BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1982, HEFT 7

KURT RUH

Vorbemerkungen
zu einer neuen Geschichte
der abendländischen Mystik
im Mittelalter

Vorgetragen am 23. Oktober 1981

MÜNCHEN 1982

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1519 0

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1982
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei, Nördlingen
Printed in Germany

Der Begriff „neu“ im Titel bedarf einer kurzen Erläuterung. Er setzt vorstellungsmäßig eine oder mehrere geschichtliche Darstellungen der abendländischen Mystik voraus, die es indes nicht gibt. Es liegen nur Darstellungen der deutschen, niederländischen und englischen Mystik im Mittelalter vor¹, keine hingegen der lateinischen Mystik der Väterzeit und des Hoch- und Spätmittelalters, auch nicht der französischen und italienischen Mystik. Hier müssen Einzeldarstellungen oder weitgespannte Untersuchungen Platz halten.

Schon dieser bibliographische Befund mag als Legitimation dienen, daß eine Darstellung der abendländischen Mystik im Mittelalter als wünschenswerte wissenschaftliche Aufgabe ins Auge gefaßt wird. Unter der Voraussetzung, daß ein solches Vorhaben nicht einem Gremium von Spezialisten anvertraut, sondern von einer Hand durchgeführt werden soll², sind freilich erhebliche Einschränkungen

¹ Zur Geschichte der deutschen Mystik s. u. – Die niederländische Mystik ist im Rahmen der handbuchartigen ‚Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden‘ von Stephanus Axters OP, 4 Bde, Antwerpen 1950, 1953, 1956, 1960, immer noch am umfassendsten vorgestellt. (M. M. J. Smits van Waesberghe SJ, Katholieke Nederlandse Mystiek, Amsterdam 1947, ist keine historische Darstellung, sondern ein systematischer Aufriß der altniederländischen Mystik.) – Sehr knapp und halbwegs popularisierend ist ‚The English Mystical Tradition‘ von David Knowles, London 1961; unter dem Titel ‚Englische Mystik‘ übersetzt von Karl-Dieter Ulke, Düsseldorf 1967. Der beste ‚Platzhalter‘ für englische Mystik sind Wolfgang Riehles ‚Untersuchungen zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik‘ (Anglistische Forschungen 120), Heidelberg 1977.

² Die Vorteile der einen oder anderen Darstellungsart sollen hier nicht diskutiert werden. Generell gilt sicher, was Max Wehrli im Vorwort seiner ‚Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts‘ (Stuttgart 1980) schreibt: „Daß bei der weitgediehenen Spezialisierung der Wissenschaft ein einzelner es unternimmt, achthundert Jahre Literaturgeschichte zu schreiben, ist gewiß ein anmaßendes Wagnis. Es wäre teilweise entschuldigt nur durch eine gewisse Einheitlichkeit der Auswahl, der Wertung und des Darstellungsstils“ (S. 5). Im Hinblick auf eine Geschichte der Mystik wäre dem hinzuzufügen, daß sie, wie weit sie immer gefaßt wird, insofern einen Spezialfall darstellt, als hier die von Wehrli geltend gemachte „Einheitlichkeit“ durch den einen Verfasser mit dem Problem des „Pathos der Identifikation“ verbunden ist. Solches auferlegen die Herausgeber von ‚Das einig Ein. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik‘ (Freiburg/Schweiz 1980), Alois M. Haas und Heinrich Stirnimann, dem wissenschaftlichen „Betrachter“

der zu behandelnden Teilgebiete vorzunehmen. Nicht nur für einen Germanisten dürfte es einleuchtend sein, die am reichsten ausgeformte mystische Spiritualität des deutschen und niederländischen Mittelalters in die Mitte zu stellen. Daraus ergäbe sich eine Zuordnung der lateinischen und außerdeutschen Mystik, im Sinne von Voraussetzungen und Wirkungen, von Parallelen und von ‚Umfeldern‘, auf eben diese Mitte hin. Das wäre ‚Deutsche Mystik des Mittelalters im abendländischen Kontext‘. Die hier vortragenen Prolegomena wollen unter diesem Blickwinkel verstanden werden.

Unumstritten dürfte sein, daß die Geschichtsschreibung der deutschen Mystik in einem unerträglichen Maße hinter der Einzelforschung zurückgeblieben ist. Das einzige großangelegte Werk, dem Typus nach eine Mischung von Untersuchung und Darstellung (wie sie die damalige Forschungslage erforderte), die dreibändige ‚Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter‘ von Wilhelm Preger, ist hundert Jahre alt³ und stand unter dem Unstern, daß sie ein unvergleichlicher Scholastikkenner, ein äußerst gewandter literarischer Fechter und ein Polemiker höchster Grade, der Dominikaner Heinrich Seuse Denifle, rezensierte⁴ und nach Strich und Faden zerriß, man darf auch sagen verketzerte, stand doch der Ordensmann dem protestantischen Theologen gegenüber. In der Tat war Pregers Darstellung, die ihm, wie der rabiante Predigermönch bissig bemerkte, die ordentliche Mitgliedschaft dieser würdigen Akademie einbrachte⁵, in manchem überholt, noch bevor sie zur Glänze erschienen

(S. 6), und wer diese Identifikation auf Grund seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses auch grundsätzlich abzulehnen gewillt ist, wird doch zugeben müssen, daß der Gegenstand mystischer Rede eine größere Nähe und Adäquatheit des Interpreten und Darstellers erfordert als andere Äußerungen des menschlichen Geistes und Wollens. Eben dies verlangt aber in verstärktem Maße die durch einen einzigen Autor gegebene ‚Einheitlichkeit‘ einer Geschichte der Mystik. Hinzu kommt das in der verschiedenen Einzeldisziplinen verpflichteten Mystikforschung sehr differenzierte und vielfältige Erkenntnisinteresse, das zwar auf der Ebene der Diskussion ein Stimulans ohnegleichen ist, aber im Rahmen einer Darstellung, die als Typus Geschlossenheit verlangt, zu dokumentieren nicht förderlich erscheint.

