



Nathalie-Josephine von Möllendorff

„Lesefähigkeit“ im späten Mittelalter

Zur devotionalen Praxis des Lesens von Büchern und des Anschauens von Bildern

Auch wenn die Fähigkeit des Lesens im Mittelalter nicht nur Befürworter fand,¹ fällt bei einer Betrachtung der überkommenen Zeugnisse auf, dass es eine Vielzahl von Darstellungen gibt, die nicht nur Bücher, sondern auch Lesende zentral thematisieren. Allein die Quantität der unterschiedlichsten Abbildungen verdeutlicht als nicht zu leugnender Befund bereits die Diskrepanz zu dem heute nach wie vor verbreiteten, wenn auch längst falsifizierten Irrglauben, das Mittelalter wäre eine Zeit des Analphabetismus gewesen.²

Ganz im Gegenteil lässt sich anhand von Testamenten und Inventaren nachweisen, dass Bücher zunehmend große Verbreitung fanden. Sogar „Handwerker, Diener und verarmte Witwen“³ verfügten über solche Objekte, denn „Gott möchte von allen Ständen der Gesellschaft verehrt werden“.⁴ Eine Form der Gottesverehrung wurde nämlich in der expliziten Verbindung von Lesen und Gebet gesehen, was den Gebrauch von Büchern respektive Texten auch unter Laien⁵ voraussetzte. Antonino Pierozzi schrieb dazu in der 1454 verfassten



¹ Rogier van der Weyden: Jean Wauquelin übergibt die Chronik von Hainaut an Philipp den Guten, Chronik von Hainaut – Frontispiz, 1447. Brüssel, Koninklijke Bibliotheek van België – KBR 9242.



2 Meister des Girart von Roussillon: Die Taten des Girart von Roussillon, Übergabe der Prachthandschrift an Philipp den Guten, 1447–1450. Wien, Österreichische Nationalbibliothek – Cod. 2549, fol 6r.

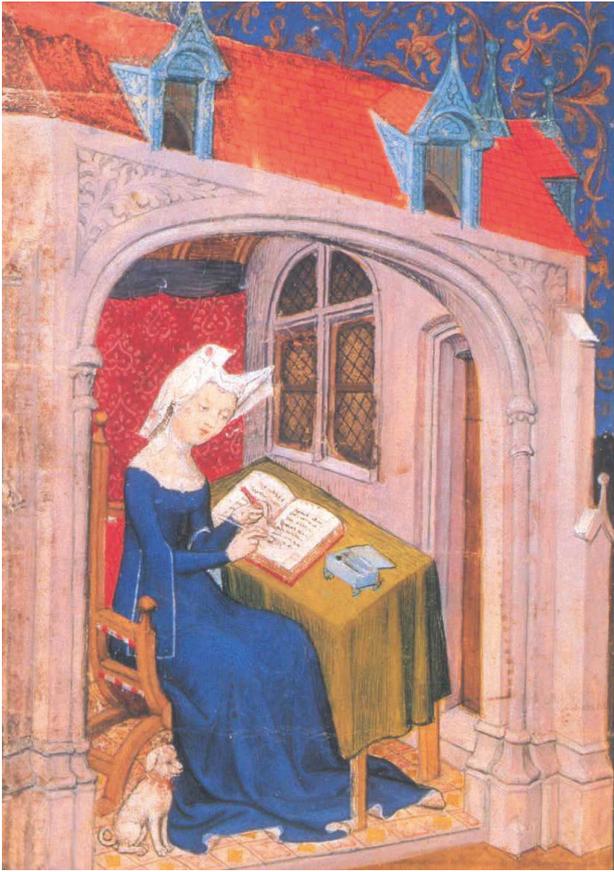


3 Jan van Eyck: Der heilige Hieronymus in seiner Studierstube, 1442. Detroit, Institute of Arts – Inv. Nr. 25.4.

Opera a ben vivere, einer didaktischen volkssprachlichen Anleitung zu einem ‚guten Leben‘, Lesen und Gebet seien wie „two wings that keep the devout soul suspended aloft, never letting it come to earth, that is, to earthly things, through affection and desire“.⁶

Der vorliegende Artikel widmet sich dem Thema der ‚Lesefähigkeit‘ als Teil der privaten Frömmigkeitspraxis unter Laien, wofür Texte und Bilder gleichermaßen einbezogen werden. Denn Bilder stellen Bücher nicht nur dar, sondern waren in gleicher Weise Transfermedien religiöser Inhalte und dienten seit Gregor dem Großen auch immer wieder als Vergleichsobjekte.⁷ Damit ergibt sich die Frage, ob das Lesen religiöser Texte und das Anschauen ebensolcher Bildwerke unterschiedliche Tätigkeiten waren oder ob hier eine gewisse Ähnlichkeit bestand. Um sich der These anzunähern, dass Lesen und Anschauen als eine vergleichbare devotionale Handlung zu werten ist, wird zunächst untersucht werden, wie Bücher und Lesende dargestellt wurden, welchen Restriktionen Lesende und Sehende unterworfen waren und welche Regeln es zu beachten gab. Dafür werden Anleitungen zum Lesen mit Anleitungen zum Anschauen von Bildern verglichen.

Den gesellschaftlichen Stellenwert von Büchern sowie deren Handhabung zeigt unter anderem das Frontispiz der *Chronik von Hainaut* van der Weydens 1447, wo die Übergabe eben dieser Chronik an den Burgundischen Herzog gleichzeitig vorweggenommen und memoriert wurde (Abb. 1). Hier, wie auch in fol. 6r der *Taten des Girart von Roussillon* (Abb. 2), dient die Abbildung des Buches jedoch nicht der Zurschaustellung von Alphabetisierung oder Lesefähigkeit, vielmehr werden durch die Bücher auf unterschiedliche Art (Heraldik wie Geschichtsaneignung) visuelle Strategien der Herrschaftslegitimation verbildlicht. Darstellungen, die eine Lesefähigkeit implizieren, sind hingegen am häufigsten im Kontext von Heiligenbildern zu finden, verlagern sich im 14. und 15. Jahrhundert aber auch zunehmend in den profanen Bereich. Hier gab es offenbar eine kontextuelle Unterscheidung von Lesenden, die damit auch zu unterschiedlichen Darstellungsmodi geführt haben: So wurde einerseits ein professioneller Habitus als charakterisierendes ikonographisches Moment, andererseits das Lesen als Teil der persönlichen Frömmigkeitspraxis thematisiert. Im ersten Fall sind es meist lesende männliche Heilige,



4 Meister der Cité des Dames: Christine de Pisan in ihrer Studierstube, um 1410–1414. London, British Library, MS Harley 4431, fol. 4r.



5 Rogier van der Weyden: Fragment mit der lesenden Maria Magdalena, vor 1438. London, National Gallery – NG654.

aber auch weltliche Schriftgelehrte, die in ihrer Studierstube, umgeben von Folianten oder Schriftrollen, wiedergegeben wurden. Das ist dahingehend nicht weiter verwunderlich, als dass der Arbeitsraum und der Umgang mit Büchern als charakterisierende Ikonographie behandelt wurde. Darstellungen wie jene Jan van Eycks vom *heiligen Hieronymus* geben dabei recht ausführliche Informationen über die Art der Ausstattung solcher Räume wieder: Die Studierstube als persönlicher Raum ist bestückt mit einem büchergefüllten Regal, einem Tisch mit Buchständer, Gerätschaften und Schreibwerkzeug sowie einer hölzernen Bank, auf der der Heilige sitzt (Abb. 3). Allerdings ist dieser Aspekt nicht ausschließlich Männern oder Heiligen vorbehalten, sondern auch für weibliche Schriftstellerinnen ohne kirchlichen Hintergrund verwendet worden, so sie denn – wie hier Christine de Pisan (1364–1431) – als solche zu Bildwürdigkeit gelangt sind (Abb. 4). In Abgrenzung zum professionellen Selbstverständnis wurde das Lesen aus Gründen der Frömmigkeitspraxis meist – so wie es nämlich auch in den didaktischen Schriften zum Lesen gefordert wurde⁸ – in einem häuslichen Kontext privater Wohnräume wiedergegeben: Das *Fragment mit der lesenden Maria Magdalena*, das vermutlich einer *Sacra Conversazione* zugehörig war,⁹ zeigt die Heilige in ihrem strahlend grünen Gewand in einem bürgerlichen Interieur auf einem Bodenkissen sitzend und in einem Buch lesend (Abb. 5). Das Buch ist nicht eindeutig identifizierbar, mit seinem Chemisette-Einband und den goldenen Buchriegeln ist es jedoch ein äußerst wertvolles Objekt und stellt vermutlich ein persönliches Gebetsbuch dar. Es ist aber vor allem die Jungfrau Maria, die – obwohl es keinerlei Quellen über eine Lesetätigkeit gibt – lesend dargestellt wurde. Schon im frühen Christentum kam beispielsweise die Frage auf, womit sie beschäftigt war, als ihr der Erzengel Gabriel bei der Verkündigung erschien. In ihrer Eigenschaft als *ancilla Domini* hatte sie weder die Bildung noch die Möglichkeiten im Alltag zu lesen, aber als Nachfahrin des Hause Davids und als *regina coeli* war sie königlicher Abstammung und Lesefähigkeit damit selbstverständlicher Teil einer höfischen Erziehung.¹⁰ Klaus Schreiner erkennt in den „leidenschaftlich geführte[n] Kontroversen“ der Gelehrten des Mittelalters eine „bemerkenswerte Genauigkeit“ trotz fehlender Zeugnisse: Die einen waren überzeugt, dass sie wob, die anderen kannten die exakten, von ihr gelesenen Textpassagen.¹¹ Dabei nahm „mit wachsendem zeitlichen Abstand [...] das historische Wissen zu, obschon der mündliche Traditionsstrom, aus dem die Verfasser der Evangelien geschöpft hatten, versickerte und der Bestand an schriftlich überlieferten Quellen unverändert blieb.“¹² Letztlich hatten Verfasser der



