

THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– März 2023 –

Patz, Christina: Der übersehene Autor. Heinrich Kötzler aus Gerolzhofen als Verfasser volkssprachlicher geistlicher Texte des 15. Jh. – Regensburg: Pustet 2021. 376 S., kt. € 39,95 ISBN: 978-3-7917-3302-9

Der romanhafte Titel macht neugierig auf die an der Forschungsstelle für geistliche Literatur des Mittelalters der sprach- und literaturwissenschaftlichen Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt entstandene Diss. Bereits der Untertitel verrät das Hauptziel: Der bisher kaum bekannte Heinrich Kötzler soll als „Autor“ ausgewiesen werden, nicht nur als „Schreiber“ oder „Schenker“ (18.24 u. ö.).

Dabei ist anzumerken: Obwohl der „Anonymus“ als „fleißigster Autor des Mittelalters“ (12) zu gelten hat, steht der Autorenbegriff von Christina Patz wohl nur für einen Teil der mittelalterlichen Entwicklung. Nach ihr gilt: „Der Autorbegriff des 15. Jh.s ist ein anderer als in der Gegenwart. Eine Vorstellung von geistigem Eigentum und individuellem, kreativen Schaffen existierte nicht, denn der mittelalterliche Autor sollte kein Erfinder sein, sondern Stoffe lediglich auffinden“ (12f). Hier ist mit Blick auf im Kontext der sog. „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ ansetzende Entwicklungen ein „Gegenpol“ anzuführen, der paradigmatisch an Abaelards Wirken festgemacht werden kann: Dessen Werke wurden gezielt unter seinem Namen und mit unverwechselbaren Titeln überliefert sowie durch Querverweise miteinander verbunden (hierzu: Frank Rexroth: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters, München 2018, 159–173).

Anlass für P.s neuen Blick auf Kötzler boten seit Ende der 1980er Jahre aufgefundene volkssprachige Texte aus der zweiten Hälfte des 15. Jh.s, die man bei aller definitorischer Unschärfe als „mystisch“ oder zumindest von mystischem Gedankengut durchdrungen einordnen kann. Obwohl sich die vier Gebete sowie die als *Epistel* bezeichnete Überlieferung in einer *Breslauer* bzw. *New Havener Handschrift* finden, gehörten diese ursprünglich zum Buchbestand des Nürnberger Katharinenklosters – ebenso wie ein (bisher) nur im dortigen Bibliotheksverzeichnis greifbares Gebetsbüchlein. Hinzu kommt ein davon unabhängiger, aber besonders umfangreicher lateinischer Traktat, überliefert in einem *Würzburger Kodex*. P. will die Handschriften „systematisch“ beschreiben (21). Zudem bietet sie die Kötzler zugewiesenen volkssprachigen Texte in Transkriptionen – die *Epistel* zusätzlich in Übersetzung. Da es keine Mehrfachüberlieferungen gibt, ist bei den Textdokumentationen kein kritischer Apparat notwendig: Auf inhaltliche Erläuterungen wird verzichtet; die Anmerkungen sind „rein technischer Natur“ (40) und finden sich in einem Anhang (366–375). Dies führt bei der *New Havener Handschrift* zur Frage nach dem Mehrwert gegenüber dem online frei zugänglichen, hervorragenden Digitalisat. Dass die *Breslauer Handschrift* hingegen nur auf Grundlage eines unvollständigen „Digitalisats“ (?) aus den 30er Jahren ausgewertet werden konnte, da das Original nicht einsehbar war (42), beeinträchtigt den Wert der Transkriptionen der dortigen Texte. Der deutlich

umfangreichere lateinische Text wird lediglich „in seiner Grundstruktur erfasst und in das Oeuvre Kötzlers eingeordnet, um einen Grundstock für weitere Untersuchungen zu legen“ (23). Vorangestellt ist zudem ein Kap., in dem die den Handschriften und Bibliotheksverzeichnissen entnehmbaren Hinweise auf den Vf., die durch Archivalien flankiert werden, zur Konturierung Kötzlers ausgewertet werden (24–39).

Kernstück der Studie ist die gut die Hälfte des Buches einnehmende Untersuchung der *Epistel* (107–301); den *vier Gebeten* ist hingegen nicht einmal 1/5 gewidmet (42–106). Diese Schwerpunktsetzung liegt zum einen an der zusätzlich zur Transkription gebotenen, mit Anmerkungen versehenen Übersetzung (111–155), neben die eine Kommentierung der im Text enthaltenen vielfältigen „Motive“ tritt (156–237). Diese erfahren notgedrungen nicht alle denselben Tiefgang; zu hinterfragen ist aus theol. Perspektive aber z. B. die Rede vom „Rechtfertigungsweg“ (190.192.214) als Umschreibung des zehn Etappen umfassenden Stufenwegs. Zudem wird die Frage der Gattung bzw. „medialen Verortung“ der *Epistel* ausführlich thematisiert (238–257). Ausgewiesen werden Bezüge zu Brief, Predigt und Traktat, ergänzt durch Überlegungen zum mündlichen bzw. schriftlichen Charakter. Zu fragen wäre jedoch, inwiefern diese Meditationen mit ihren z. T. sehr kurz entfalteten und damit sehr schnell wechselnden Bildern tatsächlich von Kötzler für den „mündlichen Vortrag durch einen Stellvertreter (Lektor)“ (248) vorgesehen waren und nicht doch eher für die „persönliche“ Meditation einer Einzelperson praktikabler waren.

