

JOHANNES MANGEI

Kartäuserorden und Visionsliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*

Prophezeiungen und Visionen sind Teufelswerk, meinte der angesehene Kartäusermönch Heinrich Egger von Kalkar († 1408) und erklärte unmißverständlich, daß er nicht an sie glaube: *credatis ergo illi si vultis, ego nolo credere!*¹ Trotz dieses Verdikts und anderer ähnlich skeptischer Äußerungen² gehören visionäre Werke im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit zu den gerade in Klöstern intensiv gepflegten literarischen Textsorten. Auch aus Heinrich Eggers Orden sind Beispiele visionärer Ereignisse sowie Zeugnisse der theologischen und literarischen Auseinandersetzung mit Visionen bekannt; ihnen gilt das Interesse der vorliegenden Arbeit.

In den letzten Jahren ist die Visionsliteratur zunehmend ins Blickfeld literaturwissenschaftlicher, historischer und theologischer Forschungen gerückt. Ergebnisse dieser Untersuchungen fanden Eingang in zahlreiche Publikationen, von der Quellenkunde über Handbücher und Einzeluntersuchungen bis hin zu neuen Textausgaben, die zumindest einige der visionären Schriften wieder zugänglich machen und erschließen.³ Doch noch immer fehlt es an zuverlässigen Editionen und eingehenden Studien; häufig sind nicht einmal die handschriftlichen Textzeugen ermittelt, geschweige denn ihre Provenienz, Datierung oder Überlieferungszusammenhänge untersucht worden. Sogar die bekannteste Vision des lateinischen Mittelalters, die Jenseitsreise des irischen Ritters Tnugdäl, von der über zweihundert Handschriften erhalten sind,⁴ ist nach wie vor nur in Ausgaben des letzten Jahr-

* Erweiterte Fassung des am 27. Mai 1999 gehaltenen Vortrags. Den Tagungsteilnehmern, namentlich Herrn Prof. Dr. James Hogg (Salzburg), danke ich für wichtige Anregungen und Ergänzungen.

1 Aus einem Brief Heinrichs, zitiert nach Heinrich RÜTHING, *Der Kartäuser Heinrich Egger von Kalkar 1328–1408*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 18 = Studien zur Germania Sacra, Bd. 8, Göttingen 1967, S. 204, Anm. 318.

2 Unter anderem im Prolog der *Visio Thurkilli* ist von solchen Zweifeln die Rede (*sicut fere de omni revelatione a quibusdam dubitatur*); *Visio Thurkilli, relatore ut videtur Radulpho de Coggeshall*, rec. Paul Gerhard SCHMIDT, Leipzig 1978; Die Vision des Bauern Thurkill. *Visio Thurkilli* mit deutscher Übersetzung, hg. von Paul Gerhard SCHMIDT, Acta humaniora, Weinheim 1987, (Zitat S. 18).

3 Von der einführenden Literatur seien erwähnt Ernst BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969; Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 23, Stuttgart 1981; DERS., *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt 1989; DERS., *Revelationes. Typologie des sources du moyen âge occidental*, Bd. 57, Turnhout 1991.

4 DINZELBACHER. *Anthologie* (wie Anm. 3), S. 8 und 16. Eine Liste der bekannten Manuskripte bietet Nigel F. PALMER, *Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and*

hunderts zugänglich;⁵ viele weniger bekannte Texte sind nie gedruckt und in der Forschung deshalb auch kaum berücksichtigt worden. Daher kann der folgende Beitrag nur ein vorläufiger Überblick sein, der auf einen wenig beachteten Aspekt der Schriftkultur bei den Kartäusern aufmerksam machen soll. Darüber hinaus mögen die Ausführungen auch als Plädoyer für die philologische Grundlagenarbeit, für Erschließung, Edition und Untersuchung dieser noch weitgehend unbekannteren Werke verstanden werden.

Die Vorliebe des Zisterzienserordens für Wundergeschichten und Visionsberichte wird häufig und zurecht betont.⁶ Neben anonymen Werken aus dem Umfeld der Zisterzienser gehörten zahlreiche Visionäre und Autoren visionärer Schriften diesem Orden an.⁷ Mirakel- und Visionsberichte einflußreicher Sammlungen (wie etwa der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach oder Konrad von Eberbachs *Exordium magnum Cisterciense*) wirkten als „pro-domo-Visionen“⁸ im eigenen Orden und darüber hinaus.⁹ Im Vergleich mit den Zisterziensern, aber auch gegenüber Benediktinern und Mendikanten, nimmt sich die Zahl der bekannten Visionäre und visionärer Schriften aus dem Kartäuserorden bescheiden aus. Auch an diesem Umstand könnte es liegen, daß das Verhältnis

their Circulation in the Later Middle Ages, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 76, München 1982, S. 5–10.

- 5 Noch immer maßgeblich: Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch, hg. von Albrecht WAGNER, Erlangen 1882 (ND Hildesheim u. a. 1989). Vom Frühdruck einer deutschen Version dieses Stoffes liegt eine neuere Edition vor: Tondolus der Ritter. Die von J. und C. HIST gedruckte Fassung, hg. von Nigel F. PALMER, Kleine Deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, Bd. 13, München 1980.
- 6 „In diesem Orden mehr als in anderen war ein (nicht immer nur homiletisches) Interesse an Wunder- und Visionsberichten lebendig“, DINZELBACHER, Vision (wie Anm. 3), S. 218. Vgl. dazu auch die in Anm. 7 genannte Literatur.
- 7 Vgl. unter anderem Paul Gerhard SCHMIDT, Magnificus Cisterciensium Ordo. Ordenskritik in einer Jenseitsvision, in: Mittellateinisches Jahrbuch 23 (1988), S. 82–90; Patrick Brian MCGUIRE, A lost Clairvaux collection found: The 'Liber visionum et miraculorum' compiled under Prior John of Clairvaux (1179–79), in: Analecta Cisterciensia 39 (1983), S. 26–62; Christopher J. HOLDSWORTH, Eleven visions connected with the Cistercian monastery of Stratford Langthorne, in: Cîteaux 13 (1962), S. 185–204; Giles CONSTABLE, The vision of Gunthelm and other visiones attributed to Peter the Venerable, in: Revue Bénédictine 66 (1956), S. 92–114. Weitere Hinweise auf Visionsliteratur aus dem Umkreis des Zisterzienserordens bei Thomas EHLEN, Vision und Schrift – Interessen, Prozeß und Typik der Verschriftlichung hochmittelalterlicher Jenseitsreisen in lateinischer Sprache am Beispiel der 'Visio Edmundi monachi de Eynsham', in: 'Visio Edmundi monachi de Eynsham'. Interdisziplinäre Studien zur mittelalterlichen Visionsliteratur, hg. von Thomas EHLEN, Johannes MANGEI und Elisabeth STEIN, ScriptOralia, Bd. 105, Tübingen 1998, S. 251–300, hier S. 260 mit Anm. 37.
- 8 Terminologie nach DINZELBACHER, Vision (wie Anm. 3), S. 217f. Weitere Ausführungen zur Terminologie im folgenden.
- 9 Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis dialogus miraculorum, hg. von Joseph STRANGE Köln/Bonn/Brüssel 1851; Exordium magnum cisterciense sive narratio de initio cisterciensis ordinis auctore Conrado, ed. Bruno GRIESSER, Series scriptorum s. ordinis cisterciensis, Bd. 2, Rom 1961.

des Kartäuserordens zur Visionsliteratur in der Forschung bisher weitgehend unberücksichtigt blieb.¹⁰

Daher wird nach der Klärung terminologischer Fragen der Schwerpunkt der vorliegenden Studie auf der Vorstellung einiger ausgewählter Kartäuservisionärinnen und -visionäre sowie ihrer Offenbarungen liegen.¹¹ Anschließend wird die Bedeutung der Kartäuser als Schreiber, Übersetzer, Bearbeiter und Herausgeber von Handschriften und Drucken visionärer Werke erörtert.¹² Zuletzt soll nach dem Kontext von Rezeption und Transmission der Visionsliteratur im Kartäuserorden gefragt und untersucht werden, zu welchen praktischen Zwecken die Kartäuser im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit Visionsliteratur einsetzen.¹³

Zur Terminologie

Unter dem Begriff „Vision“ wird – den verschiedenen Perspektiven der Forschung und den vielfältigen Formen visionärer Erfahrungen entsprechend – eine Fülle höchst unterschiedlicher Phänomene subsumiert. Die Untersuchung dieses breiten Spektrums hat für die literarischen Zeugnisse von Visionen, für die Visionsliteratur, unter anderem in terminologischer Hinsicht zu einer zunehmenden Differenzierung geführt. Grundsätzlich wird zwischen dem für die vorliegende Arbeit relevanten Phänomen der Vision aus dem Bereich der christlichen Religion einerseits und der hier nicht weiter verfolgten Halluzination aus medizinisch-pathologischer Sicht andererseits unterschieden.¹⁴ Im Hinblick auf die auslösenden Faktoren werden visionäre Erlebnisse infolge von Krankheit, Askese, Einsamkeit und Drogen voneinander abgegrenzt.¹⁵ Doch vermag eine absolute Typologie von Visionen schon aufgrund der unterschiedlichen fachbezogenen Fragestellungen¹⁶ dem Gegenstand nicht gerecht zu werden.

Im folgenden wird von einem weitgefaßten Visionsbegriff ausgegangen: Als Visionen sollen Erlebnisse verstanden werden, bei denen ein Mensch aus seiner Umwelt durch das Einwirken einer übermenschlichen Instanz in einen anderen Raum versetzt wird oder Wahrnehmungen von anderen Räumen erhält und sonst Verborgenes erkennt.¹⁷ Dabei sind sowohl die sogenannten Jenseitsreisen des Mit-

10 Auch die Untersuchung der vielfältigen Beziehungen, die andere mittelalterliche Orden zu dieser Textsorte pflegten, muß als Desiderat angesehen werden.

11 S.u. S. 292–306.

12 S.u. S. 307–312.

13 S.u. S. 312ff.

14 BENZ, *Vision* (wie Anm. 3), S. 85ff.

15 BENZ, *Vision* (wie Anm. 3), S. 17–81.

16 So werden visionäre Erlebnisse und ihre Darstellung in der Literatur unter anderem nach philologischen, theologischen, historischen, psychologischen oder übergeordnet wahrnehmungsbezogenen Schemata auf sehr verschiedene Weise eingeteilt und untersucht, vgl. BENZ, *Vision* (wie Anm. 3), S. 89ff. und DINZELBACHER, *Vision* (wie Anm. 3), S. 29–56.

17 Unter Berücksichtigung der Kriterien von DINZELBACHER, *Vision* (wie Anm. 3), S. 29. Entgegen der dort geübten Praxis sind meines Erachtens auch Phänomene als Visionen anzusehen, bei denen nicht notwendigerweise „alle genannten Definitionspunkte nachweisbar sind“ (ebd.).

telalters¹⁸ als auch Erscheinungen, als auch zahlreiche mystische Offenbarungen des Hoch- und Spätmittelalters eingeschlossen, um nur drei grundverschiedene Formen visionärer Erfahrungen und visionären Schrifttums zu nennen. Die Phänomene „Traum“ bzw. „Traumvision“ (*somnium*) und „Weissagung“ (*prophetia*) sowie verschiedene Formen mystischen Erlebens, die eine Überwindung der Trennung zwischen Gott und der menschlichen Seele anstreben (*unio mystica*), sind voneinander und von den genannten Visionsformen häufig nur schwer zu trennen;¹⁹ sie sollen im Rahmen dieser Studie nur am Rande berücksichtigt werden.

Wie bei den visionären Erlebnissen selbst ist auch bei ihren literarischen Manifestationen eine differenzierte Betrachtung Voraussetzung für die angemessene Würdigung der jeweiligen Werke. Daher sind die spezifischen Eigenheiten der jeweiligen Textsorten – von der unselbständigen Erwähnung innerhalb einer Heiligenvita oder im Rahmen eines chronikalischen Berichtes bis hin zur literarisch anspruchsvoll gestalteten, selbständigen Jenseitsreise – ebenso wie die verschiedenen visionären Erscheinungsformen zu beachten. Die Bezeichnung „Visionsliteratur“ wird demnach ergänzend zu den spezifischen Bezeichnungen im folgenden ausschließlich als übergreifender Sammelbegriff für die verschiedenen literarischen Formen visionären Schrifttums verwendet.

Visionärinnen und Visionäre des Kartäuserordens

Daß die vorliegende Studie keinen auf Vollständigkeit zielenden Katalog von Kartäuservisionen zu bieten vermag, ergibt sich aus dem eingangs skizzierten Forschungsstand. Mit Hugo von Avalon (Bischof von Lincoln, † 1200), Béatrix d'Ornacieu († ca. 1309), Marguerite d'Oingt († 1310), Petrus Faverius († 1319), Jean Birelle († 1360), Adolf von Essen († 1439), Dominikus von Preußen († 1460), Juan Fort († 1464), Dionysius von Rijkel († 1471), John Norton († 1522), Richard Methley († 1527/28), Petrus Blomevenna († 1536) und Anne Griffon († 1641) seien jedoch einige Angehörige des Kartäuserordens genannt,²⁰ die mit visionären

18 Peter DINZELBACHER, *Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen*, in: *Epische Stoffe des Mittelalters*, hg. von Volker MERTENS und Ulrich MÜLLER, Kröners Taschenausgabe, Bd. 483, Stuttgart 1984, S. 61–80.

19 Vgl. etwa die Einschränkungen bei DINZELBACHER, *Vision* (wie Anm. 3), S. 33 mit Anm. 71. Eine scharfe Trennung besonders zwischen der *unio mystica* einerseits sowie Visionen, Erscheinungen und Träumen (Traumvisionen) andererseits vollzieht dagegen der eingangs angesprochene Heinrich Egger von Kalkar, da letztere im Gegensatz zur dauernden Vereinigung mit Gott nur befristet seien, vgl. RÜTHING, *Heinrich Egger* (wie Anm. 1), S. 190.