6 Robert Campin (Umkreis): *Maria lactans*, vor 1430. London, National Gallery – NG2609.

Marielenleben, aus dem gesteigerten Bedürfnis des Wissens heraus, zu „überlegen, was biographisch möglich, historisch wahrscheinlich und theologisch vertretbar war“. ¹³ Schreiner zufolge kam es dabei zu „interpretatorischen Eingriffen [...] des biblischen Berichts. Dessen zeitgebundene Aktualisierung erschließt Denkweisen, Interessen und Rechtfertigungsbedürfnisse einer sich wandelnden Kirche und Gesellschaft.“ ¹⁴ Vor allem im 14. und 15. Jahrhundert scheint der Streit der Gelehrten klar zugunsten einer Lesekultur entschieden worden zu sein, denn Maria liest nicht nur bei der Verkündigung. So legt sie selbst beim Stillen das Buch nur kurz zur Seite, wie es in van der Weydens *Maria lactans* zu sehen ist (Abb. 6). Mit der lesenden Muttergottes ist aber auch die höchste Autorität Lesender und vor allem lesender Frauen in Erscheinung getreten. Judith Bryce weist – vielleicht etwas zu vereinfacht – darauf hin, dass Heilige wie Maria oder auch Maria Magdalena von Männern als Symbole (wie hier beispielsweise einer Lesetätigkeit per se beziehungsweise der uneingeschränkten Unterwerfung Mariens gegenüber den heiligen Schriften) gesehen wurden, für Frauen waren sie aber in erster Linie (lesende) Frauen. ¹⁵ Klaus Schreiner schlussfolgert in seiner Analyse der Marienexegese, dass die soziale Erhöhung der Jungfrau von

immanenter Bedeutung für den Adel – und im Zuge dessen dann auch für das Selbstverständnis des Bürgertums – gewesen ist und Lesen zur „Bildungsnorm“, zu einer „mit religiös-ethischen Auflagen verknüpft[en] [...] Standespflicht“ geworden und vorrangig „Frauensache“ war. ¹⁶ So zeigt denn auch das Portrait der Besitzerin im *Stundenbuch der Maria von Burgund* in diesem Kontext die Herzogin höchstselbst vor einem geöffneten Fenster, das den Blick in den Binnenchor einer Kirche und auf eine vor dem Altar thronende Madonna freigibt (Abb. 7). Maria von Burgund las folglich in einem Buch, in dem sie selbst mit eben jenem Buch lesend portraitiert wurde. Durch die damals neue Bilderfindung des geöffneten Fensters wurde der Blick auf den Gegenstand ihrer Meditation beim Lesen eröffnet, nämlich wie sie selbst in sakralem Raum vor der Gottesmutter betet. Im Prinzip sind in dieser Abbildung also drei Realitätsstufen eingebunden: eine reale, physische Ebene, eine als portraitierte Lesende in der Bildebene des privaten Interieurs und eine metaphysische beziehungsweise imaginierte, als andächtig vor der Gottesmutter Betende im Hintergrund. Was bedeutet aber eine solche Darstellungsart für die Herzogin, die hier auf sich selbst schaut? Inwieweit spielen hier Wissen um Bildgebrauch und auch um Textgebrauch ineinander?

Anweisungen im ‚richtigen‘ Gebrauch von ‚guten‘ Büchern ...

Der empfohlene Textgebrauch geht nicht nur aus Traktaten hervor, sondern lässt sich auch anhand einer Reihe von europaweit erhaltenen Briefen aufzeigen, die vielfältige Rückschlüsse auf das Lesen im 15. Jahrhundert zulassen. ¹⁷ Sie sind jeweils Teil einer längerfristigen schriftlichen wie persönlichen Kommunikation zwischen einem geistlichen Ratgeber und einer weiblichen Person, die meist dem Bürgertum zugehörig ist. Als Antwort auf eine zuvor gestellte Bitte enthalten sie ausführliche Anweisungen über Art und Umfang anempfohlener Lektüren. In den Briefen wurden dabei die täglichen weltlichen Verpflichtungen der Adressierten berücksichtigt und sogar zu deren Erfüllung ermahnt. Sie zeigten klare Strukturen auf und wie das Lesen der religiösen Texte in den Tagesablauf zu integrieren sei. Dass sie nachträglich – als merklich aufwändige, teils wiederholte Abschriften ¹⁸ – in Kodizes eingebunden wurden, deutet auf eine gewisse Wertigkeit des Inhalts, der ganz offenbar als erinnerungswürdig eingestuft wurde.

Ein Beispiel dieser Briefe hat sich in dem 1450–1470 eingebundenen Manuskript MS 322 in Nijmegen



7 Meister der Maria von Burgund: Stundenbuch der Maria von Burgund, um 1477. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1857, fol. 14v–15r.

erhalten und ist einziges Zeugnis der Kommunikation zwischen zwei Unbekannten.¹⁹ Der Brief listet eine Reihe von religiösen Büchern auf, die jeweils in der Volkssprache verfasst sind, und gibt detaillierte Anweisungen zum Lesen.²⁰ Die Adressierte, als „dear lady“ und „beloved daughter of God“ angesprochen, war offenbar verheiratet, hatte einen Haushalt zu führen und erhielt mit diesem Brief Antwort auf ihre Bitte um Anweisungen für „a way of living“.²¹ Ihr geistlicher Ratgeber empfahl ihr, den festgelegten Abläufen des Stundengebets folgend, wiederholt in den *Horae Beatae Mariae Virginis* und dem *Officium Sancti Spiritus* ihres Stundenbuchs zu lesen sowie sich einzelnen Abschnitten der *100 Artikel der Passion Christi* von Heinrich Seuse zu widmen. Jeder Leseinheit, die sie in der Zurückgezogenheit ihrer privaten Räume und in frommer Geistes- wie Körperhaltung vollziehen sollte, folgte eine Meditation über die Passion Christi sowie Gebete. Dazu kamen, von Montag bis Sonntag, tagesabhängige Kontemplationen. „Then [d.h. nach der Non am Nachmittag] you should read some good Dutch books, not some secular stories about battles or combats or similar content, but the Holy Writ, good devout books that will turn your heart to God.“²² Dieser Hinweis ist in vielerlei Hinsicht interessant, denn einerseits werden der Adressierten für den Nachmittag gewisse Freiheiten in der Wahl einer zusätzlichen Lektüre eingeräumt, gleichzeitig aber gemahnt, dass diese Bücher nicht

„weltliche Bücher über Schlachten und Kämpfe“, sondern „gute“ Bücher sein sollen, deren Inhalt das „Herz Gott näher bringt“.²³ Vor allem fällt auf, dass die meiste Zeit des Tages mit Lesen zu verbringen war (Abb. 8). Aus dem Brief lässt sich zudem schließen, dass die Nijmegener Dame (mehrere) Bücher besessen haben muss – mindestens jedoch ein Stundenbuch, in dem sich alle in Abb. 8 genannten Stunden wieder fanden und in das ebenfalls die *100 Artikel* Seuses integriert waren. Von 112 heute erhaltenen niederländischen Stundenbüchern weisen 47 diese spezifische Charakteristik auf.²⁴