Dass das der „Epistel“ gewidmete Kap. das zentrale der Studie ist, liegt zum anderen daran, dass hier grundsätzliche Analysen durchgeführt werden: Es erfolgt eine Einordnung des Textes in den historischen Kontext des 15. Jh.s, einerseits überschrieben mit „Laienfrömmigkeit im Wandel“ (258–265), andererseits in Form eines Versuches, Kötzlers Wirken im Kontext einer – Männer wie Frauen umfassenden – Bruderschaft, die als erster Adressat des Textes angesehen wird (107), aufgrund von Andeutungen in den Handschriften zu rekonstruieren (266–277). Außerdem nimmt P. die in der Handschrift ebenfalls zu findenden Predigten von Meister Eckhart zum Anlass, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Denkern herauszuarbeiten (278–296).

Zweifelsohne ist die *Epistel* der „umfangreichste volkssprachige Text“ (107). Dennoch ist anzufragen, ob es angemessen ist, vornehmlich auf Basis dieses Textes „Kötzler in seinen literarischen, biographischen und spirituellen Eckpunkten erfass[en] und in seiner Zeit verort[en]“ (22) zu wollen. Dadurch erhält das Werk ein zu starkes Gewicht für die Leitfrage der Studie. P. ist sich dieser Problematik letztlich selbst bewusst, wie Hinweise auf weiterführende Studien zu den anderen Quellen andeuten, die aus „arbeitsökonomischen Gründen“ bzw. in dieser „Erststudie“ nicht erfolgen konnten (21.23.106). Zugleich greift P. das lateinische Werk Kötzlers auf (302–324), welches – folgt man dem Untertitel der Studie – streng genommen überhaupt nicht hätte berücksichtigt werden dürfen. Es muss es aber, aufgrund seiner Bedeutung und hätte es wohl auch noch vertiefter müssen, um Leben, Werk und Denken Kötzlers wirklich angemessen würdigen zu können. Das Gliederungsprinzip dieses „aszetische[n] Traktat[s]“ (315) stellen Stationen des Lebens und Leidens Jesu dar. Zudem kommen neue Themen hinzu, z. B. die *compassio* (321f) oder die „Herausstellung des Bösen“ (322) und es finden sich 45 Federzeichnungen. Mit Blick auf die Interpretation ist kritisch anzumerken, dass sich P. bei der Einordnung des Textes nicht sicher zu sein scheint. Einerseits verweist sie – von der Sache her einleuchtend – auf die längere Entstehungszeit des rund 560 S. umfassenden Traktates und von hier darauf, dass er mit dem ersten Gebet „parallel für

unterschiedliche Rezipienten entstanden“ sein könnte (322), andererseits betont sie, dass sich der lateinische Text aus dem volkssprachigen Oeuvre entwickelt habe (302.324).

Weiterhin ist die Zentralität des Epistel-Kap. auch insofern zu hinterfragen als die vorangehenden Analysen der Gebete den erst dort erarbeiteten historischen Kontext ebenso voraussetzen. Die Diskrepanz geht soweit, dass die Bruderschaft z. T. bereits für die Gebete als erster Adressat in Anspruch genommen wird (68.88.101) – den Grund dafür erfährt man erst später. Über die Kritik an der argumentativen Struktur hinaus ist hier jedoch auch inhaltlich nachzufragen: Das erste Gebet, genannt *orle von 24 danckberlichkeit*, ein den 24 Stunden des Tages entsprechend in Stationen aus dem Leben Christi unterteilter mystisch-meditativer Text, weist als betendes Subjekt jeweils die „Braut“ auf (69–79). Dies bietet – wie P. unter Verweis auf V. Mertens ausführt – „keinen Hinweis auf das Geschlecht des Sprechers“ (57 Anm. 236). Dennoch passt dieses Gebetsform sehr viel besser in das Umfeld mystisch bewegter Frauen als männlicher Bruderschaftsangehöriger; dies folgt auch aus P.s eigenem Hinweis an anderer Stelle zur Rede von den „Bräuten Christi“ (322 Anm. 1353). Beim an die „Allerliebste swester“ gerichteten Gebet, die *gut vermanung* (98-100. 98), trägt K. diesem Umstand selbst Rechnung und versucht die Bruderschaft als Erstadressat dadurch zu ermöglichen, dass sie auf deren weibliche Mitglieder verweist (88). Die beiden anonym überlieferten Gebete, ein auf das Messopfer bezogenes wie ein „Privatgebet“, bieten keine Hinweise auf die Adressaten, so dass der vorsichtige Hinweis auf die „bruderschaftlichen Zusammenkünft[e]“ (101) zutreffen mag oder auch nicht. Dass bei der abschließenden Würdigung der Gebete die Gattung Gebet als „Ausdruck individueller Frömmigkeit“ (106) bezeichnet wird, steht ebenso in Spannung zur vertretenen Adressatenthese. Nur beim lateinischen Traktat rechnet P. grundsätzlich mit einem *monastischen* Adressatenkreis (315).

P. hat mit ihrer germanistisch-mediävistischen Diss. repräsentative Texte für frömmigkeitsgeschichtliche Studien jenseits der großen „Mystiker“ ins Blickfeld der Forschung gerückt, und zwar auf eine Weise, dass nicht nur Spezialist:innen darauf zurückgreifen können. Sie bietet somit einen spannenden Einblick in die „geistig-religiöse Welt“ des 15. Jh.s respektive wohl primär des Nürnberger Katharinenklosters und regt zur weiteren – insbes. auch theol. – Forschung an.

Über den Autor:

Ingo Klitzsch, Dr., Professor für Systematische sowie Historische Theologie und ihre Didaktik an der Evangelisch-Theologische Fakultät der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster (ingo.klitzsch@uni-muenster.de)