

der Bildung dort kommt auch darin zum Ausdruck, dass nicht weniger als zwölf der Chorherren des Stiftes nachweislich akademische Grade erwarben.

Der Verfasser geht auch intensiv auf die so genannten „Raudnitzer Gewohnheiten“ ein, welche die Augustinus-Regel in vielen Bereichen ergänzten. Große Bedeutung misst er den Gebetsverbrüderungen bei, die Neunkirchen mit anderen Augustiner-Chorherrenstiften und darüber hinaus mit Klöstern anderer Orden schloss. Ebenso gründlich setzt er sich mit der Rolle von Neunkirchen bei der Ausbreitung der Raudnitzer Reform in Süddeutschland und beim Zustandekommen eines Zusammenschlusses der drei fränkischen Stifte Neunkirchen am Brand, Langenzenn und Rebdorf sowie des nördlich des Bodensees gelegenen Stiftes Waldsee auseinander. Die von den Kirchenoberen gewünschte Bildung einer festen Kongregation scheiterte allerdings, vermutlich am Unabhängigkeitsstreben der einzelnen Stifte.

In Hauptteil III stellt Miekisch „das Chorherrenstift als Wirtschaftsbetrieb“ vor. Er befasst sich zunächst mit der stiftischen Grundherrschaft, informiert über „Geldwesen, Maße und Gewichte“, erörtert „Aufzeichnungen in Wirtschaftsbüchern“, zählt die Orte auf, in denen das Augustiner-Chorherrenstift Besitz und Rechte hatte und geht auf das „Privileg der freien Holznutzung im Sebalder Reichswald“ ein.

Im Anhang (Teil IV) präsentiert der Autor einige Urkunden; die er größtenteils vollständig transkribiert und übersetzt. In weiteren Anlagen bietet er unter anderem Listen der Pröpste und der Chorherren des Stiftes, ein Verzeichnis der Gebetsverbrüderungen und Abbildungen aus Handschriften des Klosters mit Beschreibungen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie eine Liste der Personen und Institutionen, die sich an den Druckkosten beteiligten, schließt die Publikation ab.

Manche Benützer werden das Fehlen von Personen-, Orts- und Sachindices bedauern. Der eine oder andere vom Verfasser offenbar aus den Quellen übernommene alte Begriff hätte vielleicht in einer Fußnote kurz erklärt werden sollen. Was beispielsweise unter einem „Leibtrabant“ (S. 97) zu verstehen ist, wissen wohl sogar die meisten Fachhistoriker nicht genau und es lässt sich selbst anhand von Lexika nur schwer eruieren.

Nichtsdestoweniger ist mit diesem großteils aus Quellen erarbeiteten, prächtig illustrierten Werk nicht nur die Forschung zum Augustiner-Chorherrenstift Neunkirchen am Brand auf neue Füße gestellt worden, sondern es liefert wesentliche neue Erkenntnisse

zur Geschichte des gesamten Ordens. Die Leistung des Autors ist umso mehr zu würdigen, als er sich in bereits fortgeschrittenem Alter, genauer gesagt im „Ruhestand“, einer sehr mühsamen Arbeit, insbesondere intensiven Archivrecherchen, unterzog.

Regensburg

Paul Mai

*Catherine of Siena: The Creation of a Cult.*

Edited by Jeffrey F. Hamburger and Gabriella Signori, Turnhout: Brepols 2013 (Medieval Women: Texts and Contexts 13), 338 S., ISBN 978-2-503-54415-1.

Der erste und wichtigste Hagiograph von Catharina Benincasa (1347–1380) war der Dominikaner Raimund von Capua († 1399), der zeitweise auch ihr Beichtvater war. Als Generalmagister des Ordens förderte er ihre Heiligsprechung. Er fasste in Anlehnung an Bonaventuras *Legenda maior* (1263) über Franz von Assisi († 1226) ebenfalls eine *Legenda maior* zu Catharina, die wie Bonaventuras Werk in viele Volkssprachen übersetzt wurde. Seit Sofia Boesch Gajano 1980 von der „costruzione di una santa“ durch dieses Werk des Ordensgenerals gesprochen hat, ist es in Studienkreisen üblich, vom „Machen eines Heiligen“ zu sprechen, als ob die Heiligen nur von unten produziert würden. Immerhin sind doch Wunder eine unabdingbare Voraussetzung. Dass der Heiligenkult auf vielfache Weise von Menschen geformt, gefördert, der Zeit oder den eigenen Bedürfnissen angepasst und sowohl literarisch wie bildlich verbreitet wird, ist unbestritten und durch dieses Buch erneut belegt. Sein Untertitel könnte noch genauer lauten: *The Creation and Diffusion of a Cult*, denn es geht auch um die Verehrung Catharinas südlich und nördlich der Alpen.