Ob sie zudem Zugang zu einem Netzwerk verschiedener Privatleute in ihrem urbanen Umfeld gehabt hat, zwischen denen ein reger Austausch von Büchern und Diskussionen bestand, ist nicht bekannt, doch kann es als wahrscheinlich angenommen werden.²⁵ Andere Briefe, die sich beispielsweise im MS 74 Y 5 in Leuven erhalten haben, sprechen solche Treffen im Haus der dort Adressierten direkt an.²⁶ Der Autor informiert sie über die Inhalte der Diskussionen, die zwar in ihrem Haus, aber während ihrer kurzen Abwesenheit stattgefunden haben. Die angesprochene Frau der Leuener Briefe hat allerdings nicht über den recht freien Zugang zu religiösen Schriften verfügt wie die Dame des Nijmegener Briefs. Die fünf zwischen 1480 und 1492 verfassten Briefe in Leuven zeugen davon, dass ein gewisses Maß an Übung und geistlicher Füh-

| | | |
|------------------|-------------------|--|
| 5:00–until Mass | Reading | Matins, Prime, and Terce of the Hours of the Virgin, the Hours of the Holy Spirit, and the ‘articles’ |
| | Meditation | Respectively Christ’s betrayal, arrest and suffering; the conviction by Pilate; the Flagellation and Crowning with Thorns |
| 10:00–11:00 | Reading | Sext of the Hours of the Virgin, the Hours of the Holy Spirit, and the ‘articles’ |
| | Meditation | The Crucifixion |
| In the afternoon | Reading | None of the Hours of the Virgin, the Hours of the Holy Spirit, and the ‘articles’ Holy Writ and good, devout Dutch books |
| | Meditation | Christ’s Death |
| 16:00–18:00 | Reading | Vespers of the Hours of the Virgin, the Hours of the Holy Spirit, and the ‘articles’ |
| | Meditation | Descent from the Cross, followed by a consideration on the Angels (Monday), the Apostles (Tuesday), the Patriarchs and Prophets (Wednesday), Martyrs (Thursday), the Confessors (Friday), the Virgins (Saturday), or the Saints (Sunday) |
| After dinner | Reading | Compline of the Hours of the Virgin, the Hours of the Holy Spirit, and the ‘articles’ |
| | Meditation | The Burial of Jesus and the sorrow of Mary |

8 Zeitplan der Lese- und Meditationstätigkeit der „gheminde dochter in Gode“ nach dem Brief in MS 322, UB Nijmegen, Übersicht von Susanne de Jong 2018.

rung vonnöten ist.²⁷ Zwar rühmt der Autor ihren Eifer im Lesen und Studieren und führt an, dass sie von der Natur in außergewöhnlicher Weise mit Klugheit beschenkt worden sei, doch werden ihr ‚heilige Schriften‘ verweigert: „I do not write much on Holy Scripture, because you do not have mastered it yet and are not allowed to set your hand to it further than you are taught by us. You have to learn.“²⁸ Vielmehr geht aus den Briefen hervor, dass die Texte, die die Unbekannte zum Lesen und Studieren erhält, eigens für sie angefertigte Exzerpte ihres Beraters sind, die damit aber auch einer gewissen Reglementierung unterlagen.²⁹

Im Vergleich beider Korrespondenzen ist die Art der Bezugnahme auf Literaturen interessant: Die Leuener Briefe nennen keine konkreten Bücher, der Autor des Nijmegener Briefs machte hingegen explizite Literaturangaben. Er wusste, dass die Adressierte über gekürzte Fassungen unterschiedlicher Stunden verfügte und in der Lage war, selbstständig Bücher zu besorgen.³⁰ Auch Diodata degli Adimari erwarb und sammelte eigenständig Bücher. Ihr Briefwechsel mit dem Florentiner Erzbischof Antonino Pierozzi stellt hier mit 18 erhaltenen Briefen (1440–1459) das Beispiel für das europaweite Auftreten dieser Art Briefe dar. Antonino gab zu erkennen, dass die Wahl der Texte eindeutig vom Lesenden abhängig zu machen sei, indem er Diodata dazu anhielt, zwischen dem, was ihrem Stand³¹ entspreche zu unterscheiden und dem, was man besser nicht wissen solle.³² Allerdings benennt er auch explizit häretische Schriften, im Besonderen den *Spiegel der einfachen Seelen* von Marguerite Porete, der ‚gefährlich‘ und der ‚Ruin vieler‘ sei.³³ Auch sie erbat von ihm Bücher, unter anderem ein Breviar mit der *Liturgia Horarum* und dem *Officium Divinum*. Da das Breviar aber so schwer zu bekommen sei, schickte Antonino ihr stattdessen einen Psalter, aber nicht, weil er sie nicht für fähig hielt, das Breviar zu lesen, sondern weil es so schwer zu bekommen sei.³⁴ Ganz im Gegenteil ermuntert er sie: „Read, therefore, or else listen to the Holy Scriptures and the church fathers, for the living voice is more effective than the dead one. Store in your memory what you have absorbed, reading or hearing the Word of God: just like a little sheep, rethink and chew on what you have heard about the life and the doctrine of Christ and his Saints.“³⁵

... und Anleitungen zum ‚richtigen‘ Bildgebrauch

Antoninos Kommentar zum ‚Wiederkäuen‘ rekurriert auf die monastische *ruminatio*, eine Lesetechnik, die durch Repetition einzelner Worte sowie der Meditation

und Verinnerlichung zum tiefgreifenden Verständnis religiöser Narrative führen und letztlich in (Gottes-) Erkenntnis münden sollte. Interessant ist aber auch sein Hinweis zur Alternative des Hörens von religiösen Schriften. Tatsächlich wurden auch Analphabeten als lesefertig angesehen, soweit sie in der Lage waren, Vorgelesenes zu verstehen und zu kommunizieren.³⁶ Aber wie sieht es mit einer Alternative im Sehen aus? Welche Parallelen gibt es beim Anschauen von religiösen Bildern?

Bei der Analyse überkommener Traktate zum richtigen Bildgebrauch fällt zunächst auf, dass sich das Vokabular fast vollständig wiederholt. So findet sich beispielsweise in den *Meditationes vitae Christi* eine Äquivalenz zu den ‚guten Büchern‘, indem der Autor die Notwendigkeit des Ansehens von ‚guten‘ Bildern diskutiert.³⁷ Blickbeziehungen mit Bildern seien wechselseitig, da das Gesehene auf den Sehenden zurückwirke.³⁸ Jan van Ruusbroec hingegen formulierte in *Die geestelike brulocht* einen für ‚gute Lebensweisen‘ unverzichtbaren Bildgebrauch.³⁹ Wie das Lesen ist auch hier das Sehen in sich kein Selbstzweck: Das Bildwerk als materielles Objekt initiiert einen Visualisierungsprozess, der das physische, gesehene Bild in ein immaterielles, inneres wandelt und bei dem das Gedächtnis als innerer Bildraum verstanden werden kann.⁴⁰ Die Augen wurden dabei als die Schnittstelle zwischen den beiden Bildräumen angesehen, sind sie doch laut den *Meditationes* die „Fenster der Seele“. ⁴¹ Vielleicht ist mit dieser Äußerung das geöffnete Fenster im *Stundenbuch der Maria von Burgund* deutlich konkreter angesprochen als dies zunächst zu vermuten wäre. Es sollte aber recht deutlich sein, dass der Ausblick in das Kircheninterieur den inneren Bildraum der Herzogin darstellt und damit den Gegenstand ihrer Meditation wiedergibt. In diesem Kontext wäre auch der *Miroir d'or de l'ame pécheresse* zu erwähnen: Der Autor mahnt zur Verinnerlichung des Gelesenen, und zwar in einer Intensität, dass sich Lesende „selber in das Buch spiegeln“ sollen.⁴² Die portraittierende Illuminierung macht der Leserin also ihren eigenen Weg der durch Textgebrauch angeleiteten Kontemplation und Imagination vor.

Nun stellt sich allerdings die Frage, ob, wenn Texte das Lesen erklären, es auch Bilder gibt, die das Sehen erläutern. Ein Beispiel für den ‚zielgerichteten‘ Bildgebrauch ist in der Illuminierung der *Tres etaz de bone ames* (um 1300) zu finden, in der eine Nonne nach der Beichte, die wie in den Briefen als mentale Vorbereitung verstanden werden kann, vor einer Statue der Marienkrönung betet (Abb. 9). Durch die meditative Versenkung und ihre Kontemplation erscheint ihr daraufhin der Passionschristus, wobei die Vision das



9 Pierre de Blois (u. A.): Livres de l'estat de l'ame (fol. 28v–51v), um 1290. London, British Library, Yates Thompson 11 (Add. MS 39843), fol. 29r.