³ Erschienen Leipzig 1874, 1881 und 1893.

⁴ ‚Eine Geschichte der deutschen Mystik‘, *Hist.-polit. Blätter* 75 (1875), S. 679–706, 771–790, 903–928.

⁵ Heinrich Denifle, *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Meister Eckeharts in Cues*, *Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. MAs*, hg. von H. Denifle u. F. Ehrle 2 (Berlin 1886), S. 673–687, l. c. S. 687.

war. Trotzdem entspricht das fast stereotype Verdikt, das ihr auch durch die spätere Forschung zuteil wurde, keineswegs ihrem Rang. Die große zeitliche Distanz, die uns heute von Pregers ‚Mystik‘ trennt, erlaubt und erfordert eine sachlichere Würdigung ihres historischen Stellenwerts. Sie kann und soll hier nicht geleistet werden, doch sei wenigstens auf einen wissenschaftsgeschichtlichen Umstand hingewiesen: Nachdem die sensationellen Erkenntnisse und Thesen Denifles durch die spätere Forschung erheblich eingeschränkt wurden, sich auch vielfach, vor allem sein Meister-Eckhart-Bild und -Urteil, als schlichtweg unhaltbar erwiesen haben⁶, mußte auch seine Preger-Kritik relativiert werden. Nicht daß dieser im Nachhinein recht bekommen hätte, aber dessen wissenschaftsgeschichtliche Position wurde in dem Maße aufgewertet, wie auch sein Kritiker ‚historisch‘ wurde. Im übrigen sind Pregers Geschichte der Mystik (wie Denifles Untersuchungen) immer noch gute Bausteine zu einer künftigen Mystikdarstellung zu entnehmen.

Auch das Mystik-Buch des Germanisten Walther Muschg vom Jahre 1935⁷ darf trotz des einschränkenden Titels ‚Die Mystik in der Schweiz‘ als (knappe) Gesamtdarstellung der deutschen Mystik gelten, erstens weil das Territorium der heutigen Schweiz als eine Art Brennpunkt der deutschsprachigen Mystik, zumal im 14. Jahrhun-

⁶ Es sei wenigstens an die markantesten Urteile erinnert: „Jeden Kenner der Scholastik müssen die Urteile über Eckeharts philosophische Begabung heiter stimmen“ (‚Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre‘, Archiv [Fn. 5] 2, S. 417–652, i. c. S. 424). „Diejenigen, welche Eckehart für den tiefsten Denker des deutschen Mittelalters, für den Reformator auf dem Gebiete des christlichen Denkens und Lebens, für den Begründer einer selbständigen christlichen Philosophie halten, wissen nicht, was sie sagen. Viel richtiger ist das Geständnis, daß Eckehart ein unklarer Denker war, der sich die Konsequenzen seiner Lehre resp. seiner Ausdrucksweise nicht bewußt war“ (ebda, S. 482). „Eckehart besaß aber nicht die geistige Begabung über die Scholastik hinauszugehen und doch innerhalb der Grenzen der Wahrheit zu bleiben“ (ebda, S. 522). „Eckeharts Denken ist nicht diszipliniert“ (‚Das cusanische Exemplar‘ [Fn. 5], S. 679 Anm. 1); ebda S. 683 nennt es Denifle sogar „krankhaft“. – Zum sachlichen Mißverständnis nur dies, daß das thomistische Vorverständnis, von dem Denifle ausging, sich als Vorurteil erwies. Er verstand Tugend als habitus, nicht mit Eckhart auf Grund der *analogia attributionis* zu den mit Gott identischen Transzendentalien als *perfectio*, und so konnte er dekretieren, wer wie Eckhart behauptet, daß der Gerechte als Gerechter in der Gerechtigkeit steht, „hat gesprochen, ohne gedacht zu haben“ (Archiv 2, S. 506).

⁷ Die Mystik in der Schweiz. 1200–1500, Frauenfeld-Leipzig 1935.

dert, gelten darf, und zweitens weil der Autor selbst die landschaftlichen Grenzen großzügig überschritt, wo immer ihn das Erkenntnisinteresse leitete. Aber auch diese Darstellung hatte wenig Glück. Muschgs mehr im Mythisch-Magischen als in christlicher Spiritualität angesiedeltes Mystikverständnis, verbunden mit freimütigen Urteilen über spezifisch christliche Frömmigkeitsformen, forderte die kirchlich-katholisch orientierte Forschung zu entschieden ablehnenden Stellungnahmen heraus⁸. Auch hier urteilt man heute nüchterner. Klammert man die weltanschaulichen Prämissen und die fragwürdige Wertungskategorie „ursprünglich – literarisch“ aus, so hat dieses Buch, besonders auch in der Erschließung neuer handschriftlicher Quellen und überlieferungsgeschichtlicher Befunde⁹, seine unbezweifelbaren Verdienste. Es ist zudem brillant und mit Engagement geschrieben. (Ich gestehe gerne, daß die Zürcher Vorlesung über deutsche Mystik, die dem Buche voranging, zu den nachhaltigsten Eindrücken gehörte, die mir die Universität auf den Weg gab.)

Während ‚Die Mystik in der Schweiz‘, das Buch eines berühmten und scharf profilierten Literarhistorikers, keine Neuauflage erlebte, brachte es Friedrich Wilhelm Wentzlaff-Eggeberts ‚Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit‘ vom Jahre 1943 gleich auf drei Auflagen¹⁰. Diesen Erfolg dürfte das Buch in erster Linie einer sorgfältigen Bibliographie verdanken. Einen geschichtlichen Eigenwert kann es nicht in Anspruch nehmen.