20 Viele Hinweise auf die genannten Kartäuser verdanke ich Herrn Prof. Dr. James Hogg. Für weitere Angaben zu Hugo von Avalon vgl. Artikel „Hugh of Avalon (or Lincoln)“, in: *The Concise Dictionary of National Biography. From earliest times to 1985* (im folgenden CDNB), Bd. 2: G–M, Oxford/New York 1992, S. 1512 und „H[ugo] hl., OCart, Bf. v. Lincoln“, in: *Lexikon des Mittelalters (LexMA)*, Bd. 5: Hiera-Mittel bis Lukanien, München/Zürich 1991, Sp. 167 sowie die in Anm. 22 und 23 gemachten Angaben; zu Béatrix d'Ornacieu im Art. „Marguerite d'Oingt“, in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire (DS)*, Bd. 10, fondé par Marcel VILLER u. a., Paris 1980, Sp. 341ff. sowie die in den Anm. 24–26 genannte Literatur; zu Marguerite de Oingt Art. „Marguerite de Oingt“, in: *DS* 10, 1980, Sp. 340ff. sowie die in Anm. 25 und 90 genannte Literatur;

Ereignissen in Verbindung gebracht werden. Andere Visionäre, wie der hier²¹ vorgestellte Vikar Thomas aus der Kartause Roermond, sind weitgehend unbekannt und begegnen erst im Zuge einer Sichtung und Erschließung der handschriftlichen Überlieferung.

Dem im Jahr 1220 kanonisierten Bischof Hugo werden durch seinen Kaplan und Biographen Adam von Eynsham († ca. 1233) und spätere Quellen Erscheinungen seines verstorbenen Lehrers Basilius und eines Engelschores sowie eine prophetische Traumvision zugeschrieben.²² Hugo soll außerdem die Verschriftlichung einer Vision des Benediktinernovizen Edmund von Eynsham durch seinen Kaplan Adam angeregt und gefördert haben.²³ Die Visionen und Erscheinungen sind im Kontext der *Vita* auch Belege für die Heiligkeit Hugos, deren Darstellung zu den Hauptanliegen des Werkes zu zählen ist. Die späteren Berichte greifen die Begnadung Hugos als Argumente ihrer teilweise dezidiert panegyrischen Ordensgeschichtsschreibung auf. – Béatrix d'Ornacieux aus der Kartause Parmenie (Diözese Grenoble) wurde vor allem in ihrem Orden als Heilige verehrt. Der niederländische Ordenschronist Petrus Dorlandus († 1507), der ihr ein eigenes Kapitel seines Werkes widmete (*De S. Virgine Beatrix, Lib. V, Cap. IV*), erwähnte ge-

zu Petrus Faverius die in Anm. 28 gemachten Angaben; zu Jean Birelle Art. „Birel (Jean)“, in: Dictionnaire de Biographie Française, sous la direction de M. PREVOST et Roman D'AMAT, Bd. 6, Paris 1954, Sp. 515 sowie die in den Anm. 29–32 genannte Literatur; zu Adolf von Essen Art. „Adolphe d'Essen“, in: DS 1, 1937, 209f. und „Adolf von Essen“ in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, begr. von Wolfgang STAMMLER, fortgeführt von Karl LANGOSCH, hg. von Kurt RUH u. a., zweite völlig neu bearb. Aufl. (VL), Bd. 1, Berlin/New York 1978, Sp. 66ff. sowie die in Anm. 33 genannte Literatur; zu Dominikus von Preußen Art. „Dominikus von Preußen“ in: VL 2, 1980, Sp. 190ff. und „Dominique de Prusse“, in: DS 3, 1957, Sp. 1539ff. sowie die in den Anm. 34–36 genannte Literatur; zu Juan Fort Art. „Fort (Jean)“, in: DS 5, 1964, Sp. 721f.; zu Dionysius von Rijkel Art. „Denys le Chartreux“, in: DS 3, 1957, Sp. 430ff. und „Dionysius der Kartäuser“, in: VL 2, 1980, Sp. 166–178 sowie die in Anm. 65 und 85 genannte Literatur; zu John Norton Art. „Norton (Jean)“, in: DS 11, 1982, Sp. 446ff. und „Norton, John“, in: CDNB 3, 1992, S. 2204 sowie die in Anm. 39 genannte Literatur; zu Richard Methley Art. „Methley (Richard)“, in: DS 10, 1980, Sp. 1100ff. sowie die in Anm. 40 bzw. 41 genannte Literatur; zu Petrus Blomevenna Art. „Blomeveen, Peter“, in: Neue Deutsche Biographie, hg. von der Hist. Komm. bei der Bayer. Akad. der Wiss., Bd. 2: Bahaim–Bürkel, Berlin 1955, S. 315f. sowie die in Anm. 45 genannte Literatur; zu Anne Griffon Art. „Griffon (Anne)“, in: DS 6, 1967, Sp. 1039f.

21 S.u. S. 300ff.

22 Magna Vita Sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln, ed. by Decima L. DOUIE and David Hugh FARMER, 2 Bde., Oxford² 1985, hier Bd. 1, S. 51: *uelud in excessu positus uidit ... sanctum quondam priorem Cartusie Basilium*. Bd. 2, S. 213: *uidit in sompnis ... fratrem Morinum ... infirmantem*. Damit soll Hugo den gleichzeitig eingetretenen Tod des Morinus im zwanzig Meilen entfernten Stow 'gesehen' haben. Die Basilius-Erscheinung erwähnt auch Petrus DORLANDUS, *Chronicon Cartusiense cum notis Theodori Petraei*, Colonia Agrippina 1608 (ND Farnborough 1968), S. 205 und Benedetto TROMBY, *Storia critico-cronologica diplomatica del Patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano ...*, 10 Bde., Neapel 1773–1779 (ND Salzburg 1982), hier Bd. 4, S. 186.

23 Magna Vita Hugonis (wie Anm. 22), Bd. 2, S. 85ff. Dazu Kerstin LOSERT, Adam von Eynsham – Erstredaktor der 'Visio Edmundi monachi de Eynsham', in: *Visio Edmundi* (wie Anm. 7), S. 3–30, besonders S. 13ff. und Johannes MANGEL, Die Bedeutung der Kartäuser für die Überlieferung der 'Visio Edmundi monachi de Eynsham', in: *Visio Edmundi* (wie Anm. 7), S. 135–161, hier S. 145ff.

heime Offenbarungen, die Béatrix demütig verschwiegen habe: *Habuit praeterea plurium secretorum sibi revelata mysteria: quae quia humilis erat ac submissi admodum animi, nunquam voluit promulgare.*²⁴ Die volkssprachliche Lebensbeschreibung (*Li via seiti Biatrrix virgina de Ornaciu*) der Béatrix, die ihre Ordensschwester Marguerite d'Oingt verfaßte,²⁵ berichtet von ihren mystisch-sinnlichen Visionen, geprägt von intensiver Christusminne²⁶ (auf Marguerites eigene Visionen wird unten ausführlicher einzugehen sein).²⁷ – Petrus Faverius, der das Priorenamt in der 1280 gegründeten Kartause Sainte-Croix-en-Jarez innehatte und 1319 zum Generalprokurator des Ordens am päpstlichen Hof in Avignon ernannt wurde, gehört dagegen zu den zahlreichen Kartäusern, denen Marienerscheinungen zuteil geworden sein sollen. Auf dem Sterbelager sei die Gottesmutter dem hoffnungslos Verzweifelten und Verängstigten erschienen und habe ihn getröstet, so daß er tags darauf in großer Heilsgewißheit sterben konnte.²⁸ – Der in der Umgebung von Limoges geborene Jean Birelle (Johannes Birellius) war Prior der Kartausen bei Glandier und Bonnefoy, im Jahr 1346 bekleidete er das Priorenamt der Grande Chartreuse und war Generalprior des Ordens. Er wurde für die Kardinalswürde und sogar für die Nachfolge des 1352 verstorbenen Papstes Clemens VI. vorgeschlagen,²⁹ zog es jedoch vor, die höchsten Kirchenämter abzulehnen und Kartäusermönch zu bleiben.³⁰ Jean Birelle soll durch intensive Meditationsübungen in ekstatische Zustände entrückt worden sein und Auditionen (*vox ad illum de caelo*)³¹ gehabt haben; eine solche Eingebung habe ihn rechtzeitig auf einen wankelmütigen Novizen hingewiesen, dessen Abkehr vom Ordensleben durch das Eingreifen des heiligmäßigen Priors gerade noch verhindert werden konnte.³² – Der Prior der Trierer Kartause, Adolf von Essen, wurde nach eigenhändigen Aufzeichnungen, die sein Ordensbruder Dominikus von Preußen nach Adolfs Tod auffand und im Orden verbreitete (allerdings nicht ohne zuvor alle eindeutigen biographischen Hinweise auf Adolf zu tilgen), *off eyne zijt entzucket in den hiemel und sag dor, wie die hiemel konigyn kam mit iren jungfrauen und allem hiemlischen here vor den throne des almechtigen godis und sun-*

24 DORLANDUS, Chronicon (wie Anm. 22), S. 271.

25 *Li via seiti Biatrrix virgina de Ornaciu*, in: Les Œuvres de Marguerite de Oingt, publié par Antonin DURAFFOUR u.a., Publication de l'Institut de Linguistique Romane de Lyon, Bd. 21, Paris 1965, S. 104ff.

26 Vgl. Peter DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn u.a. 1994, S. 262.

27 S.u. S. 305f.

28 TROMBY, Storia (wie Anm. 22), Bd. 6, S. 129f.

29 Vgl. Theodorus PETREIUS, Bibliotheca Cartusiana sive illustrium sacri Cartusienis ordinis scriptorum Catalogus, Köln 1609 (ND Farnborough 1968), S. 158f. Dazu auch DORLANDUS, Chronicon (wie Anm. 22), S. 231.

30 Neben dieser durch die Ordensgeschichtsschreibung propagierten Erklärung könnte auch die Furcht vor möglichen einschneidenden Reformen des als streng aketisch bekannten Kartäusers den Ausschlag für die Wahl des Kardinals Etienne Aubert (Innocenz VI., 1352–1362) zum Papst gegeben haben.

31 DORLANDUS, Chronicon (wie Anm. 22), S. 234.

32 DORLANDUS, Chronicon (wie Anm. 22).

gen den rosenkrantze ...³³ – Auch von Dominikus selbst sind Erscheinungen (Marienerscheinungen, Erscheinungen des verstorbenen Trierer Erzbischofs Otto von Ziegenhain und des verstorbenen Priors Adolf)³⁴ und weitere Gesichte (vor allem Jenseitsvisionen) überliefert; er erwähnt sie in seinem teilweise autobiographischen Werk *Liber Experientiae*,³⁵ das außerdem Kriterien für die Unterscheidung wahrer und falscher Visionen enthält.³⁶ – Eine Sammlung von Visionen (*Liber Revelationum*) legte der spanische Kartäuser Juan Fort an.³⁷ Ihm werden darüber hinaus Ekstasen, Erscheinungen, Offenbarungen und Prophezeiungen zugeschrieben.³⁸ Größte Bekanntheit erlangte ein Wunder, das gelegentlich auch als Vision bezeichnet wird, bei dem sich der Gekreuzigte samt des eisernen Wegkreuzes dem davor meditierenden Juan Fort zuneigte. – John Norton, Prior der englischen Kartause Mountgrace, wurde zu einer seiner Schriften, der *Devota Lamentatio*, durch eine Vision angeregt³⁹: Die Jungfrau Maria erschien ihm im Ordenskleid der Kartäusernonnen, umgeben von weiteren Jungfrauen im selben Habit, und ließ ihn himmlische Wohnstätten schauen.⁴⁰ – Ebenfalls in der Kartause Mountgrace entstanden Richard Methleys Schriften *Experimentum Veritatis*, *Scola Amoris Languidi* und *Refectorium Salutis*, die zahlreiche der ihm offenbarten Visionen schildern⁴¹: Die teilweise autobiographischen Texte erwähnen Englerscheinungen, Ekstasen, ergreifende Visionen des Gekreuzigten und Erfahrungen, die James Hogg einmal sehr treffend als „semi-mystical experiences“ bezeichnet hat.⁴² Bezeichnend für das Unverständnis, mit dem man später dem Kar-

- 33 Karl Joseph KLINKHAMMER, Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung, Frankfurter Theologische Studien, Bd. 13, Frankfurt/M. 1972, hier S. 36 (Anonymisierung), S. 60 und 324f. (Auffindung der Visionsberichte nach Adolfs Tod), S. 184f. (Wortlaut der sogenannten Rosenkranzvision in den Formulierungen des Dominikus nach Adolfs eigenen Aufzeichnungen), ebd., Zitat S. 184.
- 34 KLINKHAMMER, Adolf von Essen (wie Anm. 33), S. 40 (Marienerscheinung), S. 62 (Erscheinung des verstorbenen Erzbischofs), S. 75 (Erscheinung Adolfs).
- 35 Dominikus wird im Kartäuser-Schriftstellerkatalog des Theodorus Petreius aufgeführt, vgl. PETREIUS, Bibliotheca (wie Anm. 29), S. 85ff. (dort auch bereits der Hinweis auf *varias ...sibi factas revelationes*, ebd., S. 86).
- 36 KLINKHAMMER, Adolf von Essen (wie Anm. 33), S. 324, Anm. 66. Mit dieser Frage befassen sich zahlreiche Traktate (selbstverständlich auch von Autoren außerhalb des Kartäuserordens); man denke nur an Johannes Gersons *De Distinctione Revelationum* (Oeuvres complètes, ed. par Palémon GLORIEUX, Bd. 3, Paris 1962, S. 36–56).
- 37 DS 5, 1964 (wie Anm. 20), Sp. 722.
- 38 DS 5, 1964 (wie Anm. 20), Sp. 721.
- 39 DS 11, 1982 (wie Anm. 20), Sp. 446 und James HOGG, Spiritual Writers of Mount Grace Charterhouse, in: DERS., Mount Grace Charterhouse and Late Medieval English Spirituality, Analecta Cartusiana, Bd. 82,3, Salzburg 1980, S. 18–43, zu Norton S. 40ff.
- 40 HOGG, Spiritual Writers (wie Anm. 39), S. 42f. In einer Einführung zu der Schrift wird der Zusammenhang zwischen der Vision und dem Werk wie folgt charakterisiert: *In devotissima quidem Lamentacione, que oriebatur ex illa sancta et mirabili revelacione de anima fideli clarificata benedictione genetricis Dei Marie possunt inveniri ...* (ebd., S. 42).
- 41 HOGG, Spiritual Writers (wie Anm. 39), S. 25–39, besonders S. 31ff. Außerdem Michael G. SARGENT, The self-verification of visionary phenomena. Richard Methly's *Experimentum Veritatis*, in: Kartäusermystik und -mystiker, Bd. 2, Analecta Cartusiana, Bd. 2, Salzburg 1981, S. 121–137.
- 42 HOGG, Spiritual Writers (wie Anm. 39), S. 36.