10 Meister des Bartholomäus: Thomas-Retabel, 1481. Köln, Wallraf-Richartz-Museum – WRM 179.

physische Bild ersetzt hat. Entscheidend ist hier, dass die Bilderfahrung, so wie im *Stundenbuch* die Texterfahrung, der Visionserfahrung vorausgeht. Während die *Etaz* Ausgangspunkt und Ziel veranschaulichen, zeigt das *Thomas-Retabel* (um 1481)⁴³ vom Meister des Bartholomäus, einem in Arnheim und Utrecht nachweisbaren Maler,⁴⁴ hingegen eine Art stufengenaue Anleitung zum ‚richtigen‘ Bildgebrauch (Abb. 10): Auf der Haupttafel reihen sich eine Gruppe von Heiligen in einer Art Mandorla um eine gemalte polychrome Skulptur des Thomas-Wunders.⁴⁵ Dächte man die schräg angelegte, in den Bildraum gekippte Struktur der Heiligen-Mandorla weiter, so würde sich diese erst vor dem Gemälde im Betrachtarraum – im Sinne Baxandalls „Arc of Address“⁴⁶ mit den Betrachtenden zusammen – schließen. Die Heiligen der Mandorla verbildlichen dabei einen vierstufigen, auf Thomas von Aquin zurückgehenden Erkenntnisprozess.⁴⁷ Dieser beginnt mit der Figur der Maria Magdalena rechts unten, der als einziger Zeitzeugin der einfachen Sehsinn (*sensus proprius et communis*) zukommt. Das erblickte, physisch greifbare Primär-Bild⁴⁸ wird durch ihren direkten Blick in ein Metaphysisches, Inneres gewandelt und in das Gedächtnis als inneren Bildraum gespiegelt. Gegen den Uhrzeigersinn wird die

zweite Stufe (*phantasia et imaginatio*) durch die Figur des heiligen Hieronymus verbildlicht und beschreibt den Zustand, in dem das Bild jederzeit erinnert und bewahrt werden kann. Nachfolgend wird durch den heiligen Ambrosius oben links das memorierte Bild vom Verstand (*vis aestimativa ad appellendum intentionis*) bewertet, interpretiert und heilsgeschichtlich eingebunden. Der Prozess gilt als vollendet, sobald die Stufe der *memoria intellectualis* erreicht ist, die hier durch die heilige Helena mit einem sogenannten ‚inneren Blick‘ unten links personifiziert wird. Hier kann auf Basis der vollständigen inhaltlichen Durchdringung das Bild jederzeit und andauernd erinnert, visualisiert, aber darüber hinaus auch erkannt werden.⁴⁹ Im *Tres etaz de bone ames* werden folglich die äußeren Bedingungen einer Seherfahrung thematisiert, während im *Thomas-Retabel* die einzelnen Erkenntnisstufen verbildlicht werden.

Lesefähigkeit im späten Mittelalter

Die oben angesprochenen Anleitungen, Briefe und Bilder geben recht eindeutige Hinweise darauf, dass die primäre Kompetenz im Verstehen der religiösen Inhalte liegt, mit dem auch Diskursfähigkeit und

Erkenntnisvermögen einhergehen. Lesen (und in der Konsequenz auch Schreiben) sowie Sehen (und damit letztlich auch Gestalten) sind hingegen notwendige Fertigkeiten, denen bestimmte Techniken und Verhaltensweisen zugrunde liegen, die aber in sich keine eigenständigen Fähigkeiten darstellen. Als „active readership“ wurde die erstrebenswerte Art des Lesens durch das Forschungsteam der *City of Readers* bezeichnet und der hier vorgestellte Vergleich mit dem Anschauen von Bildern steht dem nicht nach: „Religious readership by all means implied active readership, not only in the sense of believers [...] collecting, buying, borrowing, copying and excerpting texts, but also in the sense of reading them in a performative manner. The kind of habits, techniques, attitudes and devices [...] as well as the mental and physical engagement involved in reading religious texts, amounted to a primarily bodily experience that went much further than the purely intellectual or cerebral process [...]“⁵⁰

Lesefähigkeit – darauf wies Ramakers bereits hin⁵¹ – ist das auf Erlerntem basierende Verständnis- und Kommunikationsvermögen aller – auch nonverbaler – Kommunikationsformen. Nicht weniger bedurften Bilder einer visuellen Form von Lesefähigkeit, denn Ikonographien, Kompositionen und Zusammenschauen oftmals anachronistischer Narrative mussten erkennbar sein. So kann gleichfalls eine Art des ‚performativen Sehens‘ postuliert werden und festgestellt werden, dass es sich beim Lesen und Anschauen von Büchern und Bildwerken tatsächlich um eine devotionale Frömmigkeitspraxis handelt, die zwar auf unterschiedlichen Fertigkeiten beruht, aber mit demselben Ziel in derselben Fähigkeit des Verstehens mündet.

1 Vor allem im 12./13. Jh. traten Kritiker in Erscheinung, die – wenn auch in der Minderheit stehend – vor allem das Lesen für Frauen zu unterbinden suchten. So wandte sich der Dominikaner Heinrich von Gent (vor 1240–1293) gegen das Lesen im Sinne einer auf den Sieben Freien Künsten basierenden Wissenschaftlichkeit bei Frauen, da diese ihnen nicht zustehe und sie aufgrund der ‚Schwäche ihres Verstandes‘ nicht in der Lage seien, in die notwendigen Tiefen der Wissenschaft vorzudringen, vgl. Henricus a Gandavo, *Summa quaestionum ordinariam*, um 1282, Paris 1520. Philipp von Novorra (gest. 1261/1264) verlangte sogar, dass Frauen gar nicht Lesen und Schreiben sollten, da sie diese Fertigkeiten nur dazu nutzen würden, ‚gegen die Gebote der Keuschheit‘ zu verstoßen, vgl. Marcel de Fréville (Hrsg.), *Les quatre âges de l’homme. Traité moral de Philippe de Novare*,

Paris 1888. Thomasin de Zircklaere (um 1186–1238) gestand adligen Damen immerhin so viel Lesefertigkeit zu, wie sie benötigten, um ‚höfisch und gesittet‘ zu sein, vgl. Thomasin de Zircklaere: *Der wälsche Gast*, älteste Überlieferung Mitte 13. Jh., Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 389. Wie sehr diese und weitere Kritiker als Ausnahmeerscheinungen gewertet werden müssen, verdeutlichen in erster Linie historische Befunde, die aber erst in jüngerer Zeit, vornehmlich durch das Forschungsprojekt ‚City of Readers‘ an der Universität Groningen, von der Forschung erfasst worden sind, vgl. dazu Sabrina Corbellini, Margriet Hoogvliet und Bart Ramakers (Hrsg.), *Discovering the Riches of the World. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe* (Intersections 38), Leiden/Boston 2015. Inventare wie Testamente zeigen dabei den weit verbreiteten Besitz von Büchern unter Laien auf, wie bspw. das posthume Inventar von 1522 des Pariser Druckers Jehan Janot, in dem folgende religiöse Schriftwerke in Volkssprache erfasst wurden: 1200 Exemplare der *Livre de Meditation sur la Passion*, 400 *Lucidaire*, 240 *Jardin Spirituel*, 125 *Mirouer de contemplacion*, 500 *Theologie spirituelle*, 200 *Eschelle d’amour divine*, 120 *Manuel Saint Augustin*, 400 *Cueur crucefie*, 70 *Orloge de devocion*, 250 *Livre de bonne meurs*, 300 *Commandements de Sainte Eglise*, 450 *Myrouer de lame pecheresse*, 300 *Imitatione Christi*, 66 *Myrouer de la Redemption*, 250 *Doctrinal de sapience*, 780 *Ordinaires*. Vgl. dazu Margriet Hoogvliet, Car Dieu vault ester serui de tous estaz: Encouraging an Instructing Laypeople in French from the Late Middle Ages to the Early Sixteenth Century, in: *Discovering the Riches of the World. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe* (Intersections 38), hrsg. v. S. Corbellini, M. Hoogvliet, B. Ramakers, Leiden/Boston 2015, S. 111–140, hier S. 111–113 sowie zugehörige Anmerkungen.

2 Vgl. zuletzt Sabrina Corbellini, Margriet Hoogvliet, Bart Ramakers: Introduction: *Discovering the Riches of the World*, in: *Discovering the Riches of the World. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe* (Intersections 38), Leiden/Boston 2015, S. 1–17, hier S. 3. Ausführlicher dazu Hoogvliet 2015, wie Anm. 1, S. 111–140.

3 Hoogvliet 2015, wie Anm. 1, S. 114.

4 „car dieu veult estre serui de tous estaz“: Jean de Varennes: *Epistre du mirouer de crestiente*, spätes 14. Jh., Brüssel, Koninklijke Bibliotheek van België, MS 10394–10414, fol. 38v. Vgl. auch Hoogvliet 2015, wie Anm. 1, S. 120f.