Pregers, Muschgs und Wentzlaff-Eggeberts Mystik-Darstellungen sind nur noch punktuell in stofflichen und bibliographischen Belangen zu gebrauchen. Das einzige als Ganzes lesbare,

⁸ Karl Bihlmeyer, *Theol. Quartalsschrift* 117 (1936), S. 552–554; Gabriel Löhr, *Divus Thomas* 15 (1937), S. 124–128; Hermann Kunisch, *AfDa* 56 (1937), S. 165–173. Die letztgenannte Besprechung anerkennt bei aller Betonung der „Einseitigkeit“ durchaus Rang und Stellenwert des Buches (s. zusammenfassend S. 172f.). – Keine eigentliche Rezension bietet Albert Auer OSB, *Zs.f.dt. Geistesgesch.* 2 (1936), S. 44–54, sondern eine Art Gegenentwurf zu Muschg, unternommen mit unzulänglichen Kenntnissen und Einsichten und in unsorgfältiger Formulierung vorgetragen.

⁹ Ich erinnere nur an das Kapitel über den Engelberger Prediger (S. 310–332 mit Anmerkungen S. 428–437), das die handschriftliche Grundlage dieses Predigtwerks entscheidend erweiterte.

¹⁰ *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1943, ²Tübingen 1947, ³Berlin 1969.

kenntnis- und perspektivenreiche Buch über deutsche Mystik ist von einem französischen Forscher geschrieben und hierzulande so gut wie unbekannt geblieben: Louis Cagnet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands* (Paris 1968). Es beschränkt sich allerdings auf die Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts, bietet indes darüber hinaus mit Ruusbroec, Herp und der ‚Evangelischen Peerle‘ Höhepunkte der niederländischen Mystik und führt ausblickend weit ins 16. Jahrhundert hinein. Sicher war zur Zeit der ‚Introduction‘ die Forschungslage unvergleichlich günstiger als vor dem Zweiten Weltkrieg, aber die spezifischen Qualitäten von Cagnets Buch sind trotzdem nicht zeit- sondern personbedingt. Cagnet hat sehr sorgfältig Texte gelesen und mit Hilfe eines weitgespannten spirituellen Hintergrunds interpretiert¹¹.

Sieht man von Cagnet ab, so ist eine wissenschaftlich aktuelle Orientierung über deutsche Mystik nur noch im Rahmen der allgemeinen Literaturgeschichte möglich. In Helmut de Boors/Richard Newalds ‚Geschichte der deutschen Literatur‘ steht sie noch aus, ist aber in Kürze im 2. Teil des 3. Bandes¹² aus der Hand von Alois M. Haas, der in jüngster Zeit wie kein anderer die Mystikforschung auf einen neuen Stand gebracht hat¹³, zu erwarten. Nur eine Umrißskizze war mir selbst im ‚Neuen Handbuch der Literaturgeschichte‘ möglich¹⁴. Glücklicherweise liegt nun Max Wehrlics Mittelalterliteraturgeschichte vor (s. Fn. 2), in der die Haupterscheinungen der deutschen Mystik sehr kompetent und nicht allzu knapp zur Darstellung gelangen¹⁵.

¹¹ Seit kurzem gibt es eine deutsche Übersetzung: Louis Cagnet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik*, übersetzt von August Betz, Geleitwort von Alois M. Haas, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1980.

¹² Die deutsche Literatur im späten Mittelalter, III./2: 1350–1400, hg. von Ingeborg Glier, München.

¹³ Zur Würdigung von Haas' Beitrag zur Mystikforschung s. K. Ruh, Rezension von: Alois H. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zs.f. Philos. u. Theol. 4), Freiburg/Schweiz 1979, PBB 104 (1982), S. 484–493.

¹⁴ Bd. VIII: *Europäisches Spätmittelalter*, hg. von Willi Erzgräber, Wiesbaden 1978, dort: *Geistliche Prosa*, S. 565–605, zur Mystik S. 586–600.

¹⁵ S. 609–691. Zu Wehrlics Literaturgeschichte s. K. Ruh, *Ars regia der Literaturgeschichtsschreibung*, ZfdA 111 (1982), S. 227–243.

Wenn es somit in jüngster Zeit möglich geworden ist, sich über den Stand der Forschung zu orientieren, so schränkt dies die Dringlichkeit einer umfassenden Darstellung nicht ein. Geschichtliche Darstellungen von Abläufen menschlicher Hervorbringungen erweisen sich immer wieder als notwendig sowohl im Sinne einer Zusammenschau der einschlägigen Forschung als auch eines Antriebs zu neuen Zielen.

Das zu erwartende „verfrüht“ der Perfektionisten und Verzagten dürfte in unserm Fall nicht sehr ernst genommen werden – auch wenn eine Darstellung der Mystik, in welcher Breite sie immer angelegt sein mag, ohne Untersuchungen auch heute nicht auskommen kann. Preger war entschieden zu optimistisch, als er in seiner Vorrede schrieb: „Ein späterer Bearbeiter wird leichter die kritische Werkstatt außerhalb des Baues aufschlagen können“¹⁶. Ich möchte sogar behaupten, daß dies bei einer anspruchsvollen Darstellung nie der Fall sein wird.

Im Folgenden werde ich einige grundlegende Perspektiven und Probleme einer Darstellung der abendländischen Mystik ansprechen. Ein erster Punkt behandelt Fragen der Ab- und Ausgrenzung des Gegenstandes, der 2. will erklären, wie der Mystikforscher, wo immer er ansetzt, auf abendländische Zusammenhänge verwiesen wird, der 3. weist unterschiedliche sozialgeschichtliche Voraussetzungen einzelner mystischer Traditionen auf, der 4. sieht Mystik im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache.

1. Zur Ab- und Ausgrenzung mystischen Schrifttums

Die Zielsetzung einer Geschichte der Mystik, wie sie mir vorschwebt (und die ich auch zu schreiben gedenke), ist nicht Fundamentalspiritualität im Rahmen von Frömmigkeitsgeschichte, sondern die historische Vermittlung von mystischer Literatur. Zu deren Verständnis bedarf es zwar philosophischer, theologischer und spiritueller Kategorien, nicht aber des mentalen Nachvollzugs der zugrunde liegenden Erfahrungen, sei es auf Grund charismatischer Fähigkeiten, sei es mit Hilfe eines psychologischen, rationalen oder

¹⁶ Geschichte der deutschen Mystik, Bd. I, S. IV.

religionswissenschaftlichen Instrumentariums. Das sei an einem Beispiel dargetan. Die Stigmatisierung des Franziskus von Assisi auf dem Alverna, die nach Bonaventura die mystische Ekstase konkretisiert – *in Deum transiit per contemplationis excessum*¹⁷ –, erfährt in der geschichtlichen Darstellung keine Phänomenanalyse, die den Vorgang erklären oder als „wahr“ erweisen will, sondern eine „Beschreibung“ nach den Franziskus-Viten (hier der ‚Fioretti‘-Tradition), verbunden mit dem Ansatz mystischer Auslegung, wie sie Bonaventura vorgenommen hat¹⁸. Das heißt so viel, daß ich mystisches Schrifttum als Literaturhistoriker darstelle.