täuser begegnete, der auch Margarete Poretas *Mirouer des Simples Ames* ins Lateinische übersetzte,⁴³ sind Stimmen, die ihn als „a psychiatrist's case“ abstempeln.⁴⁴ – Über den Prior der Kölner Kartause Petrus Blomevenna (nach seiner Herkunft auch Petrus Leidensis genannt) sagt Theodorus Petreius, daß er *non raro extra sese raperetur* und *saepe in extasin fuit raptus*.⁴⁵ – Von den Visionen der Kartäusernonne Anne Griffon aus der Kartause Gosnay (bei Béthune) berichtet ein Werk mit dem Titel *Historia vitae, virtutum atque revelationum ... Annae Griffoniae*.⁴⁶

Eine wahre Fundgrube bei der Suche nach Visionärinnen und Visionären des Kartäuserordens stellt die Chronik des Petrus Dorlandus dar, die oben bereits für Aussagen über Hugo von Avalon, Béatrix d'Ornacieux, Marguerite d'Oingt und Jean Birelle herangezogen wurde. Außer den Einträgen zu den Genannten findet man dort Hinweise auf einen jugendlichen Visionär, der das Paradies und darin viele Kartäuser gesehen haben soll,⁴⁷ man erfährt von mehreren Apostaten,⁴⁸ die durch Auditionen von ihrer Rückkehr in die Welt abgehalten wurden, und von solchen, denen der Zeitpunkt ihres Todes enthüllt wurde.⁴⁹ Durch die Erwähnung von Erscheinungen des Gekreuzigten,⁵⁰ Ordenseintritte nach Auditionen, wie im Fall eines Priesters mit Namen Ludwig,⁵¹ durch die ausführliche Berücksichtigung der Visionen des Dionysius Cartusienensis und anderer Offenbarungen mehr stellt Dorlandus den Kartäuserorden als besonders begnadete Gemeinschaft dar – eine der Intentionen des chronikalischen Sammelwerkes und seiner späten Publikation durch Theodorus Petreius. Auch die *Bibliotheca Cartusiana* des Petreius selbst enthält wie gesehen eine Fülle vergleichbarer Hinweise.⁵² Ähnliches gilt für die Chroniken des Clemens Bohicius und Charles Le Couteulx, ebenfalls aus dem 17. Jahrhundert.⁵³ Dem breiten Raum, den Visionen von Kartäusern in der neuzeitlichen Ordenshistoriographie einnehmen, entspricht ihre ausgiebige Berücksichtigung in der Ikonographie der Kartausen dieser Zeit: Allein der berühmte Zyklus Vicente Carduchos (ca. 1576–1638) für die spanische Kartause El Paular stellt mit der Darstellung der Engelsvision und der Erscheinung des verstorbenen Paters Basilius vor Hugo von Avalon, der Marienerscheinungen von Petrus Faverius, Juan Fort, Dionysius Cartusienensis und anderer Kartäuser, einer Ekstase des Jean Birelle und weiterer visionärer Begebenheiten eine Vielzahl solcher Phänomene

43 HOGG, *Spiritual Writers* (wie Anm. 39), S. 30.

44 HOGG, *Spiritual Writers* (wie Anm. 39), S. 25.

45 PETREIUS, *Bibliotheca* (wie Anm. 29), S. 257.

46 DS 6, 1967 (wie Anm. 20), Sp. 1039f.

47 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 302ff.

48 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 329ff. (zwei Beispiele).

49 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 288.

50 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 298.

51 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 292f.

52 PETREIUS, *Bibliotheca* (wie Anm. 29), u.a. S. 86, 166, 257.

53 Clemens BOHICIUS, *Chronicon ordinis Cartusienensis ab anno 1084 usque ad annum 1510*, 4 Bde., Tournai 1911–54 und Charles LE COUTEULX, *Annales ordinis Cartusienensis ab anno 1084 ad annum 1429*, 8 Bde., Montreuil 1887–91.

im Kontext der Verherrlichung des Ordens dar.⁵⁴ Auch der Gemäldezyklus der Kartause Ittingen aus dem 17. Jahrhundert zeigt mit Béatrix d'Ornacieux, Marguerite d'Oingt, Dionysius Cartusienensis und der Vision des hl. Hugo de Grenoble wichtige Visionen und Visionäre des Kartäuserordens;⁵⁵ dieser Aspekt der Ikonographie im Umfeld der Kartäuser, der hier nicht weiter ausgeführt werden kann, verdiente eine eingehende Untersuchung. Im Gegensatz zur Würdigung visionärer Phänomene durch die Kartäuser in der Neuzeit und ihrer bedeutenden Rolle als Gegenstand der Bildenden Kunst dieser Zeit ist im 13. und 14. Jahrhundert vielfach ein zurückhaltender Umgang mit Visionen im Kartäuserorden zu beobachten.

*Verborgene Offenbarungen:
Revelata mysteria nunquam promulgare*

Über Béatrix d'Ornacieux war geäußert worden, daß sie die ihr offenbarten Visionen nicht verbreitet habe,⁵⁶ Aufzeichnungen über die Gesichte Adolfs von Essen fanden seine Brüder erst nach seinem Tod auf,⁵⁷ auch er hatte sie zu seinen Lebzeiten offenbar verborgen. Entgegen anderen Visionären, denen durch ihre Seelengeleiter im Jenseits ausdrücklich aufgetragen wurde, das Geschaute zu verkünden, um möglichst viele Mitmenschen zu einem gottgefälligen Leben zu bewegen,⁵⁸ fühlten sich viele Ekstatiker aus dem Kartäuserorden zu einem diskreten Verschweigen ihrer Begnadungen verpflichtet. Wo Visionen eines Kartäusers

54 Dazu die reich illustrierte Arbeit von Werner BEUTLER, Vicente Carducho. Der Große Kartäuserzyklus in El Pualar, Analecta Cartusiana, Bd. 130/12, Salzburg 1997, u.a. S. 156, 170, 178, 192, 198, 206, 208, 218, 220, 230 (mit Vorstudie S. 232), 244.

55 Dazu die instruktive Studie von Margrit FRÜH, Zur Ikonographie des Ittinger Refektoriums, in: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 43 (1986), S. 284–302.

56 S.o. S. 294: *revelata mysteria ... nunquam voluit promulgare*; DORLANDUS, Chronicon (wie Anm. 22), S. 271.

57 S.o. S. 295.

58 Als Beispiele wären etwa die Visio Thurkilli oder die Visio Tnugdali anzuführen; so heißt es über Thurkills Auftrag, von seiner Vision zu berichten: *ecce iterum sanctus Iulianus adest precipiens ei sub terrifica comminatione, ut seriatim et palam cunctis in ecclesia die proxima sollempni publicet visionem...*, *quia ad hoc eductus est, ut visa publicaret*, Visio Thurkilli, hg. SCHMIDT (wie Anm. 2), S. 26. Einen ähnlichen Auftrag findet man in verschiedenen Fassungen der Visio Tnugdali, z. B. in der lateinischen Prosafassung: *Et angelus: Debes, inquit, ad corpus tuum redire et omnia que vidisti, ad utilitatem proximorum memoriter retinere*, Visio Tnugdali, hg. WAGNER (wie Anm. 5), S. 55, Z. 2f. Daß mit *memoriter retinere* hier nicht gemeint ist, daß er das Geschaute für sich behalten, sondern daß er es sich merken solle, um es anderen mitzuteilen, geht aus dem Zweck *ad utilitatem proximorum* ebenso hervor, wie aus Tnugdals späterem Handeln: *Cuncta vero, que viderat, nobis postmodum recitavit* (ebd., Z. 26). In Albers mittelhochdeutscher Fassung lautet der Auftrag: *du hâst hie ersehen wol / daz vone dir noch sol / werden gekündet wîten. / wider ze dem lîbe dû var. / mit vlîze dû daz be-war / (...)/ daz dir got erzeiget hât*, (ebd., S. 182f., V. 2076ff.). Ähnliche Aufforderungen, die Gott selbst an die Visionärinnen richtete, behandelt Susanne BÜRKLE, Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Bibliotheca Germanica, Bd. 38, Tübingen/Basel 1999, S. 294ff., besonders S. 297. Auch hier wird mit der Niederschrift der Offenbarung „ihre Bekanntmachung, die ‘Veröffentlichung’ der *schrift*“ intendiert, Bürkle spricht zurecht geradezu von einem „göttlichen Schreibbefehl“ (ebd.).

bekannt werden, gilt es als Zeichen seiner Bescheidenheit, zumindest seinen Namen zu verschweigen.⁵⁹ Daß Visionen aus dem „Orden der schweigenden Mönche“ weniger bekannt sind als solche aus dem Umkreis der Zisterzienser, Benediktiner und Mendikanten ist also nicht allein mit fehlenden modernen Editionen zu erklären. Vielmehr scheinen dafür auch Elemente der Spiritualität bzw. des nach den *Consuetudines* ausgerichteten Klosterlebens der Kartäuser selbst von Bedeutung zu sein: Es liegt dabei nahe, an die Grundsätze des Schweigens (*silentium*) und der Zurückgezogenheit bzw. der Einsamkeit (*solitudo*) zu denken. Während nämlich etwa die Dominikaner, wie Klaus Schreiner gezeigt hat, bereits im 13. Jahrhundert per Generalkapitelsbeschluß verpflichtet wurden, jedes Wunder, jede Vision und jede erbauliche Geschichte (*factum edificatorium*), die sich im Orden oder wegen des Ordens ereignete, dem Ordensmagister mitzuteilen, damit sie in schriftlicher Form *ad utilitatem futurorum* festgehalten und überliefert werden,⁶⁰ fällt auf, daß Kartäuserinnen und Kartäuser im Mittelalter ihre Offenbarungen nicht im selben Maße wie andere Orden öffentlich bekannt gemacht haben. So sah sich der angesehene Kartäuser Dionysius von Rijkel nach einer angeblich ihm zuteil gewordenen Vision⁶¹ Zweifeln und Kritik seiner Brüder ausgesetzt, weil sie ihm nicht *in secreto*, sondern vor vielen Zeugen *in propatulo* offenbart wurde.⁶² Petrus Dorlandus berichtet von solchen Kommentaren, die an der Öffentlichkeit der Enthüllung Anstoß nehmen, *quod revelationes sibi factas non absconderit, quodque eas non seorsum clam, sed palam sub aspectum multorum acceperit*. Ein *Sentimentum cuiusdam Cartusiensis* über dieselbe Vision stellt heraus, daß die Offenbarung *nec in nocte, neque in sompnis, nec in angulo, nec in secreto facta est, sed in clara die, mane submissa conventuali presente toto conventu*.⁶³ Diese Reaktionen scheinen von den kartäusischen Idealen der Zurückge-

- 59 So erklärt z. B. Dietrich Loher die Zuweisung eines anonym überlieferten Gesichts an Dionysius von Rijkel, dazu ausführlicher unten, S. 300ff. Allerdings ist diese Form der Diskretion keine ausschließlich auf den Kartäuserorden beschränkte Tugend, so heißt es etwa im Visionsbericht eines englischen Benediktiners *neminem designari ex nomine consilium fuit*, was hier auch auf die im Jenseits erkannten Personen ausgedehnt wird, um sie und ihre Angehörigen zu schützen: *Non solum autem, sed importunitatem omnium excludimus, qui curiositatis instinctu inextricabilem nobis gignerent molestiam, dum de suis singuli nos caris consultiari confluerent, si a nobis hos visos agnouissent* (Vision of the Monk of Eynsham, in: Eynsham Cartulary, ed. by Edward SALTER, 2 Bde., Oxford Historical Society, Bd. 51, Oxford 1907–8, hier Bd. 2, S. 322).
- 60 Klaus SCHREINER, Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen, hg. von Hagen KELLER, Klaus GRUBMÜLLER und Nikolaus STAUBACH, Münstersche Mittelalterschriften, Bd. 65, München 1992, S. 37–75, hier S. 68. So berichtet etwa der Generalmagister des Dominikanerordens Humbert von Romanis (1254–1263) von einem entsprechenden offiziellen Ordensauftrag: „Man habe auf dem Generalkapitel von 1256 in Paris alle Ordensbrüder beauftragt, das, was ihnen *digna memoria* ... erscheine, dem Generalmagister anzuzeigen“, BÜRKLE, Literatur (wie Anm. 58), hier S. 164.
- 61 Zur Identifizierung des Visionärs im folgenden. Eine kritische Neuedition des Visionsberichtes wird derzeit vom Verfasser vorbereitet.
- 62 DORLANDUS, Chronicon (wie Anm. 22), S. 412. Dort auch das folgende Zitat.
- 63 *Sentimentum cuiusdam Cartusiensis*, überliefert in den Handschriften Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Hs. 366 Helmst., Mainz, Stadtbibliothek, Hs. I 175 und Neustift/Novacella, Stiftsbibliothek, Ms. 754. Eine kritische Edition wird derzeit von Matthias Fischer

zogenheit und des Schweigens beeinflußt zu sein; ausdrücklich stützt sich die Argumentation bei Dorlandus jedoch auf das Alte Testament, wo es bei Tobias heißt: „Es ist gut, das Geheimnis des Königs zu wahren“, und wo vom Erstummen Ezechiels berichtet wird, der Herr offenbare sich dem von der Gemeinschaft abgesonderten Propheten, dem die Zunge am Gaumen kleben soll, damit er nicht mehr zum Volk hinausgehen und es nicht mehr ermahnen könne.⁶⁴ Dionysius selbst unterscheidet zwischen Visionen, die „der Seele, die sie empfängt, zum Trost und zur Ermuthigung dienen und darum besser geheim zu halten seien“ einerseits und solchen, „die das öffentliche Wohl oder den Nutzen des Nächsten bezwecken; ... es hieße also die Absichten Gottes vereiteln, wollte man derartige Visionen nicht zur Kenntnis der betreffenden Personen bringen.“⁶⁵