5 Pfarrkirchen waren verpflichtet einen Psalter öffentlich auszulegen, damit alle, auch Personen ohne eigene Bücher darin lesen konnten. In der Exempelsammlung *Bonum universale de apibus* des Thomas Cantipratanus (gest. 1263) wird bspw. die Geschichte einer Bauerntochter erzählt, die sich von ihrem Vater einen Psalter wünschte, der dem Wunsch finanziell jedoch nicht entsprechen konnte. Statt seiner schenkte dem Mädchen daraufhin die Jungfrau Maria sowohl einen Psalter als auch die dazu nötige Lesefertigkeit;

- vgl. dazu Klaus Schreiner, Marienverehrung, Lesekultur, Schriftlichkeit. Bildungs- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zur Auslegung und Darstellung von ‚Mariä Verkündigung‘, in: Frühmittelalterliche Studien 24, 1, 2010, S. 314–368, hier S. 335. Vgl. auch Rudolf Limmer: Bildungsstände und Bildungsideen des 13. Jahrhunderts. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der lateinischen Quellen, Berlin/München 1928, S. 52.
- 6 Opera a ben vivere di Sant’Antonino, hrsg. v. F. Palermo, Florenz 1858, S. 158. Die *Opera a ben vivere* ist ein um 1454 entstandenes Handbuch, das der spirituellen Anleitung von Laien zu einem ‚guten Leben‘ dient, wobei vorrangig Lesen als Frömmigkeitspraxis thematisiert wird. Der Autor, Antonino Pierozzi, gehörte dem Orden der Dominikaner an, war von 1446–1459 Erzbischof von Florenz und wurde 1523 von Papst Hadrian VI. heiliggesprochen. Vgl. dazu Theresa Flanigan, Disciplining the Tongue: Archbishop Antoninus, the *Opere a ben vivere*, and the regulation of Women’s speech in Renaissance Florence, in: *Open Arts Journal* 4, 2014/2015, S. 41–60; Judith Bryce, Dada degli Adimani’s Letters from Sant’ Antonino: Identity, Maternity, and Spirituality, in: *I Tatti Studies in Italian Renaissance*, 12, 2009, S. 11–53, hier S. 35, FN 88.
 - 7 In zwei um 600 verfassten Briefen an Serenus (PL 77 1128), den Bischof von Marseille, spricht sich Gregor der Große für den Nutzen von Bildern aus. Sie seien nützlich für den gläubigen Christen, da in ihnen das ‚gelesen‘ werden könne, was in Büchern nicht zu lesen sei; vgl. Gregor der Große, *Registrum epistolarum*, hrsg. v. D. Norberg, Turnhout 1982, S. 727. Beim Vierten Konzil von Konstantinopel 869/870 wurde schließlich der Nutzen festgeschrieben: Es bestehe gleichermaßen ein Nutzen für Gebildete (‚sapientes‘) wie für Ungebildete (‚idiotae‘ – wohlgemerkt nicht ‚lilterati‘!). Zur Diskussion der Bildtheorie seit Gregor dem Großen vgl. u. a. Herbert Kessler, Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe During the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: *A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe*, hrsg. v. C. Rudolph, Hoboken 2019, S. 221–244; Klaus Schreiner (Hrsg.), *Laienfrömmigkeit im Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des historischen Kollegs 20), München 1992; Michael Camille, *The Gregorian Definition Revisited: Writing and the Medieval Image*, in: *L’Image: Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*, hrsg. v. J. Baschet, Paris 1996, S. 89–107; Ders., *Philological Iconoclasm: Edition and Image in the Vie de Saint Alexis*, in: *Medievalism and the Modernist Temple*, hrsg. v. H. Bloch, S. Nichols, Baltimore 1996, S. 371–401; Ders., *Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy*, in: *Art History* 8, 1985, S. 26–49; Celia Chazelle, *Memory, Instruction, Worship: Gregory’s Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image*, in: *Gregory the Great: A Symposium*, Notre Dame/London 1995, S. 181–215; Ders., *Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I’s letters to Serenus of Marseille*, in: *Word and Art* 6, 2, 1995, S. 138–152.
 - 8 Vgl. Hoogvliet 2015, wie Anm. 1, S. 128–132.
 - 9 Die Rekonstruktion der drei erhaltenen Fragmente zu einer *Sacra Conversazione*, bei der die Figuren ‚Madonna mit Kind‘ sowie ‚Johannes Evangelista‘ verloren gegangen sind, wird auf eine Zeichnung eines unbekanntes Meisters aus dem Umkreis van der Weydens zurückgeführt: Meister der Coburger Rundblätter, *Madonna mit Kind und Heiligen*, spätes 15. Jh., Stockholm, Nationalmuseum, Inv. Nr. 79A. Vgl. dazu John Ward, *A proposed reconstruction of an Altarpiece by Rogier van der Weyden*, in: *The Art Bulletin* 53, 1971, S. 27–35; Lorne Campbell, *The Materials and Technique of Five Paintings by Rogier van der Weyden and his Workshop*, in: *The National Gallery Technical Bulletin* 18, 1997, S. 68–86.
 - 10 Einen Überblick der Marienexegese bietet Schreiner 2010, wie Anm. 6, S. 318–331.
 - 11 Schreiner 2010, wie Anm. 6, S. 314f. Schreiner beschäftigt sich in seiner Analyse mit der Marienexegese im Kontext der Verkündigung: Er lässt dabei die apokryphe Erzähltradition der Unterweisung Mariens durch die hl. Anna außen vor; vgl. hierzu Dagmar Preising, Michael Rief und Christine Vogt, *Anna lehrt Maria das Lesen – zum Annenkult um 1500: die „Unterweisung Mariens“ aus der Sammlung Peter und Irene Ludwig* (Ausst. Kat. Ludwiggalerie Schloss Oberhausen 10.02.–15.05.2019), Bielefeld 2019.
 - 12 Schreiner 2010, wie Anm. 6, S. 315.
 - 13 Schreiner 2010, wie Anm. 6, S. 317, unter Bezugnahme auf Adam Walasser, *Vita Christi. Das Leben vnsers Erlösers vnd Seligmachers Jesu Christi*, Dillingen 1623, fol. 2v.
 - 14 Schreiner 2010, wie Anm. 6, S. 314.
 - 15 Vgl. Bryce 2009, wie Anm. 5, S. 42, FN 108.
 - 16 Schreiner 2010, wie Anm. 6, S. 332f. Schreiner spricht hier von dem „sozialem Rang“ und der „sozialen Niedrigkeit“ Mariens im Kontext altchristlicher Marienexegese, bei der es noch als klärungsbedürftig angesehen wurde über die tatsächliche Herkunft bzw. den damit einhergehenden sozialen Rang Mariens zu diskutieren; dieser ist mitnichten mit der späteren Auslegung zu verwechseln, bei der der soziale Rang als „Sklavin“ mit Verzicht, Unterwerfung und Demut im Sinne hervorgehobener Frömmigkeit gleichgesetzt wurde. Schreiner verweist zudem auf den sozialen Stand adliger Frauen, indem er entsprechende Belege aus dem Schriftgut, wie bspw. den *Sachsenspiegel* zitiert. Lesefähigkeit und Schriftlichkeit jedoch nur auf den Stand eines gebildeten Adels zu beschränken, wäre deutlich zu kurzgefasst. Mit dem Thema der Schriftlichkeit hat sich 1986–1999 der Sonderforschungsbereich 231 (Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in mehreren Subprojekten intensiv befasst; vgl. dazu u.a. ohne Autor, *Der*