Bei dieser Ausrichtung treten Begriffsbestimmungen und Begriffsdiskussion zurück. Geschichtliche Abgrenzungen, um die es hier geht, können nicht nach einem engeren oder weiteren, einem allgemein religionswissenschaftlichen oder neukatholischen Begriff von Mystik vorgenommen werden. Vielmehr ergeben sich alle Definitionen aus dem zu behandelnden Quellenbereich oder haben sich an diesem zu messen. Es verhält sich auch nicht so, daß es zuerst einer Begriffsbestimmung bedürfte, um die Schriften zusammenzustellen, die Gegenstand einer Geschichte der Mystik sein sollen. Da gibt es schon längst so etwas wie einen Kanon. Unscharf sind nur, wie überall in der Geschichte des Geistes, die Ränder, und deswegen gibt es in der Tat Probleme der Aus- und Abgrenzung. Auch ist der Kanon zu überprüfen.

W. Muschg hat in seiner ‚Mystik in der Schweiz‘ eine dezidierte Auffassung von Mystik vertreten, Mystik als „religiöse Urerfahrung“ mit der Ekstase als eigentlichem Inhalt, aber keinen Augenblick daran gedacht, die literarischen Denkmäler danach auszuwählen. (Anders steht es mit dem Problem der Wertung!) Es gab für ihn von vornherein einen Kanon ‚mystischer‘ Texte.

Wie wenig fördernd Erörterungen etwa darüber sind, ob Meister Eckhart ein Mystiker gewesen ist oder nicht, zeigen die Ausführungen von Heribert Fischer und die durch sie ausgelösten Stellungnahmen¹⁹. Aber auch Fischer, der glaubt betonen zu

¹⁷ ‚Itinerarium mentis in Deum‘ c. VII, n. 3.

¹⁸ Siehe dazu vorläufig: K. Ruh, Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hg. von K. Ruh (Weg der Forschung 23), Darmstadt 1964, S. 240–274, bes. S. 245–247.

¹⁹ Heribert Fischer SJ, Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts, in: La mystique rhénane, Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961 (Bibliothèque des Centres d’Etudes supérieures spécialisés), Paris 1963, S. 109–132; ders., Grundgedanken der deutschen Predigten, in: Meister Eckhart der Prediger. Festschr. zum

müssen, daß die „Bezeichnung Eckharts als eines Mystikers auf Beeinflussung durch literarische, germanistische Kategorien zurückzuführen“ ist²⁰, fände sicher die Konsequenz, Eckhart gehöre nicht in eine Geschichte der deutschen Mystik, absurd.

Auch die Begriffsgeschichte von ‚mystisch‘/ ‚Mystik‘ ist keineswegs wegweisend im Hinblick auf das, was der Mystik zuzuordnen ist. Vieles im Begriffsfeld steht außerhalb dessen, was mystische Theologie und mystische Spiritualität meinen. So ist bekanntlich der *sensus mysticus* schlichtweg der geistlich-allegorische Schriftsinn²¹. Auch Eckhart gebraucht in seinen lateinischen Schriften unbefangen, wenn auch nur gelegentlich, *mysticus*, *mystice* im Sinne von ‚geistlich‘²². Entscheidend für die Zugehörigkeit zur Mystik ist nicht was *mysticus*, ‚mystisch‘ alles bedeuten kann und bedeutet hat, sondern was etwa die ‚Mystica theologia‘ des Pseudo-Dionysius Areopagita, das erste und wirksamste abendländische Modell einer Mystagogie, darlegt. Es sind, anders gesagt, spezifische inhaltliche Füllungen des Begriffs ‚mystisch‘, die eine Geschichte der Mystik konstituieren.

Die Zuordnung zu einem Corpus mystischer Texte als Gegenstand einer geschichtlichen Darstellung wird erleichtert durch die Traditionszusammenhänge, in denen diese Texte stehen. Ich deute nur einiges an, was sich geschichtlich besonders weit ausfaltete. Am Anfang steht – ich sprach es gerade an – des Pseudo-Dionysius Areopagiten Modell einer hierarchischen *triplex via*, der *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*, das in verschiedenen Ausformungen wirksam wurde, so u. a., verbunden mit den in der Tradition zumeist auf Gregor den Großen zurückgeführten *habitus* der *incipientes*, *proficientes* und *perfecti*.

Eckhart-Gedenkjahr, hg. von Udo M. Nix OP und Raphael Öchsli OP, Freiburg-Basel-Wien 1960, S. 25–72, bes. S. 55–59. – Dieser Auffassung ist besonders J. Quint energisch entgegengetreten: Textverständnis und Textkritik in der Meister-Eckhart-Forschung, in: Festschr. für Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag, Köln-Wien 1972, S. 170–186. – Klärend jetzt Alois M. Haas, *Sermo mysticus* [Fn. 13], S. 222, Anm. 40.

²⁰ ‚Grundgedanken‘ [Fn. 19], S. 59.

²¹ Dem Germanisten ist bekannt, daß Otfried von Weissenburg im ‚Christ‘ mit *mystice* die spirituelle Auslegung des Evangeliums bezeichnet. Diese Bedeutung ist so alt wie der Wortgebrauch im Christentum überhaupt, wie vor allem Louis Bouyer gezeigt hat: ‚Mystique‘. *Essai sur l'histoire d'un mot*, in: *La vie spirituelle. Supplément* Nr. 9/1949, S. 3–23.