Unter den mehr als 140 theologischen Schriften des Dionysius Cartusiensis, angesichts derer Theodorus Petreius voll Stolz auf seinen Ordensbruder feststellte, *librorum multitudine longe superaverit Divum Aurelium Augustinum*,⁶⁶ finden sich verschiedene Traktate über das Jenseits und das Jüngste Gericht, für die Dionysius Visionsberichte ausgewertet und exzerpiert hat. Dazu gehören die *Visio Tnugdali*, das *Purgatorium Patricii*, die *Revelationes Sancte Birgitte* sowie die *Visio Edmundi monachi de Eynsham*.⁶⁷ Doch berichtet er nicht nur von Offenbarungen, die anderen enthüllt wurden; auch ihm selbst wurden Visionen zuteil. Diese sind zum Teil in seinen Briefen mitgeteilt,⁶⁸ zum Teil nur in handschriftlicher Überlieferung, zum Teil in neuzeitlichen Werken der Ordenshistoriographie tradiert: etwa in der von Dietrich Loher von Stratum (1500–1554) verfaßten *Vita des Dionysius* oder in der Chronik des Petrus Dorlandus, der in einem eigenen Kapitel erklärt, warum Dionysius zu dem schmeichelhaften Titel *Doctor ecstasticus* gekommen sei, nämlich weil er so häufig entrückt worden sei, *frequenter in ecstasin mentis rapitur*.⁶⁹ Auf eine der Visionen, die der Begnadung des *Doctor ecstasticus* zugeschrieben wird, soll im folgenden kurz eingegangen werden.

(Freiburg) vorbereitet. Hinweise dazu bei Kent EMERY JR., *Dionysii Cartusiensis Opera Selecta. Prolegomena Bibliotheca Manuscripta, I A: Studia Bibliographica, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Bd. 121,1, Turnhout 1991, S. 189. Zitiert nach der o.g. Handschrift aus Neustift, fol. 13v.

64 Tb. 12,7; Ez. 3,22–26.

65 Nach D. A. MOUGEL, *Dionysius der Karthäuser 1402–1471. Sein Leben, sein Wirken, eine Neuauflage seiner Werke*, Mühlheim/Ruhr 1898, S. 20.

66 PETREIUS, *Bibliotheca* (wie Anm. 29), S. 50.

67 Dionysius CARTUSIENSIS, *De Particulari Iudicio in Obitu Singulorum Dialogus*, in: *Doctoris ecstastici Dionysii Cartusiani Opera Omnia*, Bd. 41, Tournai 1912, S. 423–488; DERS., *De Quatuor Hominis Novissimis*, in: *Opera Omnia* Bd. 41, S. 491–594, (diese Ausgabe im folgenden DCOO). Über Dionysius' Verhältnis zur Visionsliteratur MANGEL, *Bedeutung der Kartäuser* (wie Anm. 23), besonders S. 148–152.

68 Wilhelm OEHL (Hg.), *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550*, München 1931, S. 581–585.

69 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 424.

Die 'Reformekstase' von 1454
(mit einem Exkurs zur Identifizierung des Visionärs)

Petrus Dorlandus und Dietrich Loher berichten von der Vision eines Kartäusers, der während der hl. Messe am Fest Mariä Lichtmeß im Jahr 1454 vor aller Augen seiner irdischen Sinne beraubt und zum Herrn entrückt wurde.⁷⁰ Die heilige Dreifaltigkeit vor Augen betet der Ekstatiker inbrünstig für die Kirche, besonders für ihre vollständige Reformierung (*eius reformatione in omnibus*). Da spricht Gott selbst zu ihm: „Was erbittest Du für die Kirche?“ Der Begnadete antwortet: „Daß Du sie reformierst, daß Du sie aus der Hand der Ungläubigen befreist und zu ihrer früheren Schönheit zurückführst.“ Daran schließt sich ein längerer Dialog über den Zustand der Kirche an, die als verkommen und Gott abgewandt zu charakterisieren ist: *Ecclesia quasi tota aversa est a me et deformata*. „Vom Scheitel bis zur Sohle“ finde sich in der Kirche kaum mehr die Frömmigkeit und Integrität früherer Zeiten.⁷¹

In der Fassung der gedruckten Dionysiusvita von Dietrich Loher geht diesem Visionsbericht eine anonyme, wohl von Loher selbst stammende Stellungnahme voraus.⁷² Sie behandelt die Identifizierung des Visionärs mit Dionysius – eine Frage, die zurecht angesprochen wird, denn der eigentliche Text nennt den Namen des Entrückten nicht. Loher erklärt sich die Anonymität des Visionärs mit der dem Dionysius eigenen Bescheidenheit (*humilitatis gratia*).⁷³ Da die Schilderung der Vision in der Regel nur in dieser Fassung bekannt und zugänglich ist, wird der Text, auch in der jüngeren Forschung, stets mit Dionysius in Verbindung gebracht.⁷⁴ Auch die im Jahr 1608 (d. h. über hundert Jahre nach ihrer Abfassung

70 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 363ff.; DCOO (wie Anm. 67), hier Bd. 1, Montreuil 1896, S. XLIf. Die folgenden Zitate und Paraphrasen nach dieser Ausgabe. Synoptischer Abdruck von Auszügen verschiedener Fassungen im folgenden, S. 301 und 303. Eine kritische Edition des Visionsberichtes wird derzeit vom Verfasser vorbereitet.

71 Der Wunsch nach einer vollständigen Reformierung und die Körpermetaphorik erinnern stark an die im 15. Jahrhundert unter anderem auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) verhandelten Forderungen nach einer Reform an Haupt und Gliedern.

72 DCOO I (wie Anm. 70), S. XLI.

73 DCOO I (wie Anm. 70), S. XLI. Vgl. dazu die Einschätzung zur Diskretion von Béatrix d'Ornacieux durch Dorlandus: *sibi revelata mysteria: quae quia humilis erat ac submissi admodum animi, nunquam voluit promulgare*, dazu oben S. 294 mit Anm. 24.

74 So etwa von Johan Huizinga, der sich in seiner Studie *Herfstij der middeleeuwen* mehrfach auf Dionysius und auch auf die hier vorgestellte Vision aus dem Jahr 1454 bezieht: Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. von Kurt KÖSTER, Kröners Taschenausgabe, Bd. 204, Stuttgart ¹⁰1969, S. 315f. Auch Adam Wienand bezieht die Vision von Mariä Lichtmeß auf Dionysius: Adam WIENAND, *Prior Dionysius Ryckel (1402/03–1471)*, in: *Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche*, hg. von Marijan ZADNIKAR in Verbindung mit Adam WIENAND, Köln 1983, S. 256–275, hier S. 257. Ebenso zuvor schon MOUGEL, *Dionysius* (wie Anm. 65), hier S. 43ff., GREVEN, *Joseph, Die Kölner Kartause und die Anfänge der Katholischen Reform in Deutschland*, aus dem Nachl. des Verf. hg. von Wilhelm NEUSS, *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Bd. 6, Münster/Westf. 1935, S. 51f., sowie H. WELTERS, *Denys le Chartreux*, in: *Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Duché de Limbourg* 19 (1982), S. 259–349, hier S. 305f.

unter dem Titel *Chronicon Cartusiense*) gedruckte *Corona Cartusiana* des Petrus Dorlandus schreibt das Gesicht von Mariä Lichtmeß als *Prima revelatio facta Patri Dionysio dem Doctor extaticus* zu.⁷⁵ Außer diesen späten Zeugnissen, die aus quellenkritischer Sicht für das berichtete Geschehen von 1454 allenfalls als Sekundärquellen gelten dürfen, sind zeitlich und räumlich näherliegende Versionen des Visionsberichts in handschriftlicher Überlieferung erhalten, die ein neues Licht auf die Identifizierung des Visionärs werfen: Der Vergleich der wichtigsten Fassungen⁷⁶ bestätigt die Einschätzung der Quellenkritik auch von philologischer Seite und führt meines Erachtens zu dem Schluß, daß die „Reformekstase“ von 1454 wohl nicht dem berühmten Visionär Dionysius Cartusianus, sondern einem vergleichsweise unbekanntem *Subprior* (d. h. Vikar)⁷⁷ namens Thomas zuzuschreiben ist. Doch soll diese These zunächst anhand eines Vergleichs charakteristischer Passagen der angesprochenen Versionen veranschaulicht werden:

Dietrich Loher, <i>Revelatio I</i> , in: <i>Vita V. P. Dionysii Cartusiani</i> (1530), zitiert nach DCOO, Bd. 1, 1896 = L	Petrus Dorlandus, <i>Prima revelatio facta Patri Dionysio</i> , in: <i>Corona Cartusiana</i> (vor 1507), erschienen als <i>Chronicon Cartusiense</i> (1608) = D	Anonymus, <i>Visio cuiusdam Cartusianensis</i> , überliefert in Hs. Kloster Neustift 754 (2. Hälfte 15. Jh.), vgl. Anm. 76 = M	Anonymus, <i>Visio fratris Thome</i> , geschrieben von Hermann de Appeldorn (Anm. 79), Hs. Frankfurt, StUB, Ms. Praed. 74 (dat. 1454) = F
(S. XLI)	(S. 393)	(fol. 11 ^v)	(fol. 482 ^v)
<i>Quidam religiosus, in solennitate Purificationis beatissimae Virginis in summa Missa, toto conuentu praesente et inspiciente, ab exterioribus sensibus alienatus atque in spiritu factus[†] et mente ad Dominum raptus [...]</i>	<i>In sacro Hypopantis Festo, quod nos Purificationis B. Mariae Virginis dicimus, fuit hic pius Pater Dionysius tempore Missae sub aspectu omnium fratrum in choro extra se raptus ad superna, quod illi satis familiariter noscitur fuisse. [...]</i>	<i>Quidam religiosus ordinis Cartusianensis monasterii in Ruremunda in solennitate Purificationis gloriosissime uirginis Marie in summa missa toto conuentu praesente et inspiciente ab exterioribus sensibus alienatus atque in spiritu factus[†] et mente raptus ad Deum [...]</i>	<i>Iam prescriptus religiosus in solennitate Purificationis gloriosissime uirginis Marie in summa missa toto conuentu praesente et inspiciente ab exterioribus sensibus alienatus atque in spiritu factus[†] et mente raptus ad Dominum [...]</i>

[†] in spiritu factus L M F] stupefactus corr.

75 DORLANDUS, *Chronicon* (wie Anm. 22), S. 393.

76 Der Text aus Handschrift Kloster Neustift 754 steht für die weitgehend gleichlautende Überlieferung der Kodizes StB Bamberg Msc. Theol. 240, H.-A.-Bibl. Wolfenbüttel Helmst. 366, UB Würzburg M. ch. q. 387, SB Mainz Hs. I 171 und ÖNB Wien Cod. 4067. Erst nach Abschluß des laufenden Editionsprojekts (vgl. Anm. 70) kann eine differenziertere Einordnung der Textzeugen geleistet werden.

77 In der Quelle selbst ist von ihm als *supprior* die Rede, was nach der gängigen Terminologie des Kartäuserordens als „Vikar“ zu verstehen ist, freundlicher Hinweis von James Hogg. Im folgenden wird die Bezeichnung nach der zeitgenössischen Terminologie kursiv gesetzt, die Amtsbezeichnung nach der Ordensterminologie recte angegeben.