- Münsteraner Sonderforschungsbereich 231 ‚Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 32, 1998, S. 442ff.; Hagen Keller, Kalus Grubmüller und Nikolaus Staubach (Hrsg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Münstersche Mittelalter-Schriften 65), München 1992; Hagen Keller, Christel Meier und Thomas Scharff (Hrsg.), Schriftlichkeit und Lebenspraxis. Erfassen, Bewahren, Verändern (Münstersche Mittelalter-Schriften 76), München 1999.
- 17 Der Lesetätigkeit von Laien wurde lange Zeit keine ausreichende Aufmerksamkeit von Seiten der Forschung geschenkt. Das europaweit angelegte Forschungsprojekt „City of Readers. Religious Literacies in the Long Fifteenth Century“ an der Universität Groningen unter der Leitung von Sabrina Corbellini und Bart Ramakers hat sich dem Thema umfassend gewidmet; vgl. daher Corbellini/Hoogvliet/Ramakers 2015, wie Anm. 1.
- 18 Der Brief im Stundenbuch der Jeanne d’Évreux ist eine Abschrift eines verlorenen Originals, der aber nicht nur in ihrem Stundenbuch, sondern in mindestens drei weiteren Kopien erhalten ist. Vgl. Paris, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits – Français 1802: Livre de dévotion de Jeanne d’Évreux: Prières. Vgl. dazu Susanne de Jong, ‚Read some good Dutch books‘. Laypeople, Books, and Religious Reading in Late Medieval Domestic Setting, in: *Queeste* 25, 1 (2018), S. 32–54, hier S. 45, FN 41. Vgl. dazu Geneviève Hasenohr, *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XIIe–XVIIe Siècle)*, Turnhout 2015, S. 682f.
- 19 Zu diesem Brief in MS 322 der Universitätsbibliothek Nijmegen vgl. grundlegend de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 32–54. Alle nachfolgenden Aussagen sind ihrer Analyse und Interpretation entnommen, ist sie doch die erste und bislang einzige, die sich diesem Brief ausführlich gewidmet hat. Er wurde zuvor von Mikel Kors erwähnt, vgl. dazu Mikel Kors, *Een gesprek met afwezigen. Een eerste verkenning en inventarisatie van de Middelnederlandse privé-brief*, in: *Queeste* 4 (1997), S. 127–141, hier S. 63 Nr. 79 und Mikel Kors, *Epistolaire aspecten van de geestelijke brief (ca. 1350–1550)*, in: *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, hrsg. v. Th. Mertens et al., Amsterdam 1993, S. 52–69, S. 386–388. Rückschlüsse auf den sozialen Stand der Adressierten ergeben sich aus Hinweisen: Da erwähnt wird, dass sie einen Haushalt zu führen habe, sich weltlicher Reichtümer entziehen solle, aber auch auf ein Treffen in ihrem Haus mit mehreren anderen Gästen verwiesen wird, scheint es naheliegend, sie zum gehobenen Bürgertum zu zählen.
- 20 In dem Brief wird beispielsweise darauf verwiesen, dass die Texte „accurately and calmly“, mal kniend, mal sitzend, aber stets in einer inneren Haltung „as devoutly as you are able to“ zu lesen seien; vgl. de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 35f.
- 21 Nijmegen, Universitätsbibliothek, MS 322, fol. 118v. „lieve joncfrouwe“, „gheminde dochter in Gode“, „en maniere van leven“; Übersetzung von Susanne de Jong. Es wird hier wie im Folgenden darauf verzichtet, die Übersetzungen vom Mittelniederländischen ins Englische weiter ins Deutsche zu übertragen, um einen translatorischen Stille-Post-Effekt zu vermeiden. Den semantischen Verlust, der bei einer auf einer Übersetzung basierenden Übersetzung entsteht, wurde auf eindrucksvolle Weise durch die Installation *Übersetzung – Translation – Traduction* von Timm Ulrichs 1968–1974 veranschaulicht. Hier wurde ein ursprünglich deutschsprachiger Text (Brockhaus: „Übersetzung“) 52-mal von professionellen, staatlich anerkannten Übersetzungsbüros übersetzt. Jede Übersetzung beruht dabei auf der zuvor erfolgten Übersetzung, die letzte erfolgte dann von Hindi zurück ins Deutsche. Der Ursprungstext ist im Vergleich zur letzten Übersetzung mit gravierenden inhaltlichen wie semantischen Fehlstellen nicht mehr erkennbar.
- 22 Nijmegen, Universitätsbibliothek, MS 322, fol. 110v–111v. Der Adressierten wird in Ausnahmefällen offeriert das marianische Offizium durch zwei andere Offizien zu ersetzen, wenn es ihre weltlichen Verpflichtungen einmal nicht zulassen sollten, die Zeit zum Lesen aufzubringen. Die „ghetiden vander ewigher wijsheit“ und die „cruus ghetiden“ sind zusammen jedoch nicht weniger zeitaufwändig als die „vrouwen ghetide“. Susanne de Jong schlussfolgert daher, dass die Frau ein Stundenbuch mit gekürzten Fassungen der beiden Alternativtexte besessen haben muss und die durchaus existierten. Vgl. de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 39.
- 23 Nijmegen, Universitätsbibliothek, MS 322, wie Anm. 22, fol. 118v. Vgl. dazu de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 38. Das hier ausschließlich auf ‚gute‘ bzw. ‚fromme‘ Bücher verwiesen wird, ist eine vorsichtige Interpretation der Autorin. Der zitierte Satz bezieht sich auf Bücher im Plural, wechselt aber bei „heilighe scrifture“ in den Singular. Daher kann hier mit ‚heiliger Schrift‘ durchaus die Bibel gemeint sein, der dann im Sinne einer Aufzählung noch die ‚guten frommen Bücher‘ (wieder im Plural) folgen, allerdings ist dies nicht eindeutig. Susanne de Jong deutet mit ihrer Übersetzung vom Mittelniederländischen ins Englische diese Uneindeutigkeit an, indem sie „heilighe scrifture“ mit „Holy Writ“ übersetzt. Da hier, wie auch in den anderen vergleichbaren Briefen der Fokus der Aussage aber darauf liegt, was ein ‚gutes Buch‘ sei, und nicht so sehr ein spezifisches Buch angesprochen wird, wurde hier eine offenere Bezeichnung gewählt. Die Autorin dankt in diesem Zusammenhang Susanne de Jong und Jörg-Peter Riekert für Diskussion und Rat. Ein französischer Brief, zwischen 1350–1400 in MS fr. 1802 eingebunden, verweist ebenfalls auf einen klar gegliederten Tagesablauf und das Lesen von „aucune bone chose“, Paris, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits – Français 1802: Livre de dévotion de Jeanne d’Évreux: Prières, fol. 74v–87r, hier fol. 81r. Digita-