²² Belege bei Fischer [Fn. 19], ‚La myst. rhén.‘, S. 113f., ‚Grundgedanken‘, S. 57.

*ti*²³ sowie der im frühen Christentum ausgebildeten *theoria* (Kontemplations)-Lehre²⁴, bei Bonaventura und Hugo von Balma²⁵, deren Schriften ihrerseits wiederum weit ausstrahlten, auch in die Volkssprachen hinein²⁶. Oder es sei an die mystische Interpretation des Hohenlieds durch Bernhard von Clairvaux erinnert, die als „Brautmystik“ eine Resonanz ohnegleichen fand²⁷. Nicht zu übersehen ist sodann im deutschen Spätmittelalter die literarische Tradition, die von Meister Eckharts deutschen Schriften, den Predigten und Traktaten, ausgegangen ist: sie führten sowohl zur Zurücknahme spekulativer Elemente, so schon bei der Schülergeneration mit Johannes Tauler und Heinrich Seuse, wie zu häretischer oder doch antihierarchischer Zuspitzung, etwa im mittelniederländischen Dialog ‚Eckhart und der Laie‘²⁸.

Eine Nebenbemerkung: Bei den Traditionsketten ist die Überlieferungsgeschichte ein guter Führer. Wenn wir z. B. im Verbund einer Predigtsammlung, die als Einheit erscheint, neben Meister Eckhart weiteren Predigern begegnen, so etwa in der Sammlung ‚Paradisus anime intelligentis‘ aus Eckharts Heimatkloster in Erfurt²⁹, oder wenn

²³ *Moralia* in Job I. XXIV. c. 11, n. 28 (Pl 76, Sp. 302 A).

²⁴ Siehe Louis Gougaud OSB, *La Theoria dans la spiritualité médiévale*, *Revue d'ascétique et de mystique* 3 (1922), S. 381–394; Dietmar Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969, 1. Teil.

²⁵ Bonaventura: ‚De triplici via‘, *Opera omnia*, ed. Quaracchi, vol. VIII, S. 3–27; *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, Quaracchi 1949, S. 3–39. – Hugo von Balma: ‚Theologia mystica‘ (‚Viae Sion lugent‘), u. a. in: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. XI, Venetiis 1755, S. 344–404; eine kritische Neuausgabe wird von F. Ruello vorbereitet.

²⁶ Zur Orientierung über die deutschen und niederländischen Adaptationen des Mittelalters siehe: *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon* ²I, Sp. 938 (Bonaventura, von K. Ruh), ²IV, Sp. 225f. (Hugo von Balma, von W. Höver).

²⁷ Ein Aufarbeiten dieser Tradition, das auf immense Schwierigkeiten stößt, fehlt; s. dazu betr. deutscher Literatur die Bemerkungen W. Hövers, *Verfasserlexikon* ²I, Sp. 760. – Ich erwähne nur das je früheste mhd. und altfranzösische Werk im Geiste von Bernhards ‚Cantica Cantorum‘: das ‚St. Trudperter Hohelied‘ (um 1160) und Landris von Waben Hoheliedparaphrase in Versen (zwischen 1176 und 1181), dazu: Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958, S. 280–302.

²⁸ Siehe *Verfasserlexikon* ²II, Sp. 348–350 (K. Ruh).

²⁹ Hg. von Philipp Strauch (*Deutsche Texte des Mittelalters* 30), Berlin 1919. Zur Würdigung s. K. Ruh, *Deutsche Predigtbücher des Mittelalters*, in: *Beiträge zur Geschichte der Predigt*, hg. von Heimo Reinitzer (*Vestigiae Biblicae* 3), Hamburg 1981, S. 11–30, bes. S. 23ff.

sich in einem andern geschlossenen Predigtcorpus, dem Sangallensis 1066, Taulerpredigten mit solchen des Engelberger Predigers vermischen, so ist ein solcher Überlieferungsbefund zumindest ein Indiz für spirituelle und geschichtliche Zusammengehörigkeit.

Die Landschaft mystischer Texte stellt sich so in der Regel als verzweigter Komplex spiritueller Traditionen, vielfach mit direkten literarischen Bezügen, dar. Grenzfälle bleiben indes genug, und hier sind pragmatische Entscheidungen erforderlich. Das sei an zwei Beispielen aufgezeigt.

Traditionsgemäß beginnt die Geschichte der deutschen Mystik mit Hildegard von Bingen³⁰. Es ist das Visionäre, das sie mit der Beginnen- und Nonnenmystik des 13. Jahrhunderts, zumal der großen Hadewijch³¹, verbindet. So sehr die Vision eine Grundform der mystischen Seh- und Erfahrungsweise ist, sie ist nicht als solche mystische Schau. Inwiefern sich die Vision der Hildegard in der Tat von der mystischen Vision unterscheidet, macht gerade der Vergleich mit Hadewijch deutlich. Bei dieser ereignet sich die Vision im *raptus*, in der Entrückung (Grundmodell ist der *raptus* des Apostels Paulus) – sie nannte das *orewoet*, Sturmwehen des Geistes, das zu einem Leitwort niederländischer Mystik geworden ist –, während Hildegard nach eigener (und unbezweifelbar authentischer) Aussage bekennt, nie die „Vernichtung in der Ekstase“ empfunden, sondern vielmehr fast dauernd „mit offenen Augen“ im visionären Licht gestanden zu haben. Noch wichtiger ist ein zweiter Unterschied: Hildegard (wie schon Johannes in der Apokalypse) berichtet, was sie in ihrer Vision sieht: die Gottesstadt, die Kirche, die Stationen der Heilsgeschichte. Sie beschränkt sich auf die Rolle einer, man möchte fast sagen, Reporterin, die berichtet und kommentiert. Demgegenüber ist Hadewijch Gegenstand der Vision selbst, sie schaut nicht nur, sie geht in sie ein, gehört zu ihrem Inhalt, sie erlebt Unaussprechliches in der Begegnung und Einung mit der allgewaltigen Minne. Was sich hier ereignet, ist mit Hugo von Balma³² *extensio animi in Deum per amoris desiderium*. Hinzu kommt, daß kein Traditionszusammenhang zwischen Hildegard und der visionären Mystik der Beginnen des 13. Jahr-

³⁰ Über sie Verfasserlexikon² III, Sp. 1257–1280 (Christel Meier).