Dass weder Raimund noch Caffarini ihr angestrebtes Ziel einer Heiligsprechung Catharinas erreichten, zeigen die Herausgeber in ihrer Einführung: „*The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini and the Others*“ (1–22). Wie Papst Pius II. Piccolomini dann 1461 auf Drängen der Stadt Siena die Färberstochter heilig sprach und damit seine eigenen Interessen – Papstprimat, Türkenkrieg, Ordensreformen – verband, ohne dabei Catharinas Frömmigkeit und sozialen Einsatz außer Acht zu lassen, erörtert der für Heiligsprechungen ausgewiesene Kenner Otfried Krafft (Marburg): „*Many Strategies and one Goal: the difficult Road to the Canonization*“ (25–45). Bei Wundern und Reliquien beginnt Michael Hohlstein (Konstanz), um deren relativ geringe Bedeutung für die Heiligsprechung aufzuzeigen. Sie

spielten vor allem in Siena eine Rolle, aber auch außerhalb Italiens, z. B. bei Herzog Albrecht IV. von Österreich, der Reliquien sammelte: „The Relics of Catharine in the Context of Propagation, Piety and Community“ (48–67). Wie die Dominikaner-Tertiärin auf Frauen und Frauengemeinschaften im städtischen Kontext wirkte, erörtert Gabriella Zarri (Florenz) an Beispielen: Tertiärinnen, Pönitentinnen, *bizzocche*, *mantellate*, usw. Nach ihrem Tod wurde sie zum Lebensmodell nicht nur für Nonnen, sondern auch für Verheiratete: „Catharine and the Italian Public“ (69–79).

Ging es in einer 1. Kategorie um die Kanonisierung und den Kult, so geht es in der 2. um Handschriften und Drucke. Deren gibt es so viele, dass man sagen kann, Catharina zählte zu den bekanntesten Heiligen des Reiches. Thomas Brakmann (Detmold) geht den Ursprüngen und der Wirkungsgeschichte der deutschen Übersetzung von Raimunds *Legenda maior* nach: *Der Geistliche Rosengarten* entstand und verbreitete sich dank der dominikanischen Observanz. Er wurde populär bei Frauen und Männern, Laien und Ordensleuten: „The Transmission of the Upper German Life“ (83–107). Erstmals stellt Alison Frazier (Texas) eine kommentierte Liste jener Catharina-Biografien auf, die in den vier Jahrzehnten nach ihrer Kanonisierung von Humanisten verfasst wurden, angefangen von der Kurzvita in Piccolominis Heiligsprechungsbulle bis zur *Opera della diva et serafica Catharina da Siena* von Giovanni Lappoli (1505). Sie schätzten ihren politischen Einsatz und versuchten, sie mit ihrem gehobenen Latein einem entsprechenden Publikum attraktiv zu machen: „Humanist Lives of Catharine of Siena: Latin Prose Narratives on the Italian Peninsula“ (109–134). Aldus Manutius, Humanist und Drucker, gab im Jahr 1500 die erste Briefsammlung Catharinas heraus und ließ sie mit dem Ausruf beginnen, mit dem sie gewöhnlich ihre Briefe schloss: *Iesu dolce, Iesu Amore*. Wie Leser diese Briefe aufnahmen, wie sie das Profil Catharinas mal mehr als Autorin, mal mehr als Heilige hervorhoben, untersucht Thomas Luongo: „Saintly Authorship in the Italian Renaissance“ (135–167). Dann beschäftigt sich Silvia Nocentini (Florenz) mit „The Earliest Translations of the *Legenda maior*“ (169–183) ins Italienische, vorgenommen vom *scriptorium* des T. Caffarini in Venedig und von der *officina letteraria* in Siena. Die beiden Übersetzungen weichen an unterschiedlichen Stellen von ihrer Vorlage ab. Freskos in Kirchen, Buchmalereien, *The Orchard of Syon*, ein *Lyf of Saint Katherin of Senis* und andere Werke geben Zeugnis von

Catharinas Rezeption auf den Britischen Inseln, wobei sie eher in die Nähe der Kartäuser gerückt denn als apostolisch tätige Frau gesehen wurde, referiert Dirk Schultze (Göttingen): „Translating St. Catherine of Siena in Fifteenth-Century England“ (185–212).