Die Gegenüberstellung zeigt unterschiedliche Aussagen über den Visionär: Dietrich Lohers Version nennt (nach der im Titel und in der vorangehenden Note erfolgten Zuschreibung an Dionysius) im Text selbst weder die Ordenszugehörigkeit noch die Herkunft noch den Namen des Ekstatikers – einzig seine Zugehörigkeit zum geistlichen Stand (*religiosus*) wird angegeben. Die Fassung des Dorlandus in der von Petreius gedruckten Form bezeichnet sowohl in der Überschrift als auch im Text Dionysius als den Visionär. Der handschriftliche Textzeuge aus Kloster Neustift bietet die Bezeichnung *religiosus*, die Zugehörigkeit zum Kartäuserorden und die Angabe, daß er Mönch in Roermond war. Die heute in Frankfurt aufbewahrte Handschrift bezieht sich mit der zurückgewandten Verweisung *iam prescriptus (religiosus)* auf eine unmittelbar vorausgehende Note, die vergleichsweise ausführliche Angaben zum Protagonisten enthält: *Hic sequitur quedam uisio siue reuelacio facta cuidam deuoto fratri ordinis Carthusiensis dicto Thomas iuxta ciuitatem Ruremundis, que distat quatuor paruis leucis ab Aquisgrano. Qui quidem Thomas longo tempore fuit et est supprior domus prefate, pollens mirabili uirtute et uisionibus.*⁷⁸ Demnach handelt es sich bei dem Visionär – wie auch sonst bezeugt – um einen Geistlichen, einen Kartäuser aus Roermond, nicht aber um den prominenten Dionysius Cartusienensis, sondern vielmehr um dessen weitgehend unbekanntes Ordensbruder Thomas, der *Subprior* bzw. Vikar dieses Hauses war. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Angaben ist aus verschiedenen Perspektiven zu beantworten: Die historische Kritik, die ihr Augenmerk unter anderem auf die zeitliche und räumliche Nähe des Verfassers der Quelle zum berichteten Vorgang und auf die Persönlichkeit des Verfassers richtet, wird den Beleg als glaubwürdig einstufen: Die Niederschrift erfolgte noch im Jahr des Geschehens 1454 vermutlich in Trier, der Informant ist kein geringerer als der Prior der Trierer (und später der Kölner Kartause), Hermann de Appeldorn († 1472).⁷⁹ Die Angaben zur Person von *Subprior* Thomas müßten durch Akten aus der Kartause Roermond zu bestätigen sein, was mit Hilfe der erreichbaren Literatur⁸⁰ nicht zu leisten war.

Von philologischer Seite ist für die Bewertung der verschiedenen Fassungen besonders das Verhältnis der Textredaktionen bzw. Fassungen untereinander von

78 StUB Frankfurt Ms. Praed. 74, fol. 482r (alte Zählung 498r). Qui quidem *corr.*, Qui quidam *Ms. ut vid.*

79 *Prescriptam uisionem in quadam copia transmissit excellentissimo ac illustri principi Jacobo de Syrck, archiepiscopo Treuerensi, deuotus frater Hermannus, prior domus carthusiensis apud Treuerem*, StUB Frankfurt Ms. Praed. 74, fol. 483v (499v). Zu Hermann de Appeldorn (*1408 in Xanten, Prior der Trierer Kartause 1435–1437 und 1439–1457, Prior der Kölner Kartause von 1457–1472, †1472 Koblenz) ZADNIKAR, Kartäuser (wie Anm. 74), S. 220 sowie Manfred OLDENBURG, Die Trierer Kartause St. Alban von der Gründung (1330/31) bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, *Analecta Cartusiana*, Bd. 132, Salzburg 1995, S. 51f. und PETREIUS, *Bibliotheca* (wie Anm. 29), S. 141f. Jakob von Sierck war Bischof des Trierer Erzbistums in den Jahren 1439–1456.

80 Lucidius VERSCHUEREN, *De bibliotheek der kartuizers van Roermond*, *Historisch Tijdschrift*, Serie Studies, Bd. 6, o.O. 1941. Aus Verschuerens Studie sind die Namen weniger Roermonder Kartäuser des 15. Jahrhunderts zu entnehmen. *Subprior* Thomas ist nicht darunter. H. MOSMANS, *Kartuizers te Roermond*, in: *De Maasgouw* 52 (1932), S. 61–63 und 57 (1937), S. 41–43, 52–54, 63–66 widmet sich den Prioern des Klosters. In der Literatur zu Dionysius Cartusienensis finden sich keine Hinweise auf Thomas von Roermond.

Bedeutung: Das gilt vor allem deshalb, weil die betreffenden Angaben im eigentlichen (anonymisierten) Text Loher's, in der handschriftlichen Fassung nach dem Textzeugen aus Kloster Neustift (bzw. den vergleichbaren Handschriften, vgl. Anm. 76) und Hermanns Aussage sich ebensowenig widersprechen, wie die Darstellung des Dorlandus der Zuweisung durch Loher und der darauf basierenden Tradition. Es wäre also zu fragen, ob es sich bei Hermanns Zuschreibung an Thomas oder bei der Zuweisung der Vision an Dionysius durch Dorlandus um eine spätere, gegen die übrige Überlieferung propagierte Zuweisung handelt; möglicherweise müssen beide Identifizierungsangebote verworfen werden. Ein Vergleich der relevanten Redaktionen in stilistischer und sprachlicher Hinsicht führt meines Erachtens auch in dieser Frage weiter:

Dietrich Loher,
Revelatio I, in: *Vita V.*
P. Dionysii Cartusiani
(1530), zitiert nach
DCOO, Bd. 1, 1896 = L

Petrus Dorlandus,
Prima revelatio
facta Patri Dionysio,
in: *Corona Cartusi-*
ana (vor 1507), er-
schienen als *Chro-*
nicon Cartusiense
(1608) = D

Anonymus,
Visio cuiusdam Kar-
thusiensis, überliefert
in Hs. Kloster Neustift
754 (2. Hälfte 15. Jh.),
vgl. Anm. 76 = M

Anonymus,
Visio fratris Thome,
geschrieben von Her-
mann de Appeldorn
(Anm. 79), Hs. Frank-
furt, StUB, Ms. Praed.
74 (dat. 1454) = F

(S. XLI)
Cui Dominus maiestatis
in uisione intellectuali et
anagogica statim res-
pondit: «Quid uis? et
quid oras pro Eccle-
sia?» Et ille: «O benig-
nissime Deus, ut digne-
ris eam piissime intueri
ac reformare, atque de
manibus perfidorum, a
quibus nunc crudelis-
sime deuastatur, eruere,
ad pristinum quo-
que gratiae decus redu-
cere.» Ad haec Dominus
protinus dixit: «Ecclesia quasi
tota aversa est a me et
deformata; et a summo
usque ad infimum, a
uertice usque ad calca-
neum non inuenitur in
ea integritas ulla, pro
maxima parte. (...).»

(S. 393–394)
Cui Deus ita respon-
sit. DEVS: Quid tu, ð
fili, pro Ecclesia
mea requiris? DION.
Requiro, mitissime
miserator, ut de su-
perno caelorum ha-
bitatulo sponsam tu-
am Ecclesiam respi-
cere digneris, re-
formare, reforma-
tam de uastantium
manibus eruere, eru-
tam uerò ad anti-
quum gratiae tuae
munus reducere.
DEVS: Ecclesia pene
uniuersa à me rece-
sit, adulterinis amo-
ribus occupata, &
usque adeo deformis
effecta, ut à planta
pedis usque ad uer-
ticem non sit in ea
sanitas, scissuris,
plagis, et ulceribus
plena.

(fol. 11v)
Cui Dominus maiesta-
tis in uisione intellec-
tuali et anagogica sta-
tim respondit: Quid
uis et quid oras pro
ecclesia? At ille: O be-
nignissime Deus, ut
digneris eam piissime
intueri ac reformare,
et de manibus perfido-
rum, a quibus nunc
crudelissime deuas-
tatur, eruere et ad
pristinum quoque gra-
tiae decus reducere. Ad
hoc protinus Deus uni-
uersitatis dixit: Eccle-
sia mea quasi tota
aversa est a me et
deformata, a summo
usque ad infimum, a
uertice usque ad cal-
caneum non inuenitur
in ea integritas pro
maxima parte.

(fol. 482r)
Cui Dominus in uisio-
ne intellectuali ac
anagogica statim re-
spondit: Quid uis et
quid oras pro eccle-
sia? Et ille: O benig-
nissime Deus, ut dig-
neris eam piissime
intueri ac reformare,
reformare, atque de
manibus perfidorum, a
quibus nunc crudeliter
deuastatur, eruere, ad*
pristinum quoque gra-
tiae decus reducere. Ad
hoc Dominus uniuer-
sitatis protinus dixit:
Ecclesia mea pene
tota aversa est a me et
deformata, et a summo
usque ad infimum, a
uertice usque ad cal-
caneum non inuenitur
in ea integritas pro
maxima parte.

* Unterstreichungen J. M.

Der Vergleich der ausgewählten Textstellen führt zunächst zu zwei grundlegenden Beobachtungen: Zum einen enthält allein die Version des Petrus Dorlandus (gegen alle anderen Fassungen) die expliziten Sprecherbezeichnungen *DEVS* und *DION (YSIVS)*, die ohne sachliche Argumentation die entsprechende Identifikation suggerieren; zum anderen weicht sie häufig von der übrigen, weitgehend wörtlich übereinstimmenden Überlieferung ab: Gerade diese Abweichungen erweisen sich bei näherer Betrachtung als stilistisch besonders elaborierte Formulierungen, wie etwa die dreifach verwendete, emphatisch wirkende Metalempsis (Klimax) *respicere – respectam, reformare – reformatam, eruere – erutam* oder die Alliteration *à planta pedis usque ad uerticem*⁸¹ an Stelle von *a uertice usque ad calcaneum*. Dorlandus' stilistisch bearbeitete Fassung des Visionsberichts ist gegenüber den schlichteren Formen der übrigen Überlieferung als sekundäre Überformung zu charakterisieren, als eine eigenständige Redaktion im chronikalisch-panegyrischen Kontext des Gesamtwerks. Diese Beobachtungen stützen die Einschätzung der Quellenkritik: Der spät entstandenen und noch später im Druck erschienenen Fassung des Petrus Dorlandus ist im Hinblick auf die suggerierte Identifikation des Visionärs weniger Glauben zu schenken als dem urteilsfähigen Zeitgenossen Hermann de Appeldorn sowie der durch ihn und andere tradierten (wenngleich teilweise anonymen) primären Version des Visionsberichtes.

Die Zuweisung der Reformvision eines vergleichsweise unbekanntem Vikars an den bekannten *Doctor exstaticus* ist insofern nachvollziehbar, als der Visionär Zeitgenosse des Dionysius und *Subprior* derselben Kartause war, in welcher der hochangesehene Dionysius die meiste Zeit seines Lebens verbrachte.⁸² Es liegt damit einer der gar nicht seltenen Fälle vor, in denen ein anonym überlieferter Text zu Unrecht einer prominenten historischen Persönlichkeit zugeschrieben wird. So erhielt die Offenbarung mehr Gewicht, die Identifizierung des Visionärs mit dem als Ekstatiker Profilierten diente zu ihrer Authentisierung. Ähnliches gilt bezeichnenderweise auch für weitere Werke der Zeit, etwa für die *Specula* des Jakob van Gruytrode († 1475), die ebenfalls Dionysius Cartusienensis zugeschrieben werden.⁸³ Schon zu seinen Lebzeiten herrschte für verschiedene Opera offenbar Unklarheit über die Autorschaft,⁸⁴ und Dionysius mußte einräumen, er sei „selbst nicht mehr in der Lage ..., das Resultat seines Schreibeifers zu überblicken.“⁸⁵ Aus dieser Unsicherheit entsprang das Bedürfnis nach einem Verzeichnis der authentischen Werke, so daß sich Dionysius während seines Aufenthalts in Lüttich 1466 auf Bitten anderer hin entschloß, eine solche Liste zu verfassen.⁸⁶

81 *A planta pedis usque ad uerticem*, Bibelzitat, vgl. Dt 28,35; Iob 2,7; Is 1,6; Ez 1,7.

82 Zur Kartause *Bethlehem Mariae* in Roermond Michael SCHOENGEN, *Monasticum Batavum*, Bd. 3, Amsterdam 1942, S. 99f. Weitere Literatur nennen Albert GRUYS, *Cartusiana. Un instrument heuristique*, 3 Bde., Paris 1976–78, hier Bd. 3 (1977), S. 355f. sowie die in Anm. 80 genannten Titel.

83 KLINKHAMMER, Adolf von Essen (wie Anm. 33), S. 344, Anm. 100.

84 MOUGEL, Dionysius (wie Anm. 65), hier S. 24.

85 Dirk WASSERMANN, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, *Analecta Cartusiana*, Bd. 133, Salzburg 1996, S. 13.

86 WASSERMANN, *Dionysius der Kartäuser* (wie Anm. 85), S. 13. Nach der Handschrift Oxford Bodl. Lib. Rowlinson C. 564 abgedruckt u.a. bei MOUGEL, *Dionysius* (wie Anm. 65), S. 106–109.

Neben der Frage nach der Person des Visionärs ist das Thema bzw. die Intention der Offenbarung bemerkenswert. Gegenstand der Vision aus dem Jahr 1454 ist die Reform der Kirche; ausdrücklich erbittet der Begnadete von Gott eine tiefgreifende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Thema und Terminologie der Vision zeigen einerseits die Zeitgebundenheit und andererseits die Aktualität dieser „Entrückung“ aus dem Irdischen. Die angestrebte vollständige Reformierung und die Körpermetaphorik (*a uertice usque ad calcaneum*) beziehen sich zweifellos auf die Kirchenreform des 15. Jahrhunderts im allgemeinen sowie auf die Forderung nach einer Reform an Haupt und Gliedern, wie sie im besonderen während des Konstanzer Konzils (1414–1418) vertreten wurde. Was für andere Visionsberichte aus Überlieferungszusammenhang, Benutzerspuren in den Handschriften, Katalogeinträgen und anderen Indizien ermittelt werden kann, wird hier explizit formuliert: der Zusammenhang zwischen Visionsliteratur und Reformbemühungen. Insofern darf gerade dieser Text als Beispiel für pragmatisches Reformschrifttum der Kartäuser gelten.⁸⁷

Ein weiterer „aktueller“ Zug dieser Vision von 1454, der hier nicht weiter verfolgt werden kann, besteht in den Anspielungen und der Bezugnahme auf die Türkengefahr: Zwei Jahre nach den Kreuzzugspredigten des Nikolaus von Kues (1401–1464), ein Jahr nach der Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mohammed II. (Muhammed Fatih, 1429–1481) und im selben Jahr, in dem Philipp der Gute (1396–1467) auf dem Hoffest zu Lille das Gelübde zum Kreuzzug gegen die Türken ablegte, bittet der Visionär, Gott möge die Kirche aus der Hand der Ungläubigen (*perfidii, machimeti*) befreien und vor ihrem weiteren Zugriff bewahren. Wie Johan Huizinga bereits zeigen konnte, sieht der begnadete Kartäuser „in seinen Gesichtern die Kirche ebenso persönlich und bühnenmäßig, wie sie auf dem Hoffest von Lille dargestellt wurde, die zukünftige *reformatio*, (...) die Kirche also in ihrer zukünftigen Reinheit“,⁸⁸ während die unterdrückte Kirche ebenso illustrativ als „häßlich, struppig und blutlos, arm, schwach und mit Füßen getreten“⁸⁹ charakterisiert wird.