³¹ Ebda² III, Sp. 368–378 (P. Mommaers).

³² Siehe Fn. 25.

hunderts besteht. So grenze ich Hildegard aus einer Geschichte der Mystik aus.

Schwieriger zu beurteilen ist der Grenzfall *Devotio moderna*. Deren Vertreter lehrten keine eigentliche Mystik, lehnten nicht nur Meister Eckhart³³, sondern alle Spekulation entschieden ab, betonten den Heilsbesitz der Kirche. Auf der andern Seite stehen unmittelbare literarische Zusammenhänge mit hoch- und spätmittelalterlicher Mystik fest: Die *Devotio moderna* ist ohne Bernhard von Clairvaux, David von Augsburg, Heinrich Seuse, um nur die wichtigsten Leitbilder zu nennen, nicht zu denken (weniger deutlich ist die Beziehung zu Ruusbroec und dessen Kreis). Doch nicht nur im Quellenbereich, auch in der Spiritualität selbst sind die Verbindungsfäden zwischen der lateinischen und volkssprachlichen Mystik des 12. bis 14. Jahrhunderts und den Devoten offenkundig. Theologisch anspruchsvolle Lehre wird von ihnen umgesetzt in Lebenspraxis. Dabei haben sie vor allem die personale Struktur der mystischen Frömmigkeit, deren „Innerlichkeit“ übernommen und der Spiritualität des Reformationszeitalters vermittelt³⁴. So darf eine Geschichte der Mystik die *Devotio moderna* nicht ausschließen. Sie wird sich indes auf das beschränken, was innerhalb dieser Bewegung als Ausstrahlungen der Mystik zu gelten hat.

Abschließend zum Problem der Aus- und Abgrenzungen muß noch von einer „inneren“ Grenze gesprochen werden: ich meine diejenige zwischen ‚Deutscher Mystik‘ und ‚Deutscher Scholastik‘.

Auf letztere machten zuerst in den 20er und 30er-Jahren die Theologiehistoriker Martin Grabmann und Artur Landgraf aufmerksam³⁵; in den 50er-Jahren erfolgte ihre Grundlegung und ihr programmatischer Aufriß durch Wolfgang Stämmler und mich³⁶; heute ist sie in der germanistischen Forschung fest etabliert³⁷.

³³ Zur Information: R. A. Ubbink, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de middeleeuwen*, Proefschrift Leiden 1978, S. 234–239 (Geert Groote; Gerard Zerbolt van Zutphen).

³⁴ Bernd Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, Archiv f. Reformationsgesch. 56 (1965), S. 5–31, bes. S. 22.

³⁵ Siehe Georg Steer, *Germanistische Scholastikforschung*. Ein Bericht, Theol. u. Philos. 45 (1970), S. 204–226 (I), 46 (1971), S. 195–222 (II), 48 (1973), S. 65–106 (III); zu den Anfängen I, S. 204f.

³⁶ Wolfgang Stämmler, *Deutsche Scholastik*, ZfdPh 72 (1953), S. 1–23 (= W. St., *Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters*, Berlin-Bielefeld-München 1953, S. 127–151; ders., *Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache*, in: W. St.

Zur ‚Deutschen Scholastik‘ gehört zentral die deutschsprachige Rezeption der scholastischen Theologie, so der ‚Summa theologiae‘ des Thomas von Aquin³⁸ oder Hugos von Straßburg ‚Compendium theologiae veritatis‘³⁹, sie umschließt darüber hinaus die Fülle und Breite des katechetischen, exegetischen, liturgischen, kanonistischen und enzyklopädischen deutschen Schrifttums, aber auch weite Bereiche der Predigt und Erbauung⁴⁰. Während sich forschungsgeschichtlich die ‚Deutsche Scholastik‘ mehr oder weniger aus der ‚Deutschen Mystik‘ ausformte, verhält es sich theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich eher umgekehrt. Da ist die scholastische Komponente der spekulativen Mystik in Denkansätzen wie in der Methode, in Darstellungsformen wie in der Terminologie, aber auch mystische Devotion und Meditation, im wesentlichen klösterlicher und eremitischer Praxis entsprungen, können Elemente der ‚Schule‘, z. B. Argumentationsformen, in sich aufnehmen.

Es sind solche Überschneidungen und Durchdringungen, die den Begriff einer ‚inneren‘ Grenze zwischen Mystik und Scholastik in der Volkssprache⁴¹ nahelegen. Sie ist nicht durch die Doktrin be-

(Hg.), *Aufriß der deutschen Philologie II*, Berlin-Bielefeld-München 1954, Sp. 1299–1632; 2. Aufl. 1958, Sp. 749–1102. – K. Ruh, *Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik*, *ZfdPh* 72 (1953), S. 24–53; ders. *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik* (Bibliotheca Germanica 7), Bern 1956.

³⁷ Dazu der umfassende Forschungsbericht von Steer [Fn. 35]; Ruh, *Geistliche Prosa* [Fn. 14], vor allem S. 571–584.

³⁸ B. Q. Morgan/F. W. Strothmann (Hgg.), *Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas* (Stanford University Publications. University Series, Language and Literature VIII/1), Stanford 1950; dazu K. Ruh, *Thomas von Aquin in mhd. Sprache*, (Basler Theol. Zs. 7 (1951), S. 341–365; Klaus Berg, *Der tugenden buch*. Untersuchungen zu mhd. Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin (MTU 7), München 1964; ders. und M. Kasper, *Das buch der tugenden*, 2 Bde (Texte u. Textgeschichte 7/8), Tübingen 1983 [Das *buch der tugenden* ist eine Bearbeitung der *Secunda secundae* der thomasischen ‚Summa theologiae‘ unter kanonistischem Aspekt].

