die ganzheitliche Dimension mittelalterlicher Frömmigkeit hin, die damit auch sehr körperbetont war. Vgl. Jeffrey Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and female Spirituality in late medieval Germany*, New York 1998, 19, 26.

³¹ Vgl. Vauchez, *La Sainteté* (wie Anm. 29), 518.

³² Vgl. Bynum, *Fragmentierung und Erlösung* (wie Anm. 2), 160.

³³ *Vita Bartholomaei Farnensis*, in: Symeonis Monachi opera omnia. *Historia ecclesiae Dunhelmensis*, hrsg. v. Thomas Arnold (*Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores* oder *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages* [Rolls Series 75/1]), Neudruck der Ausgabe von 1882, London 1965, 295–325, hier 302: „Omnia turpia his corporibus inferre debemus, si ea ad perfectum animae candorem perducere volumus.“

³⁴ Vgl. Arnold Angenendt, *Seuses Lehre vom Ablass*, in: Remigius Bäumer (Hg.), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit*. FS für Erwin Iserloh, Paderborn u. a. 1980, 143–154, hier 145: „Sie [die Kasteiungen] wollen auf das Herz des Menschen einwirken.“

wird Wahrheit insbesondere an die Erfahrung geknüpft. Der Körper, also das Sinnliche, ist in dieser Sicht nichts Negatives, sondern die Schnittfläche, auf der sich Diesseitiges und Jenseitiges begegnen. In der mittelalterlichen, vom religiösen Diskurs geprägten Vorstellungswelt, sollte der Körper (als Sitz der Sünde) der Erlösung der Seele dienen. Dies führte – wie bei Heinrich Seuse – zu sehr konkreten Symbolen und Bildern über die Einschreibung des Religiösen in das Fleisch.³⁵

Die volkssprachige Katharinvita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ erwähnt viermal Selbstgeißelungen Katharinas. Bereits das dritte Kapitel beschreibt, wie sie sich „an heimlichen Orten“ geißelt und „diszipliniert“:

„Katherina, die iung tochter, sücht heimlich stet, das sy iren lip da möcht gegeysseln vnd disciplinen. Dem bild folgten nach vil kinder ir über sehse. Die lieffen stetteklichen zū im, das sy hören wolten ir götlichen wort, vnd das sy volgen wolten iren wercken nach irem vermügen. Sy giengen och mit ir an heimlich stet vnd schlügen sich denn als lang, bis sy als vil gebetteten, als sy in vff sezt. Sy begerten keines trostes noch keiner kurzwil noch keines kintlichen spiles mit den kinden ze haben, wan es was ze allen ziten bekümert mit gebett vnd mit götlicher betrachtung.“ (3, 2–9)³⁶

In einer sehr frühen elsässischen Ausgabe des ‚Geistlichen Rosengarten‘ (‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34‘), ist diesem Kapitel eine sehr außergewöhnliche ganzseitige Miniatur zugeordnet, welche die nackte Katharina im jungen Erwachsenenalter zeigt (Abb. 1).³⁷ Sie kniet mit einer Geißel über der rechten Schulter unter dem Kreuz mit dem Gekreuzigten, dem das Blut aus seinen Wundmalen über den Körper strömt und auf Katharina herab tropft. Galt die Nacktheit für gewöhnlich als Zeichen der Sünde, so verleiht sie hier Katharinas „innerer Compassio einen körperhaften Ausdruck“.³⁸ Diese Compassio ist kein rein innerlicher Prozess, sondern durch die Selbstgeißelung Katharinas kommt es auch zur äußerlichen ‚conformatio‘ mit dem geschundenen Körper des Erlösers: beide Körper sind mit blutenden Wunden übersät.³⁹ Durch die innere und äußere Angleichung wird

³⁵ Vgl. Marcus Beling, Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse, in: Clemens Wischermann/Stefan Haas (Hgg.), Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung, Stuttgart 2000, 109–132, hier 121.

³⁶ Im Folgenden aufzulösen als: Kapitel 3, Zeile 2 bis 9.

³⁷ Sämtliche Abbildungen dieser Handschrift, die im Folgenden auch in die Argumetation mit eingebunden werden sollen, sind durch Jeffrey Hamburger beschrieben und abgebildet worden: Jeffrey Hamburger, Un jardin de roses spirituel: une vie enluminée de Catherine de Sienne, in: Art de l'enluminure 11. 2004/05, 2–75.

Der Codex wurde vermutlich zwischen 1410 und 1420 im Elsass, eventuell in einer Straßburger Werkstatt geschrieben. Zur Handschrift und ihren Miniaturen vgl. Hamburger, Un jardin de roses spirituel 2–26; Brakmann, ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ (wie Anm. 5), 52–60, 191–199.

³⁸ Thomas Lentès, Andacht und Gebärde. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen/Craig Koslofsky (Hgg.), Kulturelle Reformation: Sinnformation im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, 29–67, hier 54.

³⁹ Der gemarterte Körper Jesu fungiert hier als ein ambivalentes Zeichen: Er fordert zur frommen Betrachtung auf, indem er auf das Erlösungsgeschehen hinweisen soll, und er ist Memorialbild für eine gebrochene Welt nach dem Sündenfall.

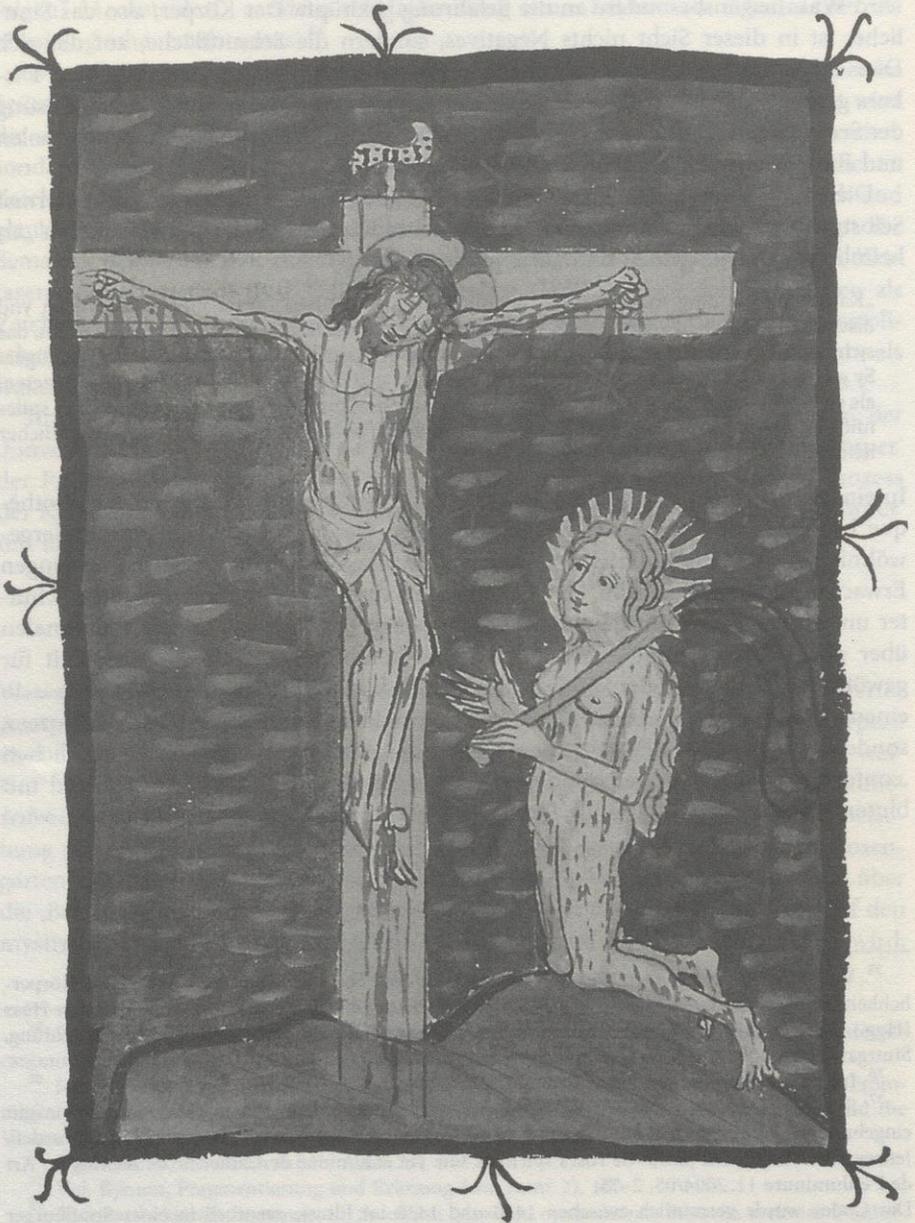


Abb. 1: Nacktheit und Leiden als Sinnbild körperlich verstandener Nachfolge. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 4v* (zitiert nach: Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* [wie Anm. 37], 20).