Schriftkultur im Spiegel einer Vision der Kartäuserin Marguerite d'Oingt

Unter den frühen Visionen aus dem Kartäuserorden ist ein Gesicht der bereits erwähnten Marguerite d'Oingt für die Frage nach der Schriftkultur der Kartäuser von besonderem Interesse. Von Marguerite stammt ein volkssprachlicher Text,⁹⁰

87 Zur Visionsliteratur als pragmatischem Reformschrifttum im Kartäuserorden MANGEL, Bedeutung der Kartäuser (wie Anm. 23), hier S. 154–160.

88 HUIZINGA, Herbst des Mittelalters (wie Anm. 74), S. 296.

89 HUIZINGA, Herbst des Mittelalters (wie Anm. 74), S. 297.

90 (Bezeichnet als *Speculum*, in: *Oeuvres*, ed. Duraffour (wie Anm. 25), S. 90–103 mit moderner französischer Übersetzung. Erwähnt bei Peter DINZELBACHER, *Christliche Mystik* (wie Anm. 26), S. 262. Zu ihrer Person *Oeuvres*, ed. DURAFFOUR (wie Anm. 25), S. 9–13. Weitere Angaben bei Elizabeth Alvilda PETROFF, *Medieval Women's Visionary Literature*, New York/Oxford 1986, S. 277–280, ebd. eine englische Übersetzung, S. 290ff.

der von drei Visionen berichtet, die ihr selbst offenbart wurden. In der ersten Vision sieht sie Christus mit einem geschlossenen Buch in der Hand, auf dessen Einband und Schließen Worte in verschiedenen Farben geschrieben sind.⁹¹ Die zweite Vision zeigt das Buch geöffnet, helle Räume werden sichtbar, aus denen Düfte, Liebe, Freude und Kraft strömen.⁹² Beim Meditieren wird Marguerite eine dritte Vision zuteil: In den Himmel entrückt darf sie Jesus Christus betrachten. Sein Körper kommt ihr so durchsichtig vor, daß sie seine Seele darin zu sehen glaubt. Die lichtdurchflutete Szenerie entflammt bei der Visionärin leidenschaftliche Begeisterung, die in einen Lobpreis Gottes und in den Wunsch mündet, nach dem Tod selbst in der geschauten Schönheit des Himmels leben zu dürfen.⁹³ Bemerkenswert erscheint an diesen Visionen im Zusammenhang mit Fragen nach der Schriftkultur der Kartäuser unter anderem die zentrale Rolle, die dem geschriebenen Wort, den Farben, den Schließen, dem Einband – kurz dem Buch als solchem innerhalb der Offenbarung der Kartäuserin zukommt. Das Medium der Verschriftlichung wird in Marguerites Vision selbst Teil der ihr offenbarten Vision. Dieser Umstand verdient angesichts der „astounding proliferation of writings by religious women“, wie sie etwa Peter Dronke für das 13. Jahrhundert ausmachen konnte,⁹⁴ besondere Beachtung. Neben einer weitgehend rezipierenden, aber dennoch „entscheidenden Bedeutung der weiblichen Leserschaft für die Entstehung eines volkssprachlichen Schrifttums“, die Herbert Grundmann in der Zeit „seit der Mitte des 13. Jahrhunderts“ und besonders für die „Hochblüte der deutschen Mystik am Anfang des 14. Jahrhunderts“ konstatiert,⁹⁵ tritt gerade zu Marguerites Schaffenszeit die aktive geistliche Autorin mit Werken in Latein und Volkssprache vermehrt in Erscheinung. Zu den damals wichtigsten Textsorten zählt Grundmann nicht von ungefähr neben Predigten, Gebeten und religiösen Betrachtungen „die Darstellung religiöser Erlebnisse und Visionen.“⁹⁶ So könnte die zentrale Rolle des Buches in der Vision der Marguerite d'Oingt einen Reflex der sich zunehmend etablierenden Beschäftigung von Frauen mit Büchern, insbesondere der wachsenden Zahl von Illustratorinnen, Schreiberinnen und Autorinnen dieser Zeit darstellen.

91 Oeuvres, ed. DURAFFOUR (wie Anm. 25), S. 90–94; PETROFF, *Medieval Women's Visionary Literature* (wie Anm. 90), S. 291.

92 Oeuvres, ed. DURAFFOUR (wie Anm. 25), S. 94–97; PETROFF, *Medieval Women's Visionary Literature* (wie Anm. 90), S. 292.

93 Oeuvres, ed. DURAFFOUR (wie Anm. 25), S. 98–103; PETROFF, *Medieval Women's Visionary Literature* (wie Anm. 90), S. 292–294.

94 Peter DRONKE, *Women writers of the Middle Ages. A critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge 1984, S. 202.

95 Herbert GRUNDMANN, *Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkssprache*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze, Teil 3: Bildung und Sprache, Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, Bd. 25,3, Stuttgart 1978, S. 86.

96 GRUNDMANN, *Frauen und Literatur* (wie Anm. 95).

*Transmission und Rezeption von Visionsliteratur im Kartäuserorden:
(1) 'Visio Tnugdali'*

Zur Beantwortung von Fragen nach der Überlieferung von Visionsliteratur bieten die erhaltenen Textzeugen der betreffenden Werke häufig selbst aussagekräftige Hinweise. Manche Handschrift enthält Besitzvermerke, Kolophone, Benutzer Spuren und Glossen, die Angaben zur Vorlage, dem Schreiber, Auftraggeber oder ähnlichen Aspekten ermöglichen. Der umfassenden Auswertung dieser Primärzeugnisse stehen allerdings praktische Schwierigkeiten im Wege. So werden trotz fortschreitender Katalogisierungsprojekte und trotz der elektronischen Hilfsmittel⁹⁷ bei der Zusammenstellung qualifizierter Handschriftenlisten relevante Kodizes mit abweichendem *Incipit* und veränderten Titeln nicht erfaßt; und noch immer steht die Datierung und die Bestimmung der Provenienz für viele der betreffenden mittelalterlichen Handschriften aus. Daher sind kommentierte Handschriftenlisten und überlieferungskritische Studien unter anderem zur mittelalterlichen Visionsliteratur besonders willkommen. Für die eingangs angesprochene *Visio Tnugdali* hat Nigel Palmer im Rahmen seiner grundlegenden Untersuchung der volkssprachlichen Tnugdali-Übersetzungen eine solche Zusammenstellung publiziert und außerdem, wo immer es ihm möglich war, Datierungen und Vorbesitzer bzw. Entstehungsort der Handschriften angegeben.⁹⁸ Es gelang Palmer, insgesamt über 150 erhaltene und verlorene Handschriften sowie fünf Frühdrucke zusammenzutragen. Für gut 100 von ihnen konnte Palmer die Klosterbibliotheken ermitteln, aus denen sie stammen. Im Hinblick auf die an der Überlieferung beteiligten Orden kommt er zu dem Ergebnis, daß im 14. Jahrhundert die von Zisterziensern und im 15. Jahrhundert die von Benediktinern und Mendikanten geschriebenen Kodizes den größten Teil der Überlieferung ausmachen. Dieser interessante Befund kann im Hinblick auf den Anteil von Handschriften aus den mittelalterlichen Kartäusern noch ergänzt werden: Mit 17 ermittelten Kodizes liegt ihr Beitrag zur Texttransmission noch über dem der Zisterzienser und macht so fast ein Fünftel der bestimmmbaren Überlieferungsträger aus.⁹⁹

Bis auf zwei Ausnahmen sind alle datierbaren Kartäuserhandschriften der *Visio Tnugdali* im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit entstanden. Dies ist unter anderem deshalb von Bedeutung, weil spätestens seit dem 16. Jahrhundert im Kartäuserorden die Frage diskutiert wurde, ob es sich bei dem Protagonisten *Tnugdali*, den viele auch für den Verfasser des Textes hielten, möglicherweise um

97 In diesem Zusammenhang seien stellvertretend für ähnliche Projekte die vom Deutschen Bibliotheksinstitut und die von der Österreichischen Nationalbibliothek bereitgestellten Datenbanken mit ihren komfortablen Recherchemöglichkeiten erwähnt.

98 PALMER, *Visio Tnugdali* (wie Anm. 4), S. 5–10.

99 Die als Nummern 9, 22, 52, 63, 88, 119, 122, 128, 130, 138, 146 bezeichneten Handschriften, außerdem die als Nummern 1, 5 (ursprünglich drei Handschriften), 6, 10 geführten verlorenen Kodizes. Diesen wäre unter anderem noch ein kartäuischer Textzeuge aus dem Kloster Le Parc hinzuzufügen, vgl. MANGEL, *Bedeutung der Kartäuser* (wie Anm. 23), hier S. 142, Anm. 28.

einen Kartäuser handelte. Wie Herrad Spilling feststellte,¹⁰⁰ finden sich solche Hinweise seit 1559 in mehreren gedruckten Autorenkatalogen und (wie ergänzt werden kann) auch in der Chronik des Kartäusers Clemens Bohicius, der als einzigen Eintrag zum Jahr 1149 den Inhalt der *Visio Tnugdali* wiedergibt und die Frage, ob der Visionär Kartäuser gewesen sein könnte, nach Abwägung der Argumente zurecht verneint.¹⁰¹ Meines Erachtens ist in der Diskussion um die vermeintliche Zugehörigkeit Tnugdals zum Kartäuserorden eine der möglichen Ursachen für die zahlreichen späten Abschriften des Werkes durch die Kartäuser zu sehen.

Aber auch davon abgesehen ist eine gründliche Beschäftigung der Kartäuser mit diesem Text festzustellen: Zu den angeführten Abschriften kommt nämlich noch eine Übersetzung ins Deutsche durch Heinrich Haller (bezeugt 1455–1471) aus der Kartause Schnals,¹⁰² außerdem ein lateinischer Kommentar des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen (1415–1475/76). Hagen gibt an, Tnugdals Jenseitschau werde von vielen Predigern als Exempel für das Volk verwendet; er äußert die Ansicht, man solle beim Einsatz dieser Visionsexempel zurückhaltend (*moderate*) bleiben und nicht mehr als ein oder zwei Passagen pro Predigt verwenden.¹⁰³ Weiter ist an die gründliche Berücksichtigung der Vision durch den bereits mehrfach erwähnten Dionysius Cartusiensis in seinen einflußreichen aszetisch-mystischen Abhandlungen *De Particulari Iudicio* (entstanden um 1450) und *De Quatuor Hominis Novissimis* (aus den Jahren nach 1457) zu erinnern, die zu seinen „am häufigsten aufgelegten und übersetzten Schriften“ gehören.¹⁰⁴ Ein bemerkenswertes Zeugnis für die Rezeption der *Visio Tnugdali* als *lectio ad mensam* und damit einer der seltenen Belege für ihren „Sitz im Leben“ ist der Nachweis einer Handschrift dieser Vision im Buchkasten des Refektoriums der Kölner Kartause.¹⁰⁵

(2) 'Visio Edmundi monachi de Eynsham'

In dieser Zeit sind außerdem noch viele weitere visionäre Schriften in den Kartausen gelesen, abgeschrieben, exzerpiert und übersetzt worden: darunter unter anderem auch der umfangreichste Visionsbericht des Mittelalters, die Jenseitsreise des englischen Benediktinermönchs Edmund von Eynsham aus dem Jahr 1196. Von den ungefähr 40 bekannten Handschriften¹⁰⁶ stammt ein Viertel aus Kartausen bzw. aus verschiedenen von Kartäusern reformierten Klöstern; der Anteil dieser

100 Herrad SPILLING, Die *Visio Tnugdali*. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Bd. 21, München 1975, S. 10, Anm. 34.

101 BOHICIUS, Chronicon (wie Anm. 53), S. 321.

102 Dazu PALMER, *Visio Tnugdali* (wie Anm. 4), S. 130–156.

103 *Circa Visionem Tnugdali de penis infernalibus qua utuntur multi doctores et predicatorum docti ad populum*, ebd., S. 28.

104 SCHMIDT, Dionysius (wie Anm. 20), Sp. 166–178, Sp. 170f. (Datierung), Sp. 176 (Zitat).

105 PALMER, *Visio Tnugdali* (wie Anm. 4), S. 364.

106 Auflistung der Handschriften unter Angabe von Provenienz und Datierung bei MANGEI, Bedeutung der Kartäuser (wie Anm. 23), hier S. 136ff.