- lisat einzusehen unter: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10024643x/f1.item> (9.04.2021).
- 24 Vgl. de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 41.
- 25 Das Groninger Forschungsteam „City of Readers“ konnte diese Netzwerke, mit denen auch ein reger privater Leihverkehr von Büchern bestand, in verschiedenen urbanen Gesellschaften des späten Mittelalters mehrfach nachweisen, so bspw. Italien (Corbellini), Niederlande (de Jong), Frankreich (Hoogvliet), England (Salter); vgl. allg. Sabrina Corbellini, Margriet Hoogvliet, Bart Ramakers (Hrsg.): *Discovering the Riches of the World. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe (Intersections 38)*, Leiden/Boston 2015.
- 26 Löwen, Katholieke Universiteit Leuven, Maurits-Sabbe-Bibliothek, MS 74 Y 5, fol. 38v. vgl. auch de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 45.
- 27 Löwen, Katholieke Universiteit Leuven, Maurits-Sabbe-Bibliothek, MS 74 Y 5, fol. 50r. Vgl. Daniël Ermens und Willemien van Dijk, *Repertorium of Middle Dutch Sermons Preserved in Manuscripts from before 1550/ Repertorium van Middelnederlandse preken in handschriften tot en met 1550 (Miscellanea Neerlandica 29)*, S. 55–59; de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 44. Auch hier bat die Adressierte um „reghele van uwen levne“, für die ihr jedoch lediglich die Zehn Gebote anempfohlen werden.
- 28 Löwen, Katholieke Universiteit Leuven, Maurits-Sabbe-Bibliothek, MS 74 Y 5, fol. 42v. „Ice n scrive hu niet vele vanden helighen scrifturen, want ghij ne muechse noch niet ende niet voorder hanelen dan ghijse van ons leert. Ghij moet leeren.“ Übersetzung von Thom Mertens, *The Middle Dutch Mystical Whitsun Sermons from 1492 Mediating Johannes Gerson*, in: *Between Lay Piety and Academic Theology: Studies Presented to Christoph Burger on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden 2010, S. 79–98, hier S. 81. Vgl. auch de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 44.
- 29 Vgl. de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 45. In einem der Briefe bezieht sich der Autor jedoch auf ein Treffen in dem Haus der Frau und erwähnt mehrere andere Gäste, so dass hier ein Hinweis auf ein zuvor erwähntes urbanes Netzwerk lesender Laien zu finden ist; vgl. ebd.
- 30 Nijmegen, Universitätsbibliothek, MS 322, fol. 121v–122r. Der Adressierten wird, falls sie einmal aufgrund zu vieler häuslicher Verpflichtungen keine Zeit zum Lesen findet, empfohlen, die Mariantiden durch die „ghetiden vander ewigher wijsheit“ und die „cruus ghetiden“ zu ersetzen. Susanne de Jong stellt in ihrer Analyse jedoch fest, dass der Textumfang dieser beiden Stunden dem Umfang der Mariantiden entspricht und damit nur bei durchaus verbreiteten gekürzten Fassungen eine Zeitersparnis beim Lesen erreicht werden kann; vgl. de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 39.
- 31 Sabrina Corbellini macht durch ihre Übersetzung von „lo stato tuo“ auf die spezifische Konnotation des Ausdrucks im Mittelitalienischen aufmerksam, der sowohl den sozialen wie auch den intellektuellen Status meint, vgl. de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 47f.
- 32 Der Briefwechsel von Diodata degli Adimari und Antonino Pierozzi, 1523 heiliggesprochen, hat sich nicht im Original erhalten. Abschriften wurden 1859 erstmalig gesammelt publiziert; vgl. Tommaso Corsetti und Vespasiano da Vespicii (Hrsg.), *Lettere di Sant’Antonino Arcivescovo di Firenze: precedute dalla sua vita scritta da Vespasiano fiorentino*, Florenz 1859.
- 33 Vgl. Corsetti/da Basticcini (Hrsg.), wie Anm. 32, S. 126. Vgl. auch Bryce 2009, wie Anm. 5, S. 36; de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 48.
- 34 Quellen zufolge besaß Antonino keine eigene Bibliothek, verfügte aber über weitreichende Möglichkeiten Bücher zu beschaffen; vgl. dazu Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, hrsg. v. G. Greco, Florenz 1970, S. 241; Bryce 2009, wie Anm. 5, S. 11–53, hier S. 35, FN 88. Sein Kommentar, das Buch sei schwer zu bekommen, kann daher in dem Sinne verstanden werden, dass er es nicht besaß und auch nicht besorgen konnte. Vgl. dazu auch de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 47f.
- 35 „Leggi adunche, o veramente odi le sacre Scritture e de’ santi Dottori: più muove la voce viva, che la morta. Nel ventre della memoria conserva quell’oche hai mangiato leggendo o udendo il verbo divino; e come pecorella ripensa e mastica, meditando quell’oche hai inteso della vita e dottrina di Christo e santi suoi.“ Zitiert nach: Corsetti/da Basticcini 1859, wie Anm. 32, S. 81. Übersetzung von Sabrina Corbellini, zitiert nach: de Jong 2018, wie Anm. 18, S. 48.
- 36 Corbellini/Hoogvliet/Ramakers 2015, wie Anm. 2, S. 10.
- 37 Vgl. Bonaventura: *Opera omnia*, Band 12, hrsg. v. A. C. Peltier, Paris 1886, S. 509–630, hier S. 583b. Zum Ursprung der *Meditationes vitae Christi* (und der Frage der mittlerweile relativierten Autorenschaft) vgl. Sarah McNamer, *The Origins of the Meditationes vitae Christi*, in: *Speculum* 84 (2009), S. 905–955. Vgl. auch Thomas Lentjes, *Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*, in: *Frömmigkeit im Mittelalter: politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hrsg. v. K. Schreiner, München 2002, S. 179–220, hier S. 182.
- 38 Vgl. Lentjes 2002, wie Anm. 37, S. 182. Vgl. dazu auch Nathalie-Josephine von Möllendorff, *Bildtopographien und Raumkontexte. Das Thomas-Retabel an seinen historischen Orten der Kölner Kartause, der Sammlung Lyversberg und des ersten Wallraf-Richartz-Museums (Univ. Diss. Bern 2017)*, Bern 2019, S. 67ff.
- 39 Vgl. Jan van Ruusbroec, *Opera omnia*, Band III, hrsg. v. A. Alaerts, H. Rolfson, Turnhout 1988, S. 154–157. Wie Colin Eisler zuerst nachgewiesen hat, waren *Die geestelike brulocht* essentiell für die Malerwerkstätten in den burgundischen Niederlanden, vgl. dazu Colin Eisler, *The Marian Paintings of Jan van Eyck*, in: *Art Bulletin* LXV/4 (1986), S. 676–679. Vgl. dazu Bret Rothstein, *Vision, Cognition and*

- Self-reflection in Rogier van der Weyden's Bladelin Triptych, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 64 (2001), S. 37–55, S. 44; von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 70.
- 40 Vgl. Lentès 2002, wie Anm. 37, S. 180; die erste Gegenüberstellung erfolgt bereits bei Ambrosius, vgl. auch Gudrun Schleusener-Eichholz, Das Auge im Mittelalter, München 1985, S. 964; Hans Belting, Florenz und Bagdad. Eine west-östliche Geschichte des Blicks, München 2008, S. 149. Vgl. auch von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 70.
- 41 Bonaventura (Ed. 1886), wie Anm. 39, S. 584a.
- 42 „Aprenes tous en ce monde bien viure / Monblies pas vours mirer en ce liure / Tant seulement sept chapitres comprinet. / Helas pechers records les souuent / Or lises vn par chascun iour“; Unbekannter Autor und Antoine Caillaut (Drucker): *Miroir d'or de l'ame pécheresse*, 1482–1484, Paris, Bibliothèque nationale de France, département Arsenal, 4-T-2048. Vgl. auch Hoogvliet 2015, wie Anm. 1, S. 130 FN 87. Der hier angesprochene *Miroir* ist eine von fünf erhaltenen Abschriften in Volkssprache des *Speculum aureum animae peccatricis*. Alle Varianten befinden sich heute entweder in der Bibliothèque nationale de France oder der *Koninklijke Bibliotheek van België* (MS 11123). Das Brüsseler Exemplar befand sich nachweislich in der Bibliothek der Herzöge von Burgund. Das Traktat wurde fälschlicherweise Dionysius dem Kartäuser zugeschrieben, mittlerweile geht die Forschung jedoch davon aus, dass es entweder von dem Kartäuser Jacobus de Gruytrode (gest. 1472) oder dem Kartäuser Jacobus de Jüterborg/de Clusa (1381–1465) verfasst wurde. Der Übersetzer ist unbekannt; die translatorischen Spezifika lassen aber eine Herkunft im nördlichsten Frankreich vermuten; der Druck erfolgte in Paris. Vgl. dazu Bernard Bousmanne und Alain Arnould, *La librairie des ducs de Bourgogne: manuscrits conservés à la Bibliothèque royale de Belgique*, Band 1, Turnout 2000; Henry Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, Paris 1899.
- 43 Vgl. dazu ausführlich von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 91–145, vor allem S. 126–145. Bislang wurde das Thomas-Retabel aus verschiedenen Gründen von der Forschung in einen Entstehungszeitraum von 1495–1500 datiert; vgl. dazu Rainer Budde und Roland Krischel (Hrsg.), *Genie ohne Namen. Der Meister des Bartholomäus-Altars*, Ausst. Kat. Köln (Wallraf-Richartz-Museum 19.05.–20.08.2001), Köln 2001, S. 416; Regina Urban, *Der Meister des Heiligen Bartholomäus*, Untersuchungen zur Kleidung, Gestik und Vorbildverarbeitung im Oeuvre des Malers (Univ. Diss. Berlin 1997), Bamberg 1999, S. 177; Rolf Wallrath, *Kölner Maler der Spätgotik. Ausstellung im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln*, in: *Kunstchronik* 4 (1961), S. 149–160, hier S. 165; Karl vom Rath, *Der Meister des Bartholomäusaltars*, Bonn 1941, S. 43; vgl. Frank Günther Zehnder (Hrsg.), *Katalog der Altkölner Malerei (Kataloge des Wallraf-Richartz-Museums XI)*, Köln 1990, S. 429. Peter Klein hat jedoch 2017 sein den-
- drochronologisches Gutachten von 2001 zum *Kreuz-Retabel*, an dessen Datierung sich die Datierung des *Thomas-Retabels* anlehnt, revidiert, womit eine Datierung um 1481, zeitgleich zum Bau des Lettners, auf dem es Aufstellung fand, angenommen werden muss; vgl. dazu von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 39f, vor allem FN 135–137.
- 44 Vgl. dazu ausführlich von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 29ff., S. 122. Der erste, der sich im Fall des Bartholomäusmeisters für einen Maler niederländischer Herkunft ausspricht ist Henri Defoer, dessen Herleitungen von der Forschung lange ignoriert wurden. Seit der ersten Publikation 1822 galt der Maler ohne jeden Befund als Kölner Meister; vgl. Henri L. M. Defoer, *Der Meister des Bartholomäus-Altars und die Kunst der Nördlichen Niederlande: Betrachtungen anlässlich einer Ausstellung*, in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 64 (2003), S. 215–240, hier S. 230, 236.
- 45 Vgl. dazu ausführlich von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 75–90, vor allem S. 83–90.
- 46 Michael Baxandall, *The Perception of Riemenschneider*, in: *Tilmann Riemenschneider. Master Sculptor of the Late Middle Ages* (Ausst. Kat. National Gallery of Art, Washington 3.10.1999–9.01.2000, Metropolitan Museum of Art, New York 7.02.2000–14.05.2000), hrsg. v. J. Chapuis, Washington 1999, S. 83–97.
- 47 Das im Menschen begründete Erkenntnisvermögen, wie es in der Antike formuliert wurde, wird im Mittelalter durch die Theologisierung der bekannten antiken Schriftsteller instrumentalisiert. In der mittelalterlichen Scholastik wird in aristotelischer Tradition vor allem bei Thomas von Aquin das Erkennen als ein Prozess aufgefasst, der untrennbar mit dem Erkenntnis-Bemühen des Individuums verknüpft ist; vgl. dazu Carl Gethmann u.a., *Erkennen*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. W. Kasper, Bd. 3, Freiburg 1993–2001, Sp. 770–780; hier Sp. 772. Die theoretische Grundlage wurde u. a. bei Avicenna, Augustinus, Meister Eckhart etc. besprochen; dieses Thema ist aber von fast allen wichtigen Theologen des Mittelalters besprochen worden, so dass es hier nicht möglich ist, eine repräsentative Auswahl zu treffen; die literarischen Quellen wurden in beeindruckender Fülle von Gudrun Schleusener-Eichholz zusammengetragen; vgl. dazu Schleusener-Eichholz 1985, wie Anm. 42. Während ursprünglich analog zu den fünf physischen Sinnen auf fünf metaphysische Sinne verwiesen wurde, geht Thomas von Aquin von vier Sinnen aus, die fern von seinen Nachfolgern in Anlehnung an die trinitatische Ordnung auf drei reduziert wurden; vgl. Lentès 2002, wie Anm. 37, S. 182–185. Diese vier thomistischen Sinne sind auch als dem Erkennensprozess zugrundeliegende Stufen zu werten, der mit der Bildbetrachtung seinen Anfang nimmt; vgl. Thomas von Aquin, *In Aristotelis libro de sensu et sensato. De memoria et reminiscencia commentarium*, hrsg. v. R. M. Spiazzi, Turin 1949, S. 92: „Nihil potest homo