Katharina gleichsam zur ‚imago dei‘; sie stellt also durch eine ganzkörperhafte Nachfolge ihre Gottesebenenbildlichkeit wieder her.⁴⁰

Anders ausgedrückt: die Kasteiungen werden in einen Symbolzusammenhang gesetzt, in dem sie bedeutungsvoll werden. Denn für Katharina bedeutet Leiden die Gegenwart Gottes, die in der Askese am Körper sichtbar und zum Zeichen des Durchbruchs durch den ungezügelt Menschen wird. Die Vita versteht zudem die Selbstgeißelung Katharinas als Gebet (damit steht sie in der Nachfolge zum hl. Dominikus, der die Selbstgeißelung praktizierte und empfahl), das den Körper als notwendiges Instrument der Rückkehr zu Jesus integriert. Die Geißelung wird zur eigentlichen evangelischen Vergegenwärtigung, umfasst sie doch den eigenen Schmerz, d. h. die bildhafte Vergegenwärtigung des leidenden Christus,⁴¹ womit die Heilige eine neue personale Unmittelbarkeit erwirkt.⁴²

4. Der Körper als Spiegel der Seele?

Eine weitere Form der Schulung des inneren Menschen über den Körper erfolgt durch die Gebetsgebärden, worunter jede sichtbare Außenwerdung, jede Verleiblichung des Gebetes bzw. jede sichtbare Begleit- und Folgeerscheinung von Gedanken, Willensbekundungen und Gefühlen in der Bewegung oder Haltung des Körpers zu verstehen ist.⁴³ Die Gebetsgebärden waren neben dem Ausdruck des Inneren des Betenden auch Medium der Kommunikation mit dem Heiligen.⁴⁴ Damit beziehen sie stärker als jeder Text die ganze Person des Betenden ein und schulen den inneren Menschen.

Das Mittelalter kannte eine genaue Kodifizierung der Gebärden; empfohlen wurden ritualisierte Körperhaltungen, die einen bestimmten Gebetszustand unterstützen oder gar hervorrufen und die innere Aufmerksamkeit auf Gott lenken sollten. Das bedeutendste Zeugnis mittelalterlicher Gebetspraxis ist die um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Bologna von einem unbekanntem Verfasser niedergeschriebene Schrift ‚De novem modis orandi S. Dominici‘, die für Laien, besonders aber für die Unterweisung von dominikanischen Religiosen und für die Novizen der Dominikaner

⁴⁰ Ausgehend von Bernhard von Clairvaux wird die *Compassio* als niedrigste Stufe der Gottesliebe und als Vorstufe der ‚*unio mystica*‘ geschildert. Der verletzte Körper Katharinas stellt demnach Christus dar und geht in seine Wunden über. Vgl. Christine Ruhrberg, *Der literarische Körper der Heiligen: Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312)*, Tübingen–Basel 1995, 416f.

⁴¹ Vgl. Hamburger, *The Visual and the Visionary* (wie Anm. 29), 308; Jeffrey Hamburger referiert hier die positive Einstellung des italienischen Dominikaners Venturino da Bergamo (1304–1346) zur ‚*mortificatio*‘. Dieser sieht sich selbst durch strenge Askese als den Inbegriff der ‚*imitatio Christi*‘ und ermuntert die Priorin Katharina von Gebersweiler, sich durch selbstzugefügte Schmerzen Jesu Leiden zu vergegenwärtigen.

⁴² Vgl. Niklaus Largier, *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München 2001, 35f.

⁴³ Vgl. Thomas Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948, 9.

⁴⁴ In der Tradition des Augustinus weist Thomas von Aquin den Gesten eine zweifache Funktion zu: Sie verleihen der inneren Andacht Ausdruck und führen die Seele zu Gott. Vgl. Schmitt, *Die Logik der Gesten* (wie Anm. 27), 167.

verfasst worden ist.⁴⁵ Ein frommes Leben setzt demnach die Schulung der Gesten voraus, zeigen diese doch auch den Zustand der Seele.

Der ‚Geistliche Rosengarten‘ teilt das Verständnis der Wechselwirkung zwischen innerem und äußerem Menschen und greift die neun Gebetsweisen des Dominikus (1. Verneigung des Oberkörpers; 2. Prostration; 3. Selbstgeißelung; 4. Kniebeuge; 5. aufrechtes Stehen; 6. Orantehaltung; 7. eine dem Kreuz zugewandte Gebärde;⁴⁶ 8. sitzende Lektüre; 9. öffentliche Predigt) mit Ausnahme der siebten Gebetshaltung auf. Die Gebärden sollen den Leser zur ‚imitatio Christi‘ anleiten, evozieren sie doch die Zuwendung des Göttlichen und schulen ebenso den inneren Menschen, wie sie Ausdruck eines innerseelischen Zustandes sind. In diesem Sinne kann in Anlehnung an Alois Hahn von einer Art Autopoiesis, einem hochbewussten Akt der körperlichen Selbstformung bzw. Selbstinszenierung gesprochen werden,⁴⁷ der sich in der Vision der Stigmatisation Katharinas zeigt (Kapitel 47). Raimund berichtet zunächst von einer Prostratio Katharinas (1); daraufhin richtet sich die Heilige auf und kniet (2), um dann die Arme und Hände in die Orantehaltung (3) zu bringen:

„Do ward sy aber beröbt ir liplichen sinnen vnd beleib lang in der kirchen. Do wolten wir ir gebittet haben, bis das sy wider zû iren liplichen sinnen komen wer. Vnd daz wir etwas geistliches trostes von ir gehaben möhten. Do sahen wir, das sy lang vff dem ertrich gelegen was. Vnd geheling ward sy sich vff rihten vnd ward knúwen vff irú knúw. Dar nach ward sy vff spreiten ir arm vnd ir hende. Also knúwet sy lang mit einem schinenden anlüt vnd mit zû getonen ougen. Vnd aller ir lib was erstarret vnd dürrer worden. Vnd do viel sy nider gehes, reht als ein mensch das durch schossen ist.“ (47, 6–13)

Katharina gleicht sich also äußerlich dem in der Vision erblickten Gekreuzigten an und erhält daraufhin seine Wundmale (vgl. auch Abb. 3). Die (äußerliche) ‚conformatas‘ des Körpers bewirkt, dass Katharina zum Signum des Heils wird: Ihr Körper wird selbst zum Ort des Gedächtnisses und zum Ort des Heils. Heilsgeschichte und Individualgeschichte fallen durch die Inszenierung der Gesten zusammen;⁴⁸ Katharina partizipiert durch die Gebärde des Kreuzes an der Einsicht und dem Leiden des Gekreuzigten.

Neben dieser Einheit von Innen und Außen, Seele und Körper, welche die Vita wie ein roter Faden durchzieht, erscheint dieses seit dem 12. Jahrhundert geltende anthropologische Grundmodell in mehrfacher Weise gebrochen. Die äußere Gebärde kann den Zustand der Seele verzerren, und tritt daher in ihrer Bedeutung zurück. Katharina erhält von Jesus in einer Vision die Gabe der Seelenschau; damit erkennt

⁴⁵ Vgl. die Edition des Textes: Simon Tugwell, *The nine ways of prayer of St. Dominic: A textual study and critical edition*, in: MS 47. 1985, 1–124.

⁴⁶ Bei dieser Gebetshaltung ist der Körper (des Dominikus) einem Pfeil ähnlich in die Höhe gestreckt, die Arme erhoben und die Hände gefaltet, das Angesicht zum Gekreuzigten gerichtet. Körperlich kommt hier zum Ausdruck, dass sich die Seele zu Gott ‚aufschwingen‘ soll (vgl. auch Ps 134,2 „Erhebt eure Hände zum Heiligtum und preiset den Herrn“). Vgl. Tugwell, *The nine ways of prayer of St. Dominic* (wie Anm. 45), 88f.