Textzeugen an der spätmittelalterlichen Überlieferung der Vision macht sogar ungefähr zwei Drittel aus.¹⁰⁷ Auch diesen Text hat Dionysius Cartusiensis für seine Abhandlungen über die letzten Dinge und über das Partikulargericht in mehrseitigen Auszügen berücksichtigt. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen lateinischen Bearbeitung der Vision von Eynsham, von der sechs Kodizes aus ausschließlich kartäuischem Umfeld bekannt sind, hat der Bearbeiter der in Vorbereitung befindlichen kritischen Neuedition im „Umfeld der monastischen Reformbewegung des Spätmittelalters, insbesondere im Kontext der deutschen Kartäusen“ verortet.¹⁰⁸

Gründe für das rege Interesse der Kartäuser an dieser im ausgehenden Mittelalter schon Jahrhunderte zurückliegenden Vision eines englischen Benediktiners waren zum einen die in diesem Visionsbericht enthaltenen kreuzes-, leidens- und erlebnismystischen Schilderungen,¹⁰⁹ die mit der christozentrischen Spiritualität und der Mystik der Kartäuser im Spätmittelalter korrespondierten. Die spirituellen und sprachlichen Überschneidungen sind dabei so auffällig, daß sie, wie Peter Dinzelbacher resümiert, geradezu an Richard Methelys *Refectorium salutis* (1487) erinnern.¹¹⁰ Außerdem war der erste heiliggesprochene Kartäuser, Bischof Hugo von Lincoln, offenbar an der Verschriftlichung dieser Offenbarung beteiligt, was in seinem Orden die Überlieferung und Bearbeitung des Werks zusätzlich angeregt haben könnte. Darüber hinaus war der Text mit seinen drastischen Schilderungen der Jenseitsstrafen für einzelne Vergehen ein probates Mittel bei der praktischen Durchführung der Klosterreformen, zu denen Kartäuser als Visitatoren, als neu eingesetzte Äbte und in anderen Funktionen insbesondere im 15. Jahrhundert einen wesentlichen Beitrag leisteten.¹¹¹

(3) Das 'Purgatorium s. Patricii'

Auch mit dem sogenannten „Fegfeuer des hl. Patricius“, d. h. mit den Jenseitsvisionen des Ritters Owein aus der Höhle auf Station Island im irischen Lough Derg, haben sich Kartäuser im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit eingehend beschäftigt. Die älteste faßbare literarische Darstellung dieser Tradition ist der lateinische *Tractatus de Purgatorio s. Patricii* (verfaßt um 1180–1184) des

107 Einzelbelege und Diskussion der Herkunft dieser Handschriften, ebd.

108 Andreas BIHRER, Die Bearbeitungspraxis mittelalterlicher Visionsliteratur. Eine spätmittelalterliche Redaktion der 'Visio Edmundi monachi de Eynsham', in: *Visio Edmundi* (wie Anm. 7), S. 91–112, hier S. 95.

109 Dazu Peter DINZELBACHER, The beginning of mysticism experienced in twelfth-century England, in: *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium IV, Papers read at Dartington Hall, July 1987*, ed. by Marion GLASSCOE, Cambridge 1987, S. 111–131, hier besonders S. 113–119.

110 DINZELBACHER, *Beginning of mysticism* (wie Anm. 109), S. 115f.

111 Zur Rolle der Kartäuser bei der Klosterreform grundlegend Heinrich RÜTHING, Die Kartäuser und die spätmittelalterlichen Ordensreformen, in: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hg. v. Kaspar ELM, Berliner Historische Studien, Bd. 14, Berlin 1989, S. 35–58.

Zisterziensers H(enry) von Sawtrey.¹¹² Unter den ungefähr 150 Textzeugen¹¹³ finden sich zahlreiche Handschriften aus Bibliotheken des Kartäuserordens,¹¹⁴ wobei eine eingehende Untersuchung der Überlieferungsverhältnisse noch aussteht.¹¹⁵ Häufig wird das *Purgatorium Patricii* von Kartäusern zusammen mit der Vision von Eynsham und anderem visionären Schrifttum (*Visio Tnugdali*, *Navigatio S. Brendani* etc.) überliefert.¹¹⁶

Von den volkssprachlichen Fassungen des *Tractatus* sind die deutsche Übersetzung des bereits erwähnten Kartäusers Heinrich Haller und eine „Bearbeitung mit selbständigen Exempeln und dem Bericht eines Tüchelhausener Kartäusers“ besonders bemerkenswert.¹¹⁷ Ein weiteres Zeugnis für die Rezeption des *Purgatorium s. Patricii* im Kartäuserorden ist den Briefen der hl. Katharina von Siena zu entnehmen: Auf die Anfrage des Don Giovanni Monaco aus der Kartause von Rom, ob es ratsam sei, nach Irland zum Purgatorium des hl. Patrick zu pilgern, rät sie ihm, den Ordensregeln zu gehorchen und in seinem Kloster zu bleiben.¹¹⁸

(4) 'Revelationes Agnetis Blanbekin' und weitere mystische Visionen

Von den vier bekannten Handschriften der lateinischen Fassung der Visionen Agnes Blannbekins († 1315) wurden zwei in der Mainzer Kartause St. Michael niedergeschrieben.¹¹⁹ Beide sind im 14. Jahrhundert entstanden, was der Beobachtung eines steigenden Interesses der Kartäuser an dieser Art von Literatur im ausgehenden Mittelalter entspricht. Von besonderem Interesse sind an den kartäuserischen Textzeugen die Änderungen gegenüber der übrigen Überlieferung. Der Schreiber der älteren Handschrift (M) hat verschiedene kleinere Kürzungen vorgenommen und auch ganze Kapitel ausgelassen, besonders solche, die sich mit dem Heiligen Franziskus und dem Franziskanerorden befassen, aus dem der Redaktor der ursprünglichen Textfassung stammte. Die jüngere Kartäuserhandschrift (M1), eine Abschrift des älteren Kodex, hat dann alle diese Änderungen über-

112 St. Patrick's Purgatory. Two versions of Owayne Miles and the Vision of William of Stranton together with the long text of the *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, ed. by Robert EASTING, Early English Text Society, Bd. 298, Oxford 1991, S. XVII und LXXXIV.

113 St. Patrick's Purgatory, ed. EASTING (wie Anm. 112), S. LXXXV, Anm. 1.

114 Neben zahlreichen weiteren Handschriften aus Kartäuserbibliotheken sind dies z. B. die Kodizes: (1) UB Basel A VI 16 (dat. 1487), (2) Xanten, Stiftsb. (an:) 204 A (dat. 1475), aus der Kartause Insel der Himmelskönigin, Wesel, (3) Mainz, Stadtbibliothek, cod. I 289 aus der Mainzer Kartause St. Michaelsberg.

115 Auf die noch nicht geleistete Aufarbeitung des reichen Handschriftenmaterials hat Herrad Spilling bereits hingewiesen, SPILLING, *Visio Tnugdali* (wie Anm. 100), S. 226.

116 Siehe die in Anm. 114 genannten Beispiele.

117 Art. „Haller, Heinrich“, in: VL 3, 1981, Sp. 415ff. Zitat aus Art. „Fegfeuer des hl. Patricius“, in: VL 2, 1980, Sp. 715ff.

118 Le lettere di S. Caterina da Siena, ed. Piero MISCIATTELLI, Bd. 3, Florenz 1939, S. 182–188. Dazu G. v. D., *Le Purgatoire de Saint Patrice et les chartreux*, in: *Kartäusermystik und -mystiker*, Bd. 1, *Analecta Cartusiana* 55,1, Salzburg 1981, S. 206f.

119 Mainz, Stadtbibliothek, Hss. I 115a (M) und I 117 (M1). *Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin* († 1315), Edition und Übersetzung von Peter DINZELBACHER und Renate VOGELER, *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*, Bd. 419, Göppingen 1994, S. 17–22.

nommen.¹²⁰ Ob die Eingriffe nun das Desinteresse des Kartäusers an den franziskanischen Deutungen dokumentieren, oder ob Signale für die Herkunft des Textes aus dem Umfeld der Minoriten eliminiert werden sollten, sei dahingestellt. Jedenfalls ging der Mainzer Kartäuser nicht so weit wie ein Zisterzienser des 13. Jahrhunderts, der in seiner Redaktion der Vision von Eynsham aus dem Benediktinermönch Edmund, dem die Jenseitsschau zuteil wurde, einen Angehörigen des Zisterzienserordens machte.¹²¹

Wie das Beispiel der Agnes Blannbekin zeigt, lohnt es, den Blick auf die zahlreichen Visionsberichte von Mystikerinnen des Spätmittelalters zu richten. Ein Zentrum ekstatisch-mystischer Literatur war im 13. Jahrhundert das Zisterzienserinnenkloster Helfta. Hier entstanden die Visionstexte Mechthilds von Hackeborn sowie die Mechthilds von Magdeburg und Gertruds von Helfta (1256–1301/2). Die Visionen Gertruds sind in ihrer Schrift *Legatus divinae pietatis* beschrieben. Beim Übergang des Werkes von der handschriftlichen Überlieferung zum Buchdruck leisteten die Kölner Kartäuser den entscheidenden Beitrag: Der Kartäuser Johannes Lanspergius (1489/90–1539) besorgte den 1536 bei Melchior Novesianus in Köln erschienenen Erstdruck des Werkes.¹²²

Auch die Verbreitung der Offenbarungen von Gertruds Lehrmeisterin Mechthild von Hackeborn (1241–1298) wurde von Angehörigen des Kartäuserordens günstig beeinflusst. Daß ihre nach dem Festkreis des Kirchenjahres geordneten Visionen, über die sie zusammen mit Angaben zum Schicksal Verstorbener im *Liber specialis gratiae* berichtet, auch in England rezipiert wurden, ist vermutlich Kartäusern zu verdanken. Diese brachten das Buch am Anfang des 15. Jahrhunderts nach England und verbreiteten es dort in Abschriften und Übersetzungen weiter.¹²³ Mit flämischen Mönchen, die im Jahr 1414 in die neugegründete Kartause Sheen wechselten, gelangten offenbar auch Abschriften dieses Textes nach England;¹²⁴ dort führten die Kartäuser demnach die intensive Auseinandersetzung mit dem Werk fort und trugen damit maßgeblich zu seiner Verbreitung bei: „Evidence does support the claim that the dissemination of Mechthild's account in fifteenth-century England is in large measure due to Cartusian auspices.“¹²⁵

Mechthild von Magdeburg (ca. 1207 – ca. 1282) wurde nach Anfeindungen und Kritik aus Dominikanerkreisen an ihrem begonnenen Werk *Ein fließendes Licht der Gottheit* in Helfta aufgenommen, wo sie ihr Offenbarungszeugnis vollenden konnte. Von der Beschäftigung der Kartäuser mit ihrem visionären Werk zeugen unter anderem eine Handschrift aus der Basler Kartause, die im frühen 15. Jahrhundert geschrieben wurde,¹²⁶ weitere Kodizes aus Kartausen und die Erwäh-

120 Leben und Offenbarungen, ed. DINZELBACHER/VOGELER (wie Anm. 119), hier S. 19ff.

121 Überliefert in Hs. Madrid, Bibl. Nat. 9783. Dazu BIHRER, Bearbeitungspraxis (wie Anm. 108), S. 105f.

122 Art. „Gertrud von Helfta“, in: VL 3, 1981, Sp. 7–10, hier Sp. 7.

123 Art. „Mechthild von Hackeborn“, in: VL 6, 1987, Sp. 251–260, hier Sp. 258.

124 The booke of gostlye grace of Mechthild of Hackeborn, ed. by Theresa A. HALLIGAN, Toronto 1979, S. 52ff.

125 The booke of gostlye grace, ed. HALLIGAN (wie Anm. 124), S. 53.

126 UB Basel, Ms. A VIII 6, Pap. in 4°, nach Art. „Mechthild von Magdeburg“, in: VL 6, 1987, Sp. 260–270, hier Sp. 261.

nung des Textes im mittelalterlichen Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause. Diese Formen der Beteiligung von Kartäusern an der handschriftlichen Überlieferung von mystischen Visionen, an ihrer Tradition durch frühe Drucke und durch Übersetzungen sind im Kontext der vielfältigen Beziehungen des Kartäuserordens zu mystischer Literatur, zu Bewegungen wie der *Devotio moderna* und besonders zur spätmittelalterlichen Frauenmystik zu verstehen.¹²⁷

Bibliothekskataloge und andere Zeugnisse für die Rezeption von Visionsliteratur im Kartäuserorden

Neben den bisher behandelten Zeugnissen kommt den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen für die Frage nach der Rezeption von Visionsliteratur im Kartäuserorden große Bedeutung zu. Diese aufschlußreichen Quellen lassen unter anderem die systematische Einordnung der jeweiligen Werke durch gemeinsame Überlieferung und durch die verwendeten Standorte bzw. Signaturen erkennen. Die Kataloge verzeichnen neben den wenigen erhaltenen Bänden auch zahlreiche heute verlorene Textzeugen. Außerdem bietet zum Beispiel der Katalog der Erfurter Kartause interessante Angaben über die pragmatische Verwendung der Bände. In den von Paul Lehmann publizierten Teilen des Erfurter Katalogs sind Handschriften so berühmter Visionen wie der *Revelationes Brigittae* – diese in mindestens sechs Bänden –, des *Liber visionum* der Elisabeth von Schönau und des *Fließenden Lichts der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg aufgezählt.¹²⁸ Zum *Liber specialis gratiae* Mechthilds von Hackeborn wird wie für weitere Visionstexte ein eigenes *Registrum in librum spiritualis gratie s(anctae) Mechildis* genannt, was von der intensiven Benutzung dieser Werke in der Erfurter Kartause zeugt.¹²⁹ Außerdem waren die *Revelationes* Richalms von Schöntal und die *Navigatio Sancti Brendani*, als *Revelatio s(ancti) Brandani* vorhanden.¹³⁰ Auch Hildegard von Bingen und Katharina von Siena sowie viele weitere visionäre Autorinnen und Autoren werden genannt. Weiter war der *Tnugdalus* mit der Bezeichnung *De purgatorio ex Tundalo* vertreten.¹³¹ Neben identifizierbaren Beispielen werden außerdem noch Titel unbekannter Texte genannt, die ebenfalls auf ihre Zugehörigkeit zum Umfeld der Visionsliteratur schließen lassen: zum Beispiel *De purga-*

127 Ein interessantes Beispiel dafür ist unter anderem Marguerite Porettes „Miroir des simples âmes“, ein Werk, das in der Mitte des 14. Jahrhunderts durch einen anonymen Bearbeiter M.N. ins Mittelenglische übertragen wurde. Nach Kurt Ruhs Angaben scheint diese Übertragung „aus Kartäuserkreisen hervorgegangen zu sein, stammen doch alle 3 Handschriften, die sie überliefern, ... aus Kartausen“ (Kurt RUH, 'Le Miroir des simples âmes' der Marguerite Porete, in: *Verbum et Signum*, Bd. 2, hg. von Hans FROMM, Wolfgang HARMS und Uwe RUBERG, München 1975, S. 367). „Die mittelenglische Fassung wurde“ dann durch den oben (S. 295) erwähnten „Kartäuser Richard Methley ... ins Lateinische übersetzt“ (ebd.).