Eine 3. Abteilung sieht Catharina in Worten und Bildern. Im Zentrum stehen die Stigmata, die Catharina in ihrer intensiven Verbundenheit mit Christus empfangen hat, aber unsichtbar blieben. Doch Caffarini beschreibt sie in seinem *Libellus de supplemento* nicht nur lang und breit, sondern zeichnet sie auch. Bilder zeigen Catharina ebenfalls früh mit angedeuteten oder offenkundigen Wundmalen (1380 in San Domenico, Siena). Sie tritt damit in Konkurrenz zu Franz von Assisi. Offenbar tun die Dominikaner alles, um auch eine Stigmatisierte zu haben. Der Schwierigkeit, subjektive Empfindungen nach außen zu vermitteln, bildlich darzustellen und dann die Reaktion der Betrachter zu kontrollieren, stellt sich David Ganz (Zürich): „The Dilemma of a Saint's Portrait: Catherine's Stigmata between invisible Body Trace and visible Pictorial Sign“ (239–262). Mehr als die bisher genannten Autoren beschäftigt sich Catherine M. Mooney (Boston) mit Catharinas eigenen Schriften (Briefe, *Dialog der göttlichen Vorsehung*), einschließlich der Fragen: konnte sie überhaupt schreiben; ab wann? Auf göttliche Einwirkung hin? War sie schreibkundig, verbarg es aber, bis die Not der Kirche (Exil in Avignon) und des Landes (Kriege) sie dazu drängte? Auch die frühen Schriften der Dominikaner Raimund und Caffarini werden befragt mit dem Ergebnis, sie hätten Catharinas literarische Fähigkeit verschwiegen, um sie als gottgewirkte mystische Gabe darstellen zu können: „Catherine's Miraculous Reading and Writing according to the early Sources“ (263–290). Auf dieser Linie liegt auch Jane Tylus (New York): „Writing versus Voice: Caffarini and the Production of a Literate Catherine“ (291–312). Während für Raimund die prophetische Kraft Catharinas in ihrer Rede liegt, liegt sie bei Thomas Caffarini in ihrer Schreibkunst. Er bezeugt, dass die Tertiärin schreiben konnte und er Briefe von ihr besitze. Nach Böhmen führt uns Tamar Herzog (Tel Aviv): „Italian Holy Women against Bohemian Heretics: the ‚Second Catherine‘ in the Kingdom of Bohemia“ (315–338). Der Inquisitor Heinrich Kramer aus dem Elsaß (1430–1505) hörte in Italien bei Dominikanerinnen von der hl. Catharina und lernte Colomba von Rieti und Lucia Brocadelli kennen. In seinen Schriften gegen die Böhmisches Brüder zitiert er sie, hebt ihre eucharistische Frömmigkeit und Stigmata hervor, bleibt aber im Versuch, die

Brüder zur Katholischen Kirche zurückzuführen, erfolglos. Er ist ein Beispiel, wie die von Paul VI. zur Kirchenlehrerin erhobene hl. Catharina auch im Dienst der Orthodoxie stand und ihr Bild entsprechend gestaltet wurde.

Jeder der 14 Beiträge bietet am Ende reichlich internationale Literatur. Das sorgfältig gedruckte und gebundene Buch mit seinen 31 Abbildungen ist eine umfassende Bestandsaufnahme aller Fragen zum Nachleben der großen Frau aus Siena.

Rom *Leonhard Lehmann*

*Daniel Stracke: Monastische Reform und spätmittelalterliche Stadt. Die Bewegung der Franziskaner-Observanten in Nordwestdeutschland, Münster: Aschendorff 2013 (Westfalen in der Vormoderne 14), 309 S., ISBN 978-3-402-15054-2.*