⁴⁷ Vgl. Alois Hahn, *Handschrift und Tätowierung*, in: Hans-Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer (Hgg.), *Schrift*, München 1993, 201–218, hier 209.

⁴⁸ Vgl. Thomas Lentjes, *Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*, Diss. Münster 1996, 114.



Abb. 2: Katharina entlarvt die ‚böse‘ Seele, die sich hinter der ‚richtigen‘ Gebetshaltung verbirgt. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 39r* (zitiert nach: Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* [wie Anm. 37], 39).

sie die wahre Gesinnung der Menschen (Kapitel 32).⁴⁹ Die Gabe der Seelenschau lässt Katharina Äußerlichkeiten wie Gebärden und Kleidung ignorieren, da nur der Blick auf die Seele wahre Erkenntnisse über den Menschen erlaubt. So übersieht sie im Blick auf die Seelen einer Gruppe von Menschen deren Gebetsgebärde des Kniens (Kapitel 32), was Empörung auslöst:

„Kurtzlichen dar nach, do kamen man vnd frowen in andaht zû ir vnd knüweten für sy nider vnd begertent irs heiligen segens. Do sach sy mit söllichem fliß an ir edele zarte sele, das sy irs knüwens vnd ir vsser geberde wenig gemerket. Do hort ir bichtiger, das etlich dar vmb gemurmuret hettent, das sy sy nit hieß vff ston. Do sprach sy: Es weiß got wol, das ich mit söllichem fliß han angesehen ir sel, das ich ir liplichen geberd wenig gemerket han, vnd was als vil bekümbert mit ir sele, das ich iren lib nit moht gemerken.“ (32, 2–8)

Nicht die Gebärde als Spiegel des inneren Menschen ist für Katharina von Interesse, sondern die schöne Seele. Dass die ‚richtige‘ Gebärde nicht zwangsläufig auch eine schöne Seele bedeutet, zeigt die Enttarnung äußerlich korrekter Gebärden als ‚falsche‘:

⁴⁹ In der Handschrift ‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34‘ ist diesem Kapitel eine Miniatur zugewiesen (fol. 38^r), in der zwei Frauen und ein Mann mit gefalteten Händen vor Katharina knien. Katharina zeigt auf die Seelen der Anwesenden, die jeweils als kleine Menschenkörper zu erkennen sind. Vgl. Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* (wie Anm. 37), 38.

„Wenn wir dick vnd vil füren durch fremd weg, vnd das vns begegten vnbekant personen, die wir nie gesehen hetten, vnd trügen zimliche kleider an vnd waren güter sitten vor den lüten, aber der grunt irs herzen was böse, die bekant Katherina ze hant, so sy sy allein an sach. Mit den selben wolt sy nit reden vnd kert ir anlit von in, so sy denn nit ab woltent laßen.“ (33, 3–7)

Die Täuschung der Menschen durch ‚Äußerlichkeiten‘ enttarnt die Heilige (vgl. auch Abb. 2).⁵⁰ Der Körper ist also nur noch eingeschränkt als Spiegel der Seele zu betrachten. Ob das Gebet nun mit oder ohne Gebärden vollzogen wird, rückt in den Hintergrund. Standen im Spätmittelalter diese beiden Positionen noch nebeneinander, so trennten sie sich im 16. Jahrhundert.⁵¹

In der Vita Katharinas ist also zunächst einmal das Innere für das Äußere und der äußere Körper für das Innere bestimmend. Trotz einer sich andeutenden Veränderung in dieser Wechselwirkung und eines Übergangs vom Außen ins Innere des Körpers, ist der äußere Körper weiterhin von großer Bedeutung und ist Medium für die Beeinflussung des Innenraumes: „Die blutige Maßnahme am Körper bewirkt die Veränderung im Körper am inneren Menschen. Der Mensch wird nicht direkt, sondern über den Umweg des äußeren Menschen gebildet.“⁵²

5. Die Einverleibung des Christuskörpers

Eine Form der Einverleibung Jesu, als Realpräsenz Jesu in Katharina, wird im 43. und 44. Kapitel des Heiligenlebens ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ in Form eines Herzaustausches beschrieben. Hier wird ein Schriftwort einer somatischen Materialität zugeführt: Katharina betet mit einem Psalmvers um eine innere Konversion (Ps 51,12):

„Do bat sy got von ganzem herzen, das er von ir nem ir eigen hercz vnd iren eigenn willen vnd iren willen richt nach sinem willen.“ (44, 13–15)

Diese Bitte Katharinas bedeutet nach biblischem Verständnis die läuternde Erneuerung des Wesenkernes einer Person bzw. die kathartische Transformation des Innersten.⁵³ Das Herz symbolisiert die funktionale Ganzheit des Körpers. Katharinas Gebet wird direkt körperlich eingelöst:

„Do duht sy, wie ir gemahel Ihesus Cristus nach siner gewonheit aber zû ir kem vnd ir vff tet ir linken syten vnd her vß nem ir eigen hercz vnd do mit hin weg gieng. Also gieng sy lang on

⁵⁰ Dieselbe Handschrift illustriert dieses Kapitel mit einer Miniatur (fol. 39^r), in der zwei Frauen in Orantehaltung bzw. mit gefalteten Händen vor Katharina knien, die ihr Gesicht vor den beiden Frauen verbirgt (Abb. 2). Vgl. Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* (wie Anm. 37), 39. Zur Bedeutung der Gebärde in der mittelhochdeutschen Literatur, vgl. Ingrid Hahn, *Zur Theorie der Personerkennung in der deutschen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts*, in: BGDS 99.1977, 395–444, bes. 409–418. Zu den biblischen Täuschungsmetaphern, vgl. ebd., 425 f.

⁵¹ Vgl. Lentens, *Das religiöse Ausdrucksverhalten* (wie Anm. 38), 66: „Insofern bricht die reformatorische Bewegung nicht mit den spezifischen Koordinaten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; vielmehr zieht sie einseitig jenen Strang aus, der das Innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjekts – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt.“

⁵² Anna Margaretha Diethelm, *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit*. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses, Bern u. a. 1988, 28.

⁵³ Vgl. Renate Brandscheidt, Art. Herz II. Biblisch, in: LThK³ 5, 49–50.

hercz, wan sy het kein hercz mer. Das gesiht sach sy mit iren vsseren sinnen vnd inneren.“ (43, 15–18)

Diese Überbietung selbst der biblischen Bilder (dort ist nie von einem Tausch die Rede) scheint den in der Minnelyrik und der Romanliteratur verbreiteten Topos vom Herztasch zwischen Liebenden aufzunehmen.⁵⁴ Als Katharina ihrem Beichtvater Raimund von Capua von diesem Ereignis erzählte, will er ihr nicht glauben. Die volkssprachige Legende ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ fährt fort:

„Dar nach eins tages gieng sy vß der brediger kirchen vnd wolt heim gon. Vnd gähes, do vmb gab sy ein lieht von himel her ab vnd in dem selben lieht erschein ir ünser lieber herr Ihesus Cristus vnd het ein menschlich hercz in sinen henden. Das was lieht vnd rotvar. Do ward sy zitteren vnd bidmen vor rehtem schrecken von der großen klarheit dis liehtz. Do ward sich der herre zû ir nahen vnd hertragen, vnd gegen irem herzen tet er ir vff ir lincke syten, reht als man ein túrlin vff tût an einem venster. Vnd mit rehten fröden seczt er ir sin eigen hercz an die stat, do er ir hercz genumen hat. Do hat er sy werlich wol ergezct, das er ir gezuket hat.“ (43, 27–35)

Der Realitätsstatus der Herztasch-Vision manifestiert sich also zusätzlich in einer Narbe, die der himmlische Eingriff auf Katharinas Seite hinterlässt.⁵⁵

„Nement war, do der herre sin götliches hercz gesetzt het in die seligen creaturen, die er selber geschaffen hat, do tet er das túrlin mit flîße wider zû vnd schied von dannen. Aber doch beleib zû allen ziten ein zeichen des wunders an ir siten. Des selben túrlins, das er vff vnd zû geton het, als mir ir spilen sagten, die es mit iren ougen gesehen hattent. Sy möht mir sin selber ouch nit gelögen, do ich sy da von fragt.“ (44, 2–7)

Als Katharina diese Vision ihrem Beichtvater Raimund von Capua schildert, erwidert dieser mit großer Skepsis:

„Do von kam sy zû irem bichtiger vnd sprach: Lieber herre, ich han kein hercz in minem libe, wan ich gon on alles hercz. Des ward der bichtiger vast lachen vnd stroffet sy, sy sölt nit also reden. Do sprach sy aber: Werlich vatter, als verre ich es verston kan, so han ich gantzlich kein hercz. Wan der herre erschein mir vnd tet mir vff min linken syten vnd nam mir her vß min eigen hercz. Do sprach ir bichtiger: Es ist ein schimpf, wan du möhdest nit geleben hettest du kein hercz. Do sprach Katherina: Es ist kein ding vnmüglich vor got. Ich gelöb es gantzlichen, das ich kein hercz hab.“ (43, 18–26)

Im hier beschriebenen Herztasch haben wir es mit einer Überlagerung von symbolischem Gehalt (Wunsch nach einem neuen Herzen, also nach einem neuen Ich) und der konkret beschriebenen somatischen Gestalt (d. h. dem Herzen als körperliches Organ) zu tun. Die Frage, die sich aufdrängt ist, ob die Körperschrift der Narbe das biologische Unmöglichkeitsargument aufhebt? Was sich hier findet, ist die Konstruktion eines mystischen Paradoxons, das auf eine Sprengung des Vorstellungsvermögens zielt und somit die visionäre Unverfügbarkeit des Geschehens unterstreicht.

⁵⁴ Vgl. Xenja von Ertzdorff, Die Dame im Herzen und das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs ‚Herz‘ in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, in: ZDP 84. 1965, 6–46, hier 22–24.

⁵⁵ Ein somatisch vorgestellter Herztasch ist meines Wissens ansonsten nur noch von Domenika vom Paradies überliefert, einer florentinischen Mystikerin des späten 15. Jahrhunderts (1473–1553), deren Vita (Dominikanertertiarin, Stigmata, harte Askese, Fastenpraxis) sehr an die Biographie Katharinas erinnert. Vgl. Peter Dinzelsbacher, Art. Domenica v. Paradiso, in: LMA 3, 1178.

Insofern ist hier keine Skepsis gegenüber mystischem Erleben zu erkennen,⁵⁶ wohl aber eine gewisse Skepsis gegenüber dem göttlichen Offenbarungszeichen der Narbe als solchem. Der empirische Zeugniswert der Körperschrift der Narbe bedarf der Erschließung und wird zu einem fragwürdigen Zeichen angesichts der biologischen Unmöglichkeitserklärung durch Raimund selbst. Es ist die Art der Darstellung in der ‚Legenda Maior‘ und deren volkssprachiger Übertragung, der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘, welche die primäre Körperschrift und die sekundäre Hagiographie gegenüberstellt und dem charismatischen Beglaubigungsmittel der Narbe die Beweiskraft nimmt.⁵⁷ Durch den Kommentar des Hagiographen wird die Faktizität der Somatisierung der Bitte (Ps 51,12) ins Unentscheidbare gerückt, bleibt Bedeutung in der Schweben, auch wenn so die Vision des Herzaustausches und damit die Begnadung Katharinas beglaubigt wird.⁵⁸

Ein Kennzeichen der Spiritualität Katharinas im ‚Geistlichen Rosengarten‘ ist die starke Betonung der Begegnung zwischen ihr und dem im Messopfer ganzheitlich anwesenden Jesus. Gott wird in der Kommunion körperlich berührbar, so dass der abstrakte theologische Sachverhalt der Transsubstantiationslehre visualisiert wird. Katharina sieht Jesus als Kind und Erwachsenen im Altarsakrament bzw. in den Händen des zelebrierenden Priesters:

„Do sprach sy: Von siner gegenwürtikeit, vnd das ich in sihe in dem sacrament, so wird ich also sat, das ich an kein essen nümer gedenck. Oder wenn ich nur den priester sich, der got in sinen henden hat gehabt.“ (38, 5–8)

Katharina sieht nicht nur den Herrn im Altarsakrament, sondern der Empfang der Kommunion verursacht sogar physische Reaktionen, die selbst von Beobachtern wahrgenommen werden konnten und wurden:

„Dick vnd vil sach sy den herren als ein sugendes kindelin in des priesters henden. So sach sy dick vnd vil ein großes kint. Sy smeckt ouch als ein edeln zarten smack, das ir vor großem wunder nahent gebrosten waren ir kreften. Vnd wenn sy ünser herren lichnam enphieng, oder das sy in sach, so gewan sy in irem gemüte sölich vnsagliche fröd, das das hercz ünser herren sprang in iren lib mit einem sölichen lut reden, das es alle die frowen horten, die vmb sy stünden.“ (44, 15–21)

⁵⁶ Allerdings nimmt Raimund von Capua an anderer Stelle der Mystik Katharinas die Spitze und kanalisiert sie in einem kirchlichen Sinne. Bei der mystischen Vermählung zwischen Jesus und Katharina erwähnt Raimund den Austausch eines Ringes aus Gold und Edelsteinen (21, 23–24), sie selbst sah hingegen einen Ring aus Christi Vorhaut an ihrem Finger. Vgl. Papka, *The written woman writes* (wie Anm. 3), 137.

⁵⁷ Eine gewisse Skepsis gegenüber körperlich sichtbaren Zeichen zeigt sich auch in der Verinnerlichung der Stigmata Katharinas: auf ihre Bitte hin sind die Wundmale „allein innerlich“ zu erkennen (47, 24–27). Die Einschreibung Gottes in den Körper Katharinas hat damit den materiellen Bereich verlassen und verschiebt sich in das Geistige, wenngleich ihr Körper trotz allem als Bildschirm ihrer Christusförmigkeit fungiert (vgl. Abb. 3). Die Ambivalenz gegenüber der Überzeugungskraft des körperlichen Offenbarungszeichens zeigt sich zudem in den zwei bildlichen Darstellungen der Stigmatisierung in der Handschrift ‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34‘: Während die erste Darstellung (fol. 1^r) eine körperlich sichtbare Einschreibung mit einem großen Realitätsgehalt durch die zusätzliche Spiegelbildlichkeit ins Bild setzt, zeigt die andere Miniatur eine innerliche Markierung (fol. 57^r; Abb. 3). Vgl. Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* (wie Anm. 37), 17 (fol. 1^r) und 46 (fol. 57^r).

⁵⁸ Vgl. auch Klaus Ridder, *Fiktionalität und Autorität. Zum Artusroman des 12. Jahrhunderts*, in: DVfLG 75. 2001, 539–560, hier 553f.



Abb. 3: Die ‚innerliche Stigmatisierung‘ der Katharina von Siena. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 57r* (zitiert nach: *Hamburger, Un jardin de roses spirituel* [wie Anm. 37], 46).

Ihr geht es nicht um eine spekulative Durchdringung, sondern um eine anschauliche Darlegung der Präsenz Gottes im Kommunionempfang. Die hier überzeichnete Leiblichkeit Jesu nach der erfolgten Verwandlung der Hostie zeigt, wie sehr Katharina vom Gedanken an die Realpräsenz Jesu unter den Gestalten von Brot und Wein in Beschlag genommen wird. Schon von daher ist es unwahrscheinlich, dass die Kind-Jesu-Visionen eine theologische Erklärung des Problems der Anwesenheit Jesu in der Messfeier thematisieren (selbst Thomas von Aquin vertritt keine Umwandlung der Materie, sondern nur der Substanz).⁵⁹ Vielmehr scheint es um die visuelle Beglaubigung der intimen Christusbegegnung zu gehen. Weniger die Rückwendung zur Geschichte, sondern die Vergegenwärtigung eines Geschehens ist im Blick.⁶⁰ Es ist einzig ihr innerer Blick, der die Distanz zwischen Diesseits und Jenseits zu überbrücken vermag.⁶¹

Den Höhepunkt bildlicher Darstellung der körperlichen Gegenwart Jesu bildet die unmittelbare Begegnung zwischen Christus und Katharina, so dass die Rolle des Priesters geringere Beachtung findet. Als Katharina aufgrund ihrer Krankheit nicht

⁵⁹ Vgl. zu den Äußerungen des Thomas von Aquin zur Transsubstantiationslehre: Angenendt, *Religiosität im Mittelalter* (wie Anm. 8), 505.

⁶⁰ Vgl. Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995, 115–127.