- intelligere sine phantasmate“. Vgl. dazu ausführlich von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 71ff.
- 48 Der Begriff des Primär-Bildes (und damit der des Sekundär-Bildes) wird in der Definition von Belting verwendet, d.h. dass es sich beim Primär-Bild um das tatsächliche Kunstwerk und beim Sekundär-Bild um ein im Primär-Bild dargestelltes Kunstobjekt handelt. Vgl. Hans Belting und Christiane Kruse: *Die Erfindung des Gemäldes: das erste Jahrhundert der niederländischen Malerei*, München 1994, S. 61.
- 49 Vgl. von Möllendorff 2019, wie Anm. 38, S. 72.
- 50 Corbellini/Hoogvliet/Ramakers 2015, wie Anm. 2, S. 10. Vor allem Bart Ramakers bezieht sich dabei auf den literaturwissenschaftlichen Terminus der „performative Literacy“ und des „performative Reading“ sowie des theaterwissenschaftlichen Terminus der „performance Literacy“; vgl. Bart Ramakers: *Books, Beads and Bitterness, Making Sense of Gifts in Two Table Plays by Cornelis Everaert*, in: *Discovering the Riches of the World. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe (Intersections 38)*, hrsg. v. S. Corbellini, M. Hoogvliet, B. Ramakers, Leiden/Boston 2015, S. 141–170. Die Begriffe sind in verschiedener Weise problematisch, auch wenn sie hier nicht abgelehnt werden: Das englische ‚Literacy‘, vom lateinischen ‚literatus‘ abgeleitet, bezeichnet eine bereits im Mittelalter übliche Definition einer Lesefähigkeit, der ein definiertes Mindestmaß an Bildung zugrunde liegt. Im Gegensatz dazu bezeichnet das deutschsprachige Äquivalent der ‚Literalität‘ in erster Linie Alphabetisierung. In der italienischen und spanischen Literaturwissenschaft wird daher zwischen einem mittelalterlich-frühneuzeitlichen ‚literatus‘ und einem ‚semicolti‘ unterschieden. Mit dem letztgenannten Begriff wird eine sogenannte „sektorale Lese- und Schreibkundigkeit“ bezeichnet, die nicht über einen entsprechenden Bildungskanon verfügten und nur über „rudimentäre Textproduktions- und Textrezeptionskompetenz“ verfügte, die in der Linguistik auch als „nähesprachlich geprägte Schreibkompetenz“ bezeichnet wird; vgl. dazu Wulf Oesterreicher, *Types of Orality in Text*, in: *Written Voices, Spoken Signs. Tradition, Performance, and the Epic Text*, hrsg. v. E. Bakker u. A. Kahane, Cambridge 1997, S. 190–214 sowie ders., *Literatus vs. illiteratus*, in: *Forum Sprachkritik der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, einzusehen unter <https://www.deutscheakademie.de/de/aktivitaeten/projekte/sprachkritik/2013-03-09/literatus-vs-illiteratus> (10.05.2021). Des Weiteren wird bei Ramakers der Begriff „performative“ im Kontext der englischsprachigen Forschungslandschaft verwendet, die lediglich ein aktiv handelndes Subjekt mit mehr oder weniger ausgeprägten Handlungskompetenzen berücksichtigt; vgl. u.a. zum „performative Reading“ Jessica Brantley, *Reading in the Wilderness. Private Devotion and Public Performance in Late Medieval England*, Chicago/London 2007, S. 1–6 und S. 14ff.; zur „performative Literacy“ Sheridan Blau, *Performative Literacy: The Habits of Mind of Highly Literate Readers*, in: *Voices from the Middle* 10, 3 (2003), S. 18–22 und zur „performance Literacy“ Jill Stevenson, *Performance, Cognitive Theory, and Devotional Culture. Sensual Piety in Late Medieval York*, New York 2010, S. 2–24. Diese recht jungen Forschungen berücksichtigen dabei nicht die deutschsprachige Forschung, bei der spätestens seit 1999 mit dem Sonderforschungsbereich 447 „Kulturen des Performativen“ am Institut für Theaterwissenschaften der Freien Universität Berlin unter der Leitung von Erika Fischer-Lichte deutlich komplexere Definitionen von Performanz und Performativität erarbeitet wurden.
- 51 Vgl. Ramakers 2015, wie Anm. 50, S. 141.

Bildnachweis

Abb. 1: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rogier_van_der_Weyden_-_Presentation_Minature,_Chroniques_de_Hainaut_KBR_9242.jpg (12.04.2021) / Mathsci

Abb. 2: [https://de.wikipedia.org/wiki/Philipp_III._\(Burgund\)#/media/Datei:Romance_of_Girart_de_Roussillon,_Vienna,_Cod._2549,_fol._6r.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Philipp_III._(Burgund)#/media/Datei:Romance_of_Girart_de_Roussillon,_Vienna,_Cod._2549,_fol._6r.jpg) (12.04.2021) / Παλαμίνης

Abb. 3: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_van_eyck,_san_girolamo_nello_studio,_1435_ca._01.jpg (10.05.2021) / Sailko

Abb. 4: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Christine_de_pisan.jpg (12.04.2021) / Alexius Manfelt

Abb. 5: https://www.wikidata.org/wiki/Q3039856#/media/File:The_Magdalen_Reading_Rogier.jpg (12.04.2021) / Il Dottore

Abb. 6: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Robert_Campin_-_The_Virgin_and_Child_before_a_Firescreen_\(National_Gallery_London\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Robert_Campin_-_The_Virgin_and_Child_before_a_Firescreen_(National_Gallery_London).jpg) (12.04.2021) / Boo-Boo Baroo

Abb. 7: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stundenbuch_der_Maria_von_Burgund_Wien_cod._1857_14v_15r.jpg (13.04.2021) / Achwas

Abb. 8: Susanne de Jong: ‚Read some good Dutch books‘. Laypeople, Books, and Religious Reading in Late Medieval Domestic Setting, in: *Queeste* 25, 1, 2018, S. 32-54, Abb. 1

Abb. 9: Nathalie-Josephine von Möllendorff: *Bildtopographien und Raumkontexte: Das Thomas-Retabel an seinen historischen Orten der Kölner Kartause, der Sammlung Lyversberg und des ersten Wallraf-Richartz-Museums* (Univ. Diss. Bern 2017), Bern 2019, Abb. 20

Abb. 10: <https://www.wallraf.museum/sammlungen/mittelalter/rundgang/raum-2/> (10.05.2021) / Wallraf-Richartz-Museum.