128 Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2: Bistum Mainz/Erfurt, bearb. von Paul LEHMANN, München 1928, (im folgenden MBK), S. 95f., S. 431 (Brigitte), S. 432 (Elisabeth, Mechthild, Brigitte), S. 434 (Katharina).

129 MBK (wie Anm. 128) Bd. 2, S. 432.

130 MBK (wie Anm. 128) Bd. 2, S. 433.

131 MBK (wie Anm. 128) Bd. 2, S. 429 und S. 495.

torio zusammen mit *De penis inferni* in einem Band oder *De pena eterna et cruciatibus inferni*.¹³²

Der Katalog aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert enthält unter der Signatur „J“ insgesamt 18 Bände mit Visionsliteratur, zusätzlich sind auch in anderen Signaturengruppen entsprechende Werke aufgeführt. Was nun die praktische Verwendung der Visionsliteratur angeht, so findet man z. B. über den Band mit der Signatur O 33/2 die Angabe, er enthalte außer der *Visio Tnugdali* und anderen Texten noch *alite doctrine pulcre pro reformatione clericalis dignitatis*.¹³³ Zu einem Kodex mit dem Titel *Exempla et miracula* (alte Signatur J 13) wird bemerkt, *ponuntur hic aliqua ... de reformatione ecclesie pluribus vicibus futuris temporibus ex revelacionibus*.¹³⁴ Demnach hielten die Kartäuser, wie bereits aus der oben angesprochenen Roermonder Vision von 1454 geschlossen werden konnte, Visionsliteratur für geeignet, um sie bei der Kirchenreform, d. h. vor allem bei der Reformierung von Klöstern, einzusetzen. Ähnliche Signaturengruppen und Abteilungen gab es auch in anderen Kartäuserbibliotheken, etwa in Buxheim, wo solche Texte unter der Signatur „F“ zu finden sind.¹³⁵

Der Orden, der nach der Beschreibung Guigos die Gründung seines ersten Klosters der Traumvision des Heiligen Hugo de Grenoble mitverdankt,¹³⁶ war vor allem im ausgehenden Mittelalter mit Visionsliteratur befaßt. Das hat schon die Konzentration des Abschreibens, Kommentierens und Übersetzens, mit einem Schwerpunkt im 15. Jahrhundert, gezeigt. Im Fall der Vision von Eynsham ist außerdem deutlich geworden, daß einzelne christozentrische und leidensmystische Elemente dieser Berichte für die damalige Spiritualität der Kartäuser aktuell waren. Dasselbe gilt sicherlich für die noch stärker mystisch geprägten Gesichte von Ekstatikerinnen wie Hildegard, Marguerite und Béatrix sowie für die spätmittelalterlichen Offenbarungen Mechthilds, Gertruds, Birgittas und anderer Mystikerinnen. Weiterhin ist bei der Frage nach der Motivation für die intensive Auseinandersetzung mit dieser Textsorte auch für die Kartäuser an die grundsätzlich alle Lesergruppen ansprechende Attraktivität der schaurigen und zum Teil ausgesprochen phantasievoll geschilderten Grausamkeiten zu denken. Die Erwähnung von Kartäusern und ihre Beteiligung an der Verschriftlichung solcher Werke hat sich ebenso wie Diskussionen über die eventuelle Zugehörigkeit des Visionärs selbst zum Kartäuserorden sicher günstig auf die Anteilnahme der Kartäuser ausgewirkt.

Angesichts dieser Beobachtungen erscheint die Konzentration von Rezeption und Transmission dieser Literatur im Spätmittelalter kaum mehr verwunderlich. Gerade im 15. Jahrhundert haben Kartäuser Visionen offenbar gezielt als pragmatisches Reformschrifttum im Dienste der Klosterreform eingesetzt. Zusätzlich zu den Hinweisen aus den zeitgenössischen Bibliothekskatalogen ist dafür noch ein konkretes Beispiel anzuführen: der Wechsel des Priors Johannes Schunde von

132 MBK (wie Anm. 128) Bd. 2, S. 343.

133 MBK (wie Anm. 128) Bd. 2, S. 495.

134 MBK (wie Anm. 128) Bd. 2, S. 434.

135 MBK (wie Anm. 128) Bd. 3, S. 95f.

136 Adam WIENAND, Bruno – ein Sohn des „heiligen Köln“, in: Die Kartäuser (wie Anm. 74), S. 203–210, hier S. 208.

Doetichern aus der Kölner Kartause St. Barbara in das zu reformierende Kloster St. Pantaleon, das sich der Bursfelder Kongregation angeschlossen hatte.¹³⁷ Der Kartäuser sollte die Abtei wirtschaftlich konsolidieren und in religiöser Hinsicht im Sinn der Reformziele umgestalten. Interessanterweise trat außer dem Prior auch dessen Kopist Gottfried Eischen von Lechenich zu den Bursfeldern über und wurde nach Schundes Tod 1464 dessen Nachfolger als Abt. Und mit diesen Kartäusern gelangte offenbar auch eine Abschrift der *Visio Edmundi monachi de Eynsham* – wie ihre Datierung in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts nahelegt – zu den Kölner Benediktinern bzw. wurde dort unter der neuen Leitung niedergeschrieben.¹³⁸

„Symbiotische“ Beziehungen zwischen Kölner Kartäusern und drei ekstatischen Jungfrauen

Zuletzt soll eine außergewöhnliche Beziehung von Kartäusern zu zeitgenössischen Visionärinnen und deren Visionen angesprochen werden: die Aufnahme der Maria von Oisterwijk († 1547) und ihrer Gefährtinnen Ida Jordani und Eva durch die Kölner Kartäuser.¹³⁹ Gerhard Kalckbrenner (1494–1566), ab 1523 Prokurator und von 1536 bis zu seinem Tod Prior der Kartause St. Barbara, hatte bei einem Aufenthalt in Herzogenbusch (Brabant) eine fromme Gemeinschaft von Mönchen, Laien, Priestern und Beginen kennengelernt;¹⁴⁰ es kam zu einem Briefwechsel und „hierauf hervorwachsend, zu einer merkwürdigen mystischen Seelengemeinschaft, besser Seelenverwandschaft“¹⁴¹ besonders zu der Mystikerin Maria von Oisterwijk, über die es heißt, Kalckbrenner habe sie zu seiner „geistlichen Mutter“ erwählt.¹⁴² Zum 7. September 1532 berichtet die *Chronologia Cartusiae Coloniensis*, daß „der Prior und der ganze Konvent sich durch Unterschrift und Siegel verpflichteten“, für diese Jungfrauen zu sorgen; im Jahr 1545 sind die Ekstaterinnen dann mit der Zustimmung des Visitators der Ordensprovinz und des Generalkapitels nach Köln in ein Gebäude neben der Kartause übergesiedelt.¹⁴³ Die Kartäuser kümmerten sich unter anderem um „ihre zeitlichen Bedürfnisse“ und kamen für ihren Unterhalt auf, denn die Frauen waren der Chronistik zufolge „in-

137 Götz-Rüdiger TEWES, Die Kölner Universität und das Kartäuserkloster im 15. Jahrhundert – eine fruchtbare Beziehung, in: Die Kölner Kartause um 1500. Eine Reise in unsere Vergangenheit, Aufsatzbd., hg. von Werner SCHÄFKE, Köln 1991, S. 154–168, hier S. 159f. auch zum Folgenden, sowie RÜTHING, Kartäuser (wie Anm. 111), hier S. 55 und Adam WIENAND, Die Kölner Kartause und ihre Stellung in der Geistesgeschichte, in: Die Kartäuser (wie Anm. 74), S. 215–223, hier S. 220.

138 Dazu MANGEI, Bedeutung der Kartäuser (wie Anm. 23), hier S. 140f. und S. 156

139 Dazu Johann Baptist KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk († 1547) und die Kölner Kartause, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere das alte Erzbistum Köln 114 (1929), S. 1–33, und GREVEN, Kölner Kartause (wie Anm. 74), S. 89ff.

140 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 30f.

141 GREVEN, Kölner Kartause (wie Anm. 74), S. 91.

142 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 3.

143 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 2, und GREVEN, Kölner Kartause (wie Anm. 74), S. 91.

folge ihrer geistlichen Übungen ... erschöpft“ und deshalb dazu nicht mehr selbst in der Lage.¹⁴⁴

Maria von Oisterwijk hat in dieser Zeit verschiedene Schriften verfaßt, die Kalckbrenner aus der Volkssprache ins Lateinische übersetzte, darunter die „Neun Stufen der Einfachheit“¹⁴⁵, „Das Paradies der liebenden Seele“¹⁴⁶ und den „Rechten Weg zur evangelischen Vollkommenheit“¹⁴⁷. Die ersten gedruckten Ausgaben dieser Werke besorgte schon im Jahr 1532 Prokurator Kalckbrenner. Im Gegenzug dazu teilten die Ekstatikerinnen ihren Wohltätern manche ihrer Offenbarungen mit; darunter waren solche, die den Kölner Kartäusern sehr zur Ehre gereichten, wie die Vision beim Tod des Priors Johann Justus Landsberg (ca. 1490–1539): Maria von Oisterwijk sah, „wie seine Seele von Engeln zum Himmel getragen wurde“.¹⁴⁸ Doch damit nicht genug: Mit anderen Visionen soll die Mystikerin die Kartause sogar vor ernststen Bedrohungen gerettet haben, weil sie rechtzeitig vor Gefahren warnen konnte, „die sie in Verzückerung vorausgeschaut“ hatte.

Resümee

Beziehungen von Kartäuserinnen und Kartäusern zu den Phänomenen, die unter dem Begriff „Vision“ im weiteren Sinn zusammengefaßt werden können, kommen wie gesehen in sehr verschiedenen Ausprägungen vor: Außer als Begnadete, denen die Offenbarungen selbst zuteil wurden, waren Kartäuser bei der Verschriftlichung solcher Ereignisse sowie bei deren Verbreitung als Schreiber, Bearbeiter und Übersetzer beteiligt. In Traktaten befaßten sich Kartäuser wie Dominikus von Preußen und Johannes Hagen mit der Authentizität von Visionen und ihrer Eignung für den Predigtgebrauch. Mancher Visionsbericht erschien erst durch den Einsatz von Kartäusern im Druck – man denke nur an die Werke der Ekstatikerinnen Gertrud von Helfta und Maria von Oisterwijk. Ähnlich intensiv wie mit den Gesichten ihrer Ordensschwwestern und -brüder befaßten sich Kartäuser demnach auch mit Visionen von Angehörigen anderer Orden oder denjenigen von Klerikern und Laien. Es wurde bereits anhand der wenigen Beispiele deutlich, daß unterschiedliche Intentionen dabei zur Wahl spezifischer sprachlicher Darstellungsformen und Textsorten geführt haben. So sollte z. B. die Ausgestaltung der Dialogform bei der Vision des Roermonder Kartäusers von 1454 die von Dietrich Loher propagierte Zuschreibung an den prominenten Visionär Dionysius Cartusiensis unterstreichen. Ebenso konnten Einflüsse von Überlieferungskontext und Textsorte auf die Form des schriftlichen Visionsberichts gezeigt werden, etwa bei den innerhalb von Heiligenleben erwähnten Offenbarungen (Hugo von Lincoln, Béatrix d’Ornacieux, Dionysius). Auch gesellschaftliche Veränderungen wie das im 13. Jahrhundert zunehmende Hervortreten von Frauen als Schreiberinnen, Leserinnen und Autorinnen haben ihren Niederschlag in der Visionsliteratur gefun-

144 Zitate nach KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 2.

145 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 6 und S. 9f.

146 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 10.

147 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 12f.

148 KETTENMEYER, Maria von Oisterwijk (wie Anm. 139), S. 3. Dort auch das folgende Zitat.

den: So darf das für die Schriftkultur der Kartäuserinnen bedeutende Beispiel der Vision von Marguerite d'Oingt auch als ein Reflex der angedeuteten Entwicklungen verstanden werden. Der vorliegende Überblick unterscheidet außerdem zwischen Werken, die durch Visionen den Ruhm des Ordens zu erhöhen suchten („pro-domo-Visionen“ der frühneuzeitlichen Ordenshistoriographie) und Visionsberichten, die verschwiegen (Béatrix d'Ornacieux), anonymisiert (Subprior Thomas) oder nur privaten Aufzeichnungen anvertraut wurden (Adolf von Essen). Die im 15. Jahrhundert besonders intensive Beschäftigung von Kartäusern mit Visionärem, u.a. mit den Jahrhunderte zurückliegenden Visionen Tnugdals, Edmunds oder Oweins, ließ sich zumindest teilweise mit der Verwendung solcher Texte als pragmatische Reformschriften im Dienst der damaligen Klosterreformen erklären. Trotz der inzwischen ermittelten Erkenntnisse dürfen die komplexen Verhältnisse keineswegs als ausreichend geklärt gelten; noch immer werden bekannte Werke nicht angemessen gewürdigt, noch immer sind viele beachtenswerte Beispiele nicht in entsprechenden Ausgaben zugänglich. Und sollten die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Kartäusern und visionärem Schrifttum je zufriedenstellend geklärt worden sein, so wäre damit angesichts des Forschungsstands für die übrigen Orden und Gemeinschaften erst eine der notwendigen Grundlagen einer breiter angelegten, vergleichenden Untersuchung geschaffen.