⁶¹ So wird schon Seuse in einem visionären Dialog mit Christus offenbart, dass dem körperlichen Auge die Anwesenheit Christi in der Hostie verborgen bleibe. Allein mit dem inneren Auge könne der gläubige Mensch seine Präsenz erfassen.

kommunizieren soll, ruft sie während der Eucharistiefeyer ihren „gütigen Bräutigam“ an:

„Do sprach sy [Katharina]: Vatter, ich wil úch die warheit sagen als minem bichtiger vnd als minem geistlichen vatter. Vmb das stúcklin súllent ir kein trúbsal haben. Do mir min gespilen rieten, ich solt nit communicieren, do wolt ich sy nit betrúben, aber ich rúft an minen gütigen gespunczen. Do erschein er mir selber in der stille meúe in siner eignen person vnd gab mir mit sinen götlichen henden das teil, das er úch ab dem altar genumen het. Da von frówent úch in got, úch ist kein úbel widerfarn.“ (76, 110–116)

Das reale Verschwinden eines Teils der Hostie wird als Beweis für die reale Begegnung mit Jesus in der Messe angeführt.

Eine Annäherung an die konsekrierten Gaben, sei es im Essen der Hostie oder im sehnsüchtigen Schauen, versteht Katharina als ein Näherkommen seiner Leiblichkeit unter der Gestalt von Hostie und Kelch. Das Verzehren dieser heiligen Speise bedeutete für sie ein erfahrbares körperliches Geschehen:

„Vnd den worten, das ir lib vereint wúrd mit irem gemahel Ihesu Cristo als ir geist mit im vereint was. Sy weúft wol, das das úber natúrlích sacrament des lichernamú Ihesu Cristi, das es sy vereint mit irem heiler vnd geistlich gnad wúrcet in der sel. Vnd dar vmb ist das sacrament vf gesezt. Vnd wer in enphahet, des lib wirt genczlich vereint mit dem libe Cristi, wie das ist, das es liplich geschíht. Vnd davon enpfieng sy emúseklichen den lichernam Ihesu Cristi.“ (40, 3–9)

Die körperlich erfahrene Vereinigung, die auch bewusst als solche beschrieben wird, bewirkt die Umwandlung der Seele bzw. des inneren Menschen. Die leibhafte Inkorporation des ‚corpus Christi‘ wird nicht bloú zum Zeichen der Einheit mit Gott, sondern zu einer tatsächlichen Einheit mit Christus.⁶² Die Eucharistiefrómmigkeit Katharinas macht klar, dass nach christlichem Verständnis der Mensch kein rein geistiges Wesen ist, sondern ein konkret körperliches, dem durch die eucharistischen Gestalten von Brot und Wein göttliches Leben eingeflóúbt wird. Heil verwirklicht sich erst dort, wo das Göttliche ganz konkret in den Körper Katharinas eingreifen kann, um Körper und Seele gleichermaúen zu erfassen. Durch die geistige und körperliche Hingabe Jesu an Katharina in der Kommunion wird die Heilige selbst zum ‚corpus Christi‘. So erfährt sie nach dem Empfang der Hostie eine körperliche Vereinigung mit Gott:

„Do sy enpfieng den heiligen fronlichnam Ihesu Cristi, do ducht sy, der herre gieng in sy als der visch in das wasser vnd als das wasser in den visch. Also ward sy ein ding mit got, das sy kum hein kam.“ (40, 75–77)⁶³

In der körperlichen Vereinigung mit dem Herrenleib und dem Herrenblut des Messopfers, also in der Einverleibung Jesu, wird der Seele Katharinas das Bewusstsein ihres eigenen Selbst entzogen und sie macht die mystische Erfahrung des Einswerdens mit Gott (‚unio mystica‘).⁶⁴

⁶² Vgl. Bynum, Fragmentierung und Erlósung (wie Anm. 2), 132; Arnold Angenendt, Die Liturgie bei Heinrich Seuse, in: Franz Felten/Nikolaus Jaspert (Hgg.), Vita Religiosa im Mittelalter: FS Kaspar Elm, Berlin 1999, 877–897, hier 890: „Bei wohlberitetem Empfang entsteht dann eine Leib- und Blutgemeinschaft. Es ist eben das ‚Sakrament der Minne‘.“

⁶³ Es handelt sich hier um ein Motiv, dass sowohl in ihrem „Dialogo“ (Kapitel 112 [wie Anm. 21]), als auch in ihren Gebeten (vgl. Caterina von Siena, Meditative Gebete, hrsg. u. úbersetzt v. Hilarius M. Barth, Einsiedeln ²1981, Nr. 25, 137) Verwendung findet.

⁶⁴ Vgl. auch Peter Gerlitz, Art. Mystik I. (Religionsgeschichtlich), in: TRE 23, 533–547.

Die eucharistische Begegnung wird in der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ im Bild der ‚Umarmung‘ dargestellt (vgl. Abb. 4).⁶⁵ Damit ist eindeutig die mystische Vereinigung mit Christus (vgl. auch die Beschreibung der ‚unio mystica‘ und ihres ‚mystischen Todes‘ in den Kapiteln 52 und 53) gemeint, die Katharina in ihrer ‚inneren Zelle‘ erfährt, wo sie alleine ist mit ihrem ‚Bräutigam‘:

„So sy aller schierost moht, so lieff sy wider in ir zelle zû dem, den do mynnet ir sele. Vnd wenn sy den vant, so vmb vieng sy in süßeklichen vnd hûb in begirlichen.“ (22, 61–63)

Die Umarmung steht also im gleichen Bedeutungsfeld wie die bräutliche Vereinigung im ‚Kuss‘, die das Einströmen des Heiligen Geistes bezeichnet.⁶⁶ In der Tradition Bernhards von Clairvaux ist hier die geistige Umarmung bzw. Einheit gemeint, die Katharina aber gleichwohl sinnlich erfährt. Mit dem Wortbild des Essens veranschaulicht Bernhard, wie sehr die Umarmung im Geiste eine innere Verschmelzung bedeutet.⁶⁷ Sie bewirkt ein ‚Ich in ihm ... und er ... in mir‘. Diese brautmystische Metapher der ‚Umarmung‘ lässt sich nur im Kontext des Sakramentsverständnisses erschließen.

Erwähnung findet die Umarmung auch im Zusammenhang des visionären Trinken des Blutes Jesu aus dessen Seitenwunde:

„Nement war, do hûb er ir die wunden siner rechten siten an iren mund vnd sprach: Trinck tochter vß miner syten ein getrank, von dem din sel mit sölicher süßikeit erfüllt wirt. Vnd ouch din lib da von wirt wunderlich wider braht, den du nach minem willen gedemütiget hast. Do greiff er mit siner rechten hand von dem crütz vnd zoch ir höbt an die wunden siner rechten syten, das sy das trincken sölt. Do ir der himelsche künig erlobt hat die überflüssigen würtschafft, do hûb sy iren mund mit ganzer großer begird irs herzen an den brunnen des ewigen lebens. Ein gûte wil, des gond er ir wol. Do tranck sy, das sy gesattet ward liplich vnd och geistlich, das sy in zwölf wochen keins trinckes noch keins essens nie enbeyß.“ (36, 2–11)

⁶⁵ Zwei Miniaturen in der Handschrift ‚Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34‘ visualisieren den Kommunionempfang: eine wählt die Form der einfachen, liebevollen Umarmung (fol. 49^v; Abb. 4), die andere verstärkt die Umarmung durch die bildliche Darstellung des Trinkens Katharinas aus der Seitenwunde Jesu (fol. 43^v). Vgl. die Abbildungen bei: Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* (wie Anm. 36), 40 (fol. 43^v) und 42 (fol. 49^v). Speziell zur Miniatur auf fol. 43^v vgl. die Abbildung und die Ausführungen bei: Hamburger, *The Visual and the Visionary* (wie Anm. 29), 460–461 (figure 9.20).