Dieses Buch geht auf eine Dissertation zurück, die 2010 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster angenommen wurde. Es liegt im Schnittpunkt von Landes-, Stadt- und Ordensgeschichte und kann in dieser Mischung Neuigkeit beanspruchen, wiewohl es auch um die Gefahr weiß, keiner dieser Disziplinen gerecht zu werden. Doch sei gleich betont: es ist eine auf vielen ungedruckten wie auch edierten Quellen basierende Geschichte, die einen guten Überblick bietet über die Etablierung einer Ordensreform in dem im Titel genannten Raum. Dessen zum Teil fließende Grenzen werden in der klaren Einleitung (S. 11–34) ebenso abgesteckt wie der Begriff „Bewegung“ gerechtfertigt, auch wenn die Observanten in Nordwestdeutschland nie so stark vertreten waren wie in Italien. Auch die Rede von einer monastischen Reform halte ich für berechtigt, obwohl der Autor die Franziskaner richtig als Brüder und nicht als Mönche bezeichnet. Mit diesen, vor allem mit Benediktinern, standen sie freilich in vielfältiger Beziehung und konnten sich überhaupt nur entfalten und halten dank der Förderung durch Städte, Landesherrn und Bischöfe. Es handelt sich also um eine kulturgeschichtliche Studie mit neuen, vor allem von der Soziologie hergeleiteten Ansätzen.

In der feingliederten Arbeit geht es im I. Kapitel um die Ausbreitung der Observanz (35–72). Diese versuchte zunächst, bestehende Konvente der Minoriten (Konventualen) zu einer strengeren Beobachtung (Observanz) der Regel, vor allem bezüglich der Armut, zurückzuführen. Da dies aber nur in wenigen Fällen gelang (1451 in Koblenz, das zum Ausgangspunkt für Neugründungen im

Norden wurde: Hamm, Düren, Lemgo, Dorsten), suchten die Reformer neue Konvente zu gründen, zumal 1455 Calixtus III. den Observanten verbot, Klöster der Konventualen zu übernehmen. Doch Neugründungen gelangen nicht in Großstädten wie Köln und Aachen, wo die Konventualen fest eingesessen waren und Verbündete in der Stadt hatten, sondern eher in kleineren Städten, wo noch keine Franziskaner waren. Der Ausbreitung der Observanz wirkten auch die Martinianischen Konstitutionen entgegen, durch die sich einige Konventualen-Konvente vor allem in der Saxonia selbst reformierten. Trotzdem war, wie Abb. 2 im Anhang zeigt, kurz nach 1500 der Raum zwischen Teutoburger Wald und Schiefergebirge mit neun Klöstern der Observanten überzogen. Um diese Zeit unterstanden diese Klöster auch nicht mehr dem Provinzialminister der weiträumigen Kölner Provinz mit Sitz in Köln, zu der die Kustodien Köln, Trier, Hesse, Westfalen, Holland, Deventer, Brabant gehörten, sondern sie hatten seit 1447 in Johannes Goes ihren eigenen Provinzvikar. Unter diesem Begriff versuchte man die rechtliche Einheit des Ordens noch insofern zu wahren, als über dem Vikar der Provinzial stand. Doch entwickelten die Observanten immer mehr eine parallele Struktur zur Provinz, versagten dem Provinzial den Gehorsam und schieden als Vikarie aus dem Rechtsverband der Provinz aus. Bekanntlich kam es dann im Reformationsjahr 1517 auch im Franziskanerorden zur offiziellen Spaltung in Observanten (die das Ordenssiegel bekamen) und Konventualen. Zu welchen Problemen dies in der Praxis führte und oft ein Gegeneinander „franziskanischer Brüder“ bewirkte, wird in dieser Feldstudie mehr angedeutet als hämisch ausgebreitet. Jedenfalls lässt sich leicht erahnen, dass die Observanten sich nicht aus eigenen Kräften so schnell ausbreiten konnten, zumal es ihnen an Predigern wie Bernardin von Siena und Johannes Capistran fehlte. Deren großer Name und Heiligspredigung 1450 wurde zwar propagandistisch genutzt, wirkte sich aber im Nordwesten kaum aus. Lokal schlug eher der Übertritt von angesehenen Konventualen zu den Observanten zu Buche, so der 1514 in Brühl verstorbene P. Roland von Köln, der 20 Jahre als Provinzial die Kölner Provinz geleitet hatte und nach dieser langen Zeit als einfacher Bruder in Brühl lebte (vgl. 64). Auch der Eintritt von Weltgeistlichen oder der Übertritt von anderen Orden spricht für den guten Ruf, den sich die strengere Regelobservanz bald erwarb. Doch ausschlaggebend für die Konsolidierung waren andere Maßnahmen, so „Die Einbeziehung franzis-