³⁹ G. Steer, *Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ‚Compendium theologiae veritatis‘ im deutschen Spätmittelalter* (Texte u. Textgeschichte 2), Tübingen 1981.

⁴⁰ Das demonstriert aufs schönste der Forschungsbericht von Steer [Fn. 35].

⁴¹ Was vom Verhältnis deutscher Scholastik zur deutschen Mystik gilt, trifft gleichfalls für andere Volkssprachen zu. Nur blieb es bis jetzt deutscher Forschung vorbehalten, die Abgrenzung als sachgemäß zu erkennen und in der Praxis durchzuführen.

stimmt – man kann scholastischer Lehre grundsätzlich keine mystische Lehre entgegenstellen, weil Mystik eine Erfahrungsform ist, *cognitio Dei experimentalis*⁴² –, sondern durch Richtung und Art des Denkens und damit durch die Sprache.

Will die Scholastik mit Martin Grabmann⁴³ „durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen“, so sind im mystischen Denken diese „Glaubensinhalte“ als „übernatürliche Wahrheiten“ in unmittelbarer Erfahrung (Schau, Ekstase) präsent. Für die Sprache heißt dies, daß sie in der rationalen Durchdringung der Glaubenswahrheiten begrifflich zu ordnen, zu scheiden und zu klären hat, während sie die alle Begrifflichkeit übersteigende mystische Erfahrung mehr nur in Annäherungen, umschreibend, bildlich oder affektivisch, ins Wort bringt. Darin liegt der schon immer hervorgehobene Umstand begründet, daß die mystische Sprache, ungeachtet ihrer Bindungen an Bild- und Begriffstraditionen, „originale“, „schöpferische“ Sprache ist, weitgehend unabhängig vom Latein, Sprache *in statu nascendi*, in der das mystische Erleben noch nah und übermächtig ist – eine Sprache, die dann freilich im Gebrauch auch verfügbar und in der Verfügbarkeit „trivial“ werden kann –, während andererseits die volkssprachliche Begriffssprache der Scholastik um der Klarheit willen notwendigerweise am Latein haftet, in den Großwerken sogar Übersetzungsprosa ist, die auch die spezifische Terminologie genau „übersetzt“ („Lehnübersetzung“⁴⁴). Es gibt so eine „Eigensprache“ der Mystik, aber nicht der Scholastik.

Sehr schön läßt sich etwa in der Trinitätslehre, die in ihrer augustinisch-scholastischen Ausformung praktisch im mystischen und scholastischen Schrifttum identisch ist, eine je eigene Terminologie beobachten. Während der innertrinitarische *processio*-Begriff (*processio verbi*, *processio amoris*) in deutschen Scholastikertexten allein mit *ûzgang(unge)*, gelegentlich mit *fûrgang(unge)* wiedergegeben wird, kennt das mystische Schrifttum eine ganze Skala von Termini: *ûzfluz*, *entgiezunge*, *ursprunc*, *ûzbruch*, *ûzblüejen*, *brossen*, *ûzsmelzen*, *nâtûren*. Oder *relatio* erscheint bei den Scholastikern als

⁴² Bonaventura, III Sent. d. 35, q. 2, ccrp.

⁴³ Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, Freiburg i. Br. 1909, S. 36.

⁴⁴ Darüber Grundsätzliches bei Ruh, Bonaventura deutsch [Fn. 36], S. 78–90.

widertragunge – eine Lehnübersetzung wie schon *úzgang(unge)* für *processio* –, bei den Mystikern als (*en*)*gegenkeit*, *ínluogen*, *widersehen*, *widerschouwen*⁴⁵.

Die deutsche Scholastik erscheint hier gegenüber der deutschen Mystik als arm, und generell trifft dies auch für andere Bereiche sprachlicher Ausformungen zu: die Metaphorik, die Stilmittel der Häufung, Steigerung, Hyperbel, Paradoxie und Tautologie⁴⁶. Es sei aber nicht verschwiegen, daß auch die deutsche Scholastik eine, wenn auch schmale Schicht „mündiger“ Texte hervorgebracht hat (die schönste Entdeckung der ‚Deutschen Scholastik‘-Forschung!). Diese bieten thematisch Anspruchsvolles – *ich wolt daz betüeten, daz tiefe sinne hat und nicht gemeinlichen gesprochen wirt*⁴⁷ –, Gottes-, Gnaden-, Seligkeits-, Seelenlehre, und sie entwickeln diese Themen ohne unmittelbare Vorlagen (wenn auch selbstverständlich nicht ohne Quellen), souverän; Sprach- und Denkformen fallen wie in den besten Schriften der Mystik zusammen⁴⁸. Hier wird die „innere“ Grenze fast unsichtbar, läuft sie doch durch einzelne Werke hindurch.

Bezeichnend ist der Untertitel von Wittes ‚Vorsmak‘-Abhandlung: „Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik“. „Scholastisch“ ist der Traktat durch seine Quästionen-Gliederung (*Ob ane dise geburt dekein ander vsflus in gotte si* etc), Fragestellungen (Glaubensfragen), Doktrin (thomasisch) und durch didaktische Zielsetzung, „aus dem Kreise der deutschen Mystik“ in Sonderlehren und – in der Terminologie. Die oben

⁴⁵ Siehe Ruh, Die trinitarische Spekulation [Fn. 36], S. 44 und 49.

⁴⁶ Zur Sprache der deutschen Mystik seien nur zwei grundlegende Abhandlungen genannt: Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926; Josef Quint, Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts, DVJS 27 (1953), S. 48–76, wiederum in: Altdeutsche und Altniederländische Mystik [Fn. 18], S. 113–151.

⁴⁷ *In principio*-Traktat des ‚Meisters des Lehrgesprächs‘, hg. von J. G. V. Engelhardt, Auslegung des speculativen Theils des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des XIV. Jahrhunderts, aus einer deutschen Handschrift [München, cgm 129] hg., Neustadt a. d. A. 1839; eine reich kommentierte Neuausgabe ist in Vorbereitung.