⁶⁶ Vgl. Peter Dinzelsbacher, *Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen Konsequenz einer theologischen Metapher*, in: Thomas Kornbichler/Wolfgang Maaz (Hgg.), *Variationen der Liebe: historische Psychologie der Geschlechterbeziehungen*, Tübingen 1995, 94–128, hier 104. Verwiesen sei auch auf das Schlafen Katharinas an der Brust Jesu, das ihr erst die göttliche Erkenntnis offenbart: „Dar nach lieff er zû mir vnd nam min sele an sin arme vnd saczt iren mund an die wunden siner heiligen syten. Do ward min sel als begirig, das sy also ganz sloff in sine syten. Dar inn empfand ich sölicher überflüssiger süßikeit vnd sach sölich götlich erkantnúß, das ich es üch nit kan gesagen.“ (40, 65–68)

⁶⁷ Vgl. *Cantica Canticorum* 71,5 (Bd. 6, 449): „So möge er mich denn essen, um mich in sich zu haben; und er möge sich von mir hinwieder essen lassen, um in mir zu sein. Das wird dann eine feste Verknüpfung und eine unverletzte Umarmung sein, wenn ich in ihm bin und er nicht weniger in mir sein wird.“ Allerdings insistiert Bernhard darauf, dass alle sinnliche Empfindung während des Verkehrs der Seele mit Gott ausgeschaltet ist (*Cantica Canticorum* 31,6 [Bd. 5, 495]; 40, 1 [Bd. 6, 63f.]; 85, 13 [Bd. 6, 647]). Vgl. *Sermones super Cantica Canticorum*. Predigten über das Hohe Lied, in: Bernardus (Claraevalensis), *Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch*, hrsg. v. Bernhard B. Winkler, Bde. 5–6, Innsbruck 1994–1995.



Abb. 4: Die Umarmung als Ikonographie der eucharistischen Begegnung. *Bibliothèque Nationale de France, ms. allemand 34, fol. 49r* (zitiert nach: Hamburger, *Un jardin de roses spirituel* [wie Anm. 37], 42).

Wie beim Kommunionempfang Heil real einverleibt wird und Jesus hautnah ist, so erfährt Katharina in dieser Vision die Verwirklichung des Heils über den Körper und die ‚Realpräsenz‘ Jesu. Damit wird nicht nur die Bedeutung des Blutes Jesu im eucharistischen Kontext unterstrichen und konkret Eucharistie und Kreuzigung bzw. der Zusammenhalt der beiden Kommuniongestalten (Blut und Körper Jesu) miteinander verbunden,⁶⁸ sondern ein visionäres Erleben in einen sakramentalen Kontext verortet. Damit deutet sich ein Modell an, das der so genannten Privatisierung und Subjektivierung von Liturgie entgegensteht:⁶⁹ Nicht Liturgie wird hier

⁶⁸ Vgl. Caroline Walker Bynum, *Das Blut und die Körper Christi im späten Mittelalter: Eine Asymmetrie*, in: Wolfgang Kemp u. a. (Hgg.), *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, Bd. 5, Berlin 2001, 75–119, bes. 87–96.

⁶⁹ Arnold Angenendt regte bereits an, diese „mystische“ oder auch „visionäre Liturgie“ eingehender zu untersuchen. Vgl. Arnold Angenendt, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg/Br. u. a. 2001, 160–165.

Diese These eines vertieften Liturgieverständnisses grenzt sich gegenüber der Negativbewertung des Spätmittelalters ab, das mit dem Vorwurf des Subjektivismus konfrontiert wurde. Die These vom Verfall hatte bereits Johann Huizinga an der Auflösung der religiösen Formen demonstrieren wollen.

subjektiviert, sondern umgekehrt, wird die subjektive Erfahrung visionär in einen sakramentalen und institutionellen Rahmen gestellt. Damit macht die ‚mystische Erfahrung‘ das Sakrament zu einem realen Erlebnis und vertieft die sakramentale Heilsvermittlung der Kirche.

6. Die Transformation zum Christuskörper

Die Idee, dass neben der Seele auch der Körper bzw. der Leib am Ende der Zeiten belohnt bzw. bestraft wird, verleiht physischen Auszeichnungen, die sich am Körper Katharinas zeigen, eine besondere Bedeutung. Insbesondere die Lichterscheinungen zu Lebzeiten der Heiligen wurden als Zeichen ihrer Heiligkeit und endgültigen Unvergänglichkeit des verklärten Körpers im Himmel gedeutet.⁷⁰ Wie die Stigmata der – wenn auch nur metaphorische – Ausdruck ihres transformierten inneren Menschen sind, so sind die Lichterscheinungen Kennzeichen ihres heiligmäßigen Zustandes. Christus ist das Licht schlechthin; also wird Katharina die religiöse Erkenntnis und die körperliche Gottähnlichkeit in dem Maße zuteil, als sie Anteil erhält an seiner Lichteigenschaft. Das strahlende Licht Jesu – als Zeichen der göttlichen Präsenz und seiner Macht – bringt auch Katharinas Körper und ihre Seele zum Leuchten und dient ihrer Verherrlichung.⁷¹

„Dar nach eins tages gieng sy vß der brediger kirchen vnd wolt heim gon. Vnd gähes, do vmb gab sy ein licht von himel her ab vnd in dem selben licht erschein ir unser lieber herr Ihesus Cristus vnd het ein menschlich hercz in sinen henden.“ (43, 27–30)

So erscheint ihr Christus in einer ‚visio nocturna‘ in seinem strahlenden Licht, um sie über den Sinn des Leidens und die Unterscheidung der guten und schlechten Visionen zu unterrichten:

„Vnd do erschein ein großes licht in der kameren vnd in dem licht do sach sy den herren, das er genagelt was an das crütz mit sinen fließenden wunden. Do ward er mit ir reden von dem crütz [...] Aber do es zit was, do sant ich vß ein götlichen schin vnd do wurde du gelert, das du die pin durch minen willen gern tragen söltest. Du fluhent sy zü hant von miner gegenwürtikeit, wan min trost nit lit an den pynen, sy lyt dar an, das sy der mensch willeklichen lidet. [...] Aber von siner gegenwürtikeit was sy erfüllet worden mit aller überflüssiger süßikeit, das nu ein spot wer, wer es geschriben oder nach gesagt.“ (18, 71–73.89–92.95–97)

Die Partizipation ihrer Seele am göttlichen Licht scheint an ihrem Körper auf und verwandelt ihren äußeren Menschen in „ein klares engelhaftes Antlitz“:

„Sy [Andrea] duht, wie Katherina in die kamern gieng vnd gieng zü irem bet. Do sach sy geheling ein vngemesses licht. Das was also zart vnd als minneklich, das sy vergaß als ir smerzen. Do sach sy vmb sich vnd wolt sehen, von wannen das núw licht kumen wer, wan sy by iren tagen kein söliches licht nie me gesehen hat. Do sach sy Katherina an. Do sach sy, das sy das wunderlich licht als vmb geben hat, vnd das ir menschliches anlitz verwandelt was worden

Vgl. Johann Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 111975. Kritisch zu Huizinga: Angenendt, *Liturgik und Historik*, 56–60.

⁷⁰ Vgl. dazu: Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 115–119.

⁷¹ Vgl. zu derartigen Lichterscheinungen: Hester Reed Gehring, *The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century*, Diss. Michigan 1957, 57.

vnd ein klares engelsch antlüt gewonnen het. Vnd von dem götlichen licht ward Andrea selber also erlühret, das sy bekant ir schuld, vnd hat och rúwe dar vmb. Vnd da von rúft sy von ganczem herczen, es wer ir leid, das sy ir verflüchte zehen an der wirdigen iunckfrowen also gewezet hat. Do sy das gesiht mit liplichen ougen gesehen hat ein gúte wil, do verswant es.“ (34, 78–88)

Diese irdische Verklärung (vgl. auch die Parallele zur Verklärung Jesu Mt 17,1–9) ist ein Vorgriff auf den transformierten und unversehrten Lichtkörper, in den sich Katharina im Jenseits verwandeln wird (vgl. die Beschreibung der Himmelfahrt Katharinas in Kapitel 84). Der Empfang des Herrenleibes wird ebenso mit Lichterscheinungen in Verbindung gebracht. So ist der Körper Katharinas nach dem Empfang der Hostie hell erleuchtet und sie bekommt ein verändertes, besser gesagt, ein rotes Aussehen:

„Vnd do er meße sprach, do gab er ir gottes lichnam. Do hat sy sich durch weynet vnd ir antlit schin vnd was als rein vnd rot, das er da von erschrack vnd nam in ouch große wunder da von. Also was sy den ganczen tag enzukt in got, das ir niemant ein wort zü sprach.“ (40, 37–41)

„Do schein ir antlüt als ein engel vnd giengen licht stremen da von vnd het ein andere form vnd ein andere gestalt gewonnen. Do gedacht ich zwar, das antlüt ist nit Katherine antlit, doch sprach ich in mir selber: Herre, werlichen das ist diner getrüwen gemahel, die dir genem ist.“ (76, 27–30)

Wie ihr Inneres, so wird auch ihr Körper förmlich in den ‚corpus Christi‘ assimiliert und wandelt sich, analog zu den Gestalten von Brot und Wein, in den himmlischen Sakralkörper.⁷² Christus ist in und durch die enge Verbindung von äußerem und innerem Menschen auch an Katharina (real-)präsent.

Eine Modifikation der Lichterscheinungen ist die Transformation des Gesichtes der Katharina in das bärtige Gesicht Christi, die im Kontext der Zweifel Raimunds an Katharinas Heiligkeit berichtet wird:

„Vnd do ich [Raimund] also dar sach, do sach ich ir antlit nit vnd sach eins menschen antlit, der hat sin ougen als ser in mich gekert, das ich erschrak. Sin antlit was gestalt, als ob er in einem mitteln alter wer. Vnd er sach mich als vesteklichen an, das ich erschrak, als ob er mich straffen wölt vmb minen vngeloben. Vnd het gar einen langen bart, der was lipuar. Vnd er was als gewaltlichen gestalt, das er mir do mit erzogen wolt sin gewaltige maiestat. Do hüß ich vff min hende vnd ward lut rüffen vor rethem schrecken vnd sprach: O, wer ist der, der mich also ansiht? Do sprach sie: Es ist der do. Zehant sach ich sin antlüt númen vnd sach nu das antlit der iunckfrowen. Vnd von dem gesiht ward ich fürbas erlühret vnd also gesterkt, das ich on allen zwiuel gelöbet, was sy mir sagt.“ (15, 46–56)

Es bedarf der Transformation ihres Körpers zum (männlichen) Christus, um die Zweifel des Beichtvaters zu beseitigen. Beweiskraft für die göttliche Erwählung hat lediglich die Umwandlung ihres Körpers zum Christuskörper, der damit den Makel des profanen Körpers verliert und der wirksamen Beglaubigung ihrer Heiligkeit dient.

Das Durchscheinen der Christusähnlichkeit am Körper Katharinas betont ihre Nachfolge und Vereinigung mit Christus. Diese ‚imitatio‘ vollzieht sich bei ihr ganz

⁷² Vgl. Hamburger, *The Visual and the Visionary* (wie Anm. 30), 92, 412f.; Walter Blank, *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts: Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*, Diss. Freiburg Engen 1962, 220f.

real durch die Angleichung der Physiognomie. Literarhistorisch reiht sich Katharina ein in die Literatur von der männlichen Frau, in der ein Zustand vollkommener moralischer Integrität und einer rein geistigen Existenz nur vom männlichen Heiligen oder der vermännlichten Heiligen erreicht werden kann. Diese Vorstellung hängt mit dem christlichen Jungfräulichkeitskonzept zusammen, das seit frühkirchlicher Zeit als Zeichen einer endzeitlichen, körperlosen Existenz gelebt und verstanden wurde.⁷³ Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass es sich bei der Transformation des Gesichtes Katharinas auch um eine Auflösung des Weiblichen in eine als männlich vorgestellte und mit Hilfe des männlichen Geschlechtsmerkmals ‚Bart‘ materialisierte, geistige Wirklichkeit handelt.

Der Leser der Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ ist gleichsam aufgefordert, in der Identifikation mit Katharina Christus zu imitieren. Damit wird die Vita vom Rezipienten als Möglichkeit einer leiblichen Identifikation mit Christus verstanden. Insofern ist der Bartwuchs als ein körperliches Gnaden-, ja als ‚Hoheitszeichen‘ der ‚imitatio Christi‘ zu verstehen.⁷⁴ Die Gesichtsverwandlung offenbart aber auch die Erlöserfunktion Katharinas: Als ein körperliches Abbild Jesu wirkt sie nun als ‚alter Christus‘ in der Welt.

Der Körper Katharinas wird schließlich durch den wundersamen, aber doch vollkommen menschlichen Leib in himmlische Schönheit verwandelt und tritt Jesus körperlich im Himmel gegenüber.⁷⁵ Das Katharinenleben ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ berichtet sehr ausführlich von einer Traumvision in den frühen Morgenstunden nach dem Tod Katharinas von Siena, in der die Römerin Semia, eine eifrige Verehrerin der Heiligen, die Ankunft Katharinas im Himmel beobachtet (Kapitel 84). Semia wird von einem schönen neunjährigen Kind in den Himmel hinaufgezogen, der als das himmlische Jerusalem beschrieben wird.⁷⁶ Aus der Mitte dieser Himmelsstadt erhebt sich eine Kirche, in der Semia wiederum den Tabernakel entdeckt, den Aufbewahrungsort des ‚corpus Christi‘, der ab dem 13. Jahrhundert zum Zentrum

⁷³ Vgl. Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München-Wien 1994, 123–128, 480f.

⁷⁴ Vgl. Gerlinde Volland, *Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock*, in: Gisela Völger (Hg.), *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, Bd. 2, Köln 1997, 199–204, hier 199; Gerlinde Volland deutet den Bart in diesem Sinne als „Hoheitszeichen“, [...] „als Grenzüberschreitung zwischen als weiblich definierter Immanenz und männlich konnotierter Transzendenz [...]“. Bärtige Frauen galten im Altertum als — im doppelten Wortsinn — ‚ausgezeichnete‘ Prophetinnen, wobei der Bart als Zeichen von Weisheit und seherischer Kraft interpretiert wurde.“ Gerlinde Volland resümiert (ebd., 204): „Physische Phänomene bekommen so erneut eine metaphysische Dimension. Darin spiegelt sich die vorcartesianische Annahme einer Einheit von Leib und Seele ebenso wie die Grundannahme der Vitalisten von einer monistischen Einheit von Materie und Geist.“

⁷⁵ Die Hochscholastik ging im Gegensatz zur Patristik, die einen Zwischenzustand zwischen Tod und Vollendung annahm, davon aus, dass sofort nach dem Tod die Seele eines Menschen von Gott gerichtet wird. Vgl. Ernst Dassmann, *Paulus in der Visio Sancti Pauli*, in: Ernst Dassmann/Klaus Thraede (Hgg.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*. FS Alfred Stuiber, Münster 1982, 117–128, hier 128.

⁷⁶ Zur städtischen Vorstellung des Himmels vgl. Bernhard Lang/Colleen McDannel, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt/M. 1990, 104–117.

der Sakramentsverehrung außerhalb der Messfeier wird.⁷⁷ Ein weiteres kleines Kind betritt die Szene, klettert mit einer silbernen Leiter zum verschlossenen Tabernakel hinauf und öffnet diesen mit einem goldenen Schlüssel. Semia sieht nun Katharina, die aus dem Tabernakel heraustritt und direkt auf sie zukommt:

„Do sach sy ein schöne iunckfrowen. Die was geziert mit großer gezierd vnd was gekleidet mit schinenden kleidern. Vnd dry kron het sy vff irem hopt. Vnd die stunden als ordenlich vff einander, das man ein iekliche eigelich sach. [...] Do gedaht ir die edel frow: Wer mag nu dise iunckfrow sin, die als zierlich gekleidet ist? Vnd do sy sy mit fliß an sach, do duht sy wol, sy wer gestalt als Katherina de Senis, denn das sie wunlicher gestalt was denn Katherina. Da von gedaht sy, es wer ein anderú. Do sprach das kint, das ir des ersten erschein: Kennest du sy, die du da sihest? Do sprach die frowe: Ich sich ein anlüt als Katherine. Aber Katherina ist eltlicher gestalt. Do ward die iunckfrow lachen vnd sprach zú den zwein kinden: Sehent vnd nement war, die bekennet mich noch nit. [...] Semia, kenst du mich? Ich bins, Katherina de Senis. Do sprach sy: Frow, bistu min geistliche müter Katherina? Vnd sy sprach: Ia, ich bins. Du solt eben mercken, was du sehest. Do kamen die vordern kint vnd fürten sy och höher vnd leiten sy an das zierlich bett. Vnd do ir Semia also nach sach, do sach sy einen stül. Dar vff saß ein kúng. Der was gekleydet mit einem kleyde, das was vol gymmen vnd edel gesteins.“ (84, 24–27, 30–38, 44–49)