⁴⁸ Dazu gehört in erster Linie der ‚Meister des Lehrgesprächs‘, dem außer dem *In principio*-Traktat [Fn. 47] auch der *Gratia Dei*-Traktat (beide in Dialogform) zuzuschreiben ist; s. G. Steer, Scholastische Gnadenlehre in mhd. Sprache (MTU 14), München 1966; sodann ‚Vorsmak des ewigen lebennes‘; s. Karl-Heinz Witte, ‚Vorsmak des ewigen lebennes‘, in: Würzburger Prosastudien I (Medium Aevum. Philologische Studien 13), S. 148–198.

aufgezeigte Abgrenzung im Bereich der Trinitätsbegriffe trifft für diesen Lehrtraktat nicht zu (was schon das soeben zitierte Wort *vsflus* verrät)⁴⁹.

Es soll hier nur dargetan werden, daß es eine „innere“ Grenze zwischen volkssprachlicher Scholastik und volkssprachlicher Mystik gibt und daß sie zu beachten ist, nicht auch schon wie sie in der Darstellung selbst gezogen werden soll. Sicher ist jedoch, daß es nur pragmatische Lösungen von Fall zu Fall geben kann und daß die hier zuletzt angesprochenen Werke einer mündig gewordenen Scholastik „aus dem Kreise der deutschen Mystik“ oder doch in Tuchfühlung oder Auseinandersetzung mit ihr nicht ausgeklammert werden dürfen. Sie sind sogar durch ihren formalen und doktrinalen Stellenwert von ganz besonderem Erkenntnisinteresse.

2. Zum Stichwort einer „abendländischen“ Mystik

Ist es anmaßend (verwegen ohnehin), wenn jemand es unternimmt, die abendländische Mystik, d. h. die lateinisch und die volkssprachlich (im Italienischen, Französischen, Deutschen, Niederländischen und Englischen) ausgeformte Mystik darzustellen? Ich beantworte diese Frage unter Ausklammerung der Kompetenzfrage, die sich jeder gefallen lassen muß, mit dem Nachweis der sachlichen Notwendigkeit einer Mystikdarstellung im abendländischen Horizont auf Grund einiger Beispiele.

Im 3. Viertel des 13. Jahrhunderts schrieb oder diktierte die Begine Mechthild von Magdeburg ihre Bekenntnisse einer minnenden Seele, wie man die Thematik ihres Buches vom „Fließenden Licht der Gottheit“⁵⁰ formulieren möchte. Sie steht mit diesem Werk, von dem sie versichert, daß es *von gote komen* ist, in ihrer Zeit im deutschsprachi-

⁴⁹ Zu diesem Befund Witte [Fn. 48], S. 183f. Zusammenfassend sagt Witte: „Es wird klar, daß es sich in diesem Text um eine theologisch-begriffliche Bemühung mit einer praktischen Absicht handelt, die aus der mystischen Bewegung – im theologiegeschichtlichen und psychologischen Sinn des Wortes – herauswächst. Diese Erkenntnis wird bestätigt, wenn man den Anteil des Mystischen in der Abhandlung im Hinblick auf die Tendenz und die theologiegeschichtliche Stellung des Verfassers beleuchtet“ (S. 184).

⁵⁰ Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, hg. von P. Gall Morel, Regensburg 1869.

gen Raum allein oder doch nur in der Nähe der lateinisch schreibenden Zisterzienserinnen von Helfta, Mechthild von Hackeborn und Gertrud der Großen, die ihre Mitschwestern des letzten Jahrzehnts, als sie Schutz hinter Klostermauern suchte, gewesen sind. Der spezifischen Spiritualität wie auch dem religiös-sozialen Stande nach gehört sie indes in den weiten Zusammenhang der Beginenmystik. Kurz vor ihr schrieb Hadewijch in den Niederlanden ihre Briefe, Visionen und geistlichen Gedichte und eine Generation nach ihr Marguerite Porete in Nordfrankreich ihren berühmt-berüchtigt gewordenen ‚Miroir des simples âmes‘, der sie in einem großangelegten Prozeß, den kein geringerer als Wilhelm von Paris leitete, auf den Scheiterhaufen brachte (1310). Sieht man das Werk dieser drei Großen unter den Beginen zusammen, so ergeben sich nicht nur (ziemlich sicher ohne direkten Einfluß z. B. der Hadewijch auf Mechthild oder, was man gerne annehmen möchte und angenommen hat, auf Marguerite⁵¹) vielfältige Schichten von Gemeinsamkeiten in ihrer Vorstellungs- und Bildwelt, in Formgebung und Terminologie, sondern es erhalten auch Besonderheit und Stellung der drei Beginen im Kontext ihrer nationalen Literaturen schärfere Konturen⁵².

Der Kreis der Beginenmystik wird noch weiter, wenn man die Wirkungsgeschichte heranzieht. Mechthilds ‚Licht der Gottheit‘ und Marguerites ‚Miroir‘ wurden ins Lateinische übertragen – ein Vorgang, dem wir im 4. Kapitel unsere Aufmerksamkeit zuwenden werden –, sodann die ‚Lux Divinitatis‘ noch einmal aus dem Latein zurück ins Hochalemannische, das lateinische ‚Speculum‘ zweimal ins Italienische, außerdem der französische Text ins Mittelenglische und von da abermals in die Sakralsprache transponiert⁵³. In Italien

⁵¹ Vorsichtig erwägt Hans Neumann das Verhältnis zwischen Hadewijch und Mechthild in: Mechthild von Magdeburg und die mittelniederländische Frauenmystik, *Mediaeval German Studies*, presented to Frederick Norman, London 1965, S. 231–246; ergänzend dazu: Frances Gooday, Mechthild of Magdeburg and Hadewijch of Antwerp: A comparison, *OGE* 48 (1974), S. 305–362. Zur Frage nach Einflüssen von Hadewijchs Werk auf den ‚Miroir‘ s. K. Ruh, Le ‚Miroir des simples âmes‘ der Marguerite Porete, in: *