Ist der Himmel Paulus zufolge ein ‚in Christus sein‘ und die Heimat der Christen (Phil 3,29), so wird dies in der Präsenz Katharinas im Tabernakel, dem Aufbewahrungsort des Allerheiligsten, ja der ‚Wohnstatt‘ Christi, auf die Spitze getrieben. Katharinas Sein im Tabernakel ist eine ausdrucksstarke Metapher ihrer Inkorporation in Christus, die offenbaren soll, wie sehr sie Christus durchdringt, so dass sie nun selbst als ‚alter Christus‘ erscheint. Wie Jesus unter der Gestalt des Brotes im Tabernakel für die Gläubigen sichtbar und im Verzehr seines Körpers einverleibt wird, so erscheint Katharina im Tabernakel. Der tägliche Verzehr des Herrenleibes, und damit auch die Partizipation an der kirchlich sanktionierten Heilsvermittlung, lässt sie zu einer Heiligen, zu einem transformierten Körper im Herzen der Kirche werden. Dies ist gleichzeitig Ausweis ihrer rechten Eucharistiefrömmigkeit.⁷⁸

Christus ist damit wie in den eucharistischen Gestalten in Katharina realpräsent (vgl. auch 2 Kor 3,3). Das Auftreten ihres transformierten Körpers erfüllt das Versprechen Jesu der eschatologischen Umwandlung des Sterblichen in das Unsterbliche, des Hässlichen in das Schöne.⁷⁹ Hatte ihr irdischer Körper „kein überflüssige schöne“ (11, 41–42), war er im Gegensatz zur Seele von der ‚unio mit Gott abgeschlossen und wurde er durch ihre Askese und ihre körperlichen Leiden noch zusätzlich entstellt, so erlangt er nun dieselbe Schönheit wie der Christuskörper und erfährt eine solche Rekreation,⁸⁰ dass Semia Katharina kaum mehr erkennt.⁸¹

Die körperliche Schönheit ist auf einer Linie mit der Erfüllung der göttlichen Tugenden zu sehen, und ist Ausdruck der Gleichheit von Innen und Außen.

⁷⁷ Vgl. Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 18–22.

⁷⁸ Vgl. zum Verhältnis von sakramentaler Heilsvermittlung und mystischer Erfahrung und ihrer kirchlichen Kanalisierung: Volker Leppin, *Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter*, in: ZKG 112. 2001, 189–204.

⁷⁹ Vgl. auch Hamburger, *The Visual and the Visionary* (wie Anm. 30), 370f.

⁸⁰ Vgl. Bynum, *Fragmentierung und Erlösung* (wie Anm. 2) 194, 277–280.

⁸¹ Vgl. Paul Michel, ‚Formosa deformitas‘. Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur, Bonn 1976, 186, 240; Elizabeth Wainwright-deKadt, *Courtly Literature and Mysticism: Some aspects of their interaction*, in: *Acta Germanica* 12. 1980, 41–60, hier 48.

Katharinas Schönheit offenbart sich auch an ihren Kleidern und an ihrem Schmuck. Als Mitglied des himmlischen Konventes ist sie mit den Gewändern des Heils, den weißen Gewändern der Sieger bekleidet (Offb 3,5).

7. Zusammenfassung und Ausblick

Die Heiligkeit Katharinas von Siena definiert sich in der volkssprachigen Legende ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ ganz wesentlich über Körpererfahrung und Körperlichkeit. Am Körper hat sich ihre Heiligkeit zu beweisen; körperliche Marken dokumentieren Katharinas metaphysischen Zustand und legitimieren ihr Wirken. Heiligkeit wird am Körper sichtbar, und dessen Markierungen stellen Katharina in einen anderen, einen religiösen Bedeutungszusammenhang; sie verleihen ihr erst die nötige Dignität. Ein Ausbleiben der körperlichen Heiligkeitskennzeichen, die als bestimmendes Element der Semantik der weiblichen Hagiographie im Spätmittelalter zu gelten haben, würde ihr die Legitimität eines auserwählten Menschen bzw. Körpers nehmen.

Der Körper Katharinas bestimmt in ihrer Vita den mystischen Weg und wird zum Artikulationsraum. Er kann beschrieben werden. Am deutlichsten wird dies bei der Beschreibung durch die Narbe nach dem Herztausch. In der Gravur wird der Körper zum Ausdruck des Weges, den Katharina beschreitet. Katharinas Leiden und ihr Körpereinsatz sind kein Selbstzweck, sondern auf die Zukunft gerichtet.

Neben dieser spätmittelalterlichen Hinwendung zu einer verstärkten somatischen Expression religiöser Erfahrung, kennt die volkssprachige Vita aber auch Interiorisierungstendenzen, betont also Innerlichkeit und Andacht zulasten des äußeren Verhaltens. So spiegelt die äußere Gebärde vereinzelt nicht den inneren Zustand und ist deutlich der Innerlichkeit nachgeordnet (vgl. Kapitel 32 und 33; Abb. 2). Auch so genannte Beglaubigungsmarken wie die Stigmata und die Narbe des Herztausches erscheinen entweder (literarisch) nicht eindeutig oder verinnerlicht (vgl. Abb. 3). Entscheidender wird die innere religiöse Erfahrung.

Diesem anfänglichen Paradigmenwechsel bei der Bewertung der Körpergebärde dürfte eine Umsemantisierung des Körpers als Hülle des Menschen zugrunde liegen, die als „eine der entscheidendsten kulturellen Voraussetzungen der Reformation“ gedeutet werden kann.⁸² Dieser Bruch mit der älteren Anthropologie steht gänzlich im Kontext der Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts, die einer zunehmenden Binnenverlagerung des Religiösen verpflichtet ist und (körperliche) Erfahrungen in der Religion stärker kontrolliert. Entsprechend sollte die Vita ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ als Teil eines Verlagerungsprozesses der religiös-rituellen Ausdrucksformen „auf den inneren Menschen als eigentlichen Ort des religiösen Lebens“ gelesen werden.⁸³ Die Analyse dieses religiösen Ausdrucksverhaltens lässt erkennen, dass die Reformation das Ende eines längeren Transformationsprozesses markiert, und „das Spätmittelalter durch Prozesse zunehmender Differenzierung der Lebensformen, durch gesteigerte Individualität und Subjektivität, eine Pluralität auseinander-

⁸² Vgl. Lentjes, Gebetbuch und Gebärde (wie Anm. 48), 436.

⁸³ Vgl. Lentjes, Das religiöse Ausdrucksverhalten (wie Anm. 38), 60.

driftender Bereiche und Gruppierungen und die Verselbständigung partikularer und konkurrierender Interessen gekennzeichnet ist“.⁸⁴ Ob die Interiorisierungstendenzen und die zunehmende Skepsis gegenüber einer expressiven Spiritualität und einer wörtlich verstandenen ‚imitatio Christi‘ von den jeweiligen Bildungs- und Machteliten forciert wurde, wie Hamm dies mit der Kategorie der „normativen Zentrierung“ beschreibt, einem Schlüsselbegriff, der alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens umfasste, muss an dieser Stelle offen bleiben. Im Heiligenleben ‚Ein Geistlicher Rosengarten‘ zeigt sich in jedem Fall das „horizontale Nebeneinander“ und die „spannungs- und widerspruchsvolle“ Pluralität der spätmittelalterlichen Kirche.⁸⁵

Die Untersuchung der Konstruktion des heiligen Körpers und der Bedeutung des Körpers für die religiöse Erfahrung und für die Dokumentation heiligmäßigen Lebens in einer der weit verbreitetsten volkssprachigen Einzellegenden des Spätmittelalters im Reich, dem ‚Geistlichen Rosengarten‘ zeigte, dass sich Veränderungen dominanter „Sinnformationen“, die für die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kultur weit reichende Folgen besaßen, in hagiographischen Texten sowie allgemein in religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhängen aufweisen lassen. Dieser Wandel kulturspezifischer Denk- und Ausdrucksformen, der sich zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert vollzog, erfasste im Übrigen auch die katholische Konfessionalisierung, namentlich Ignatius von Loyola. Insbesondere das Beispiel des Ignatius zeigt, dass die spätmittelalterliche Tradition nicht schlagartig abbrach, sondern weiterlebte.

⁸⁴ Berndt Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84, 1993, 13.

⁸⁵ Vgl. Berndt Hamm, Wie innovativ war die Reformation?, in: ZHF 27, 2000, 481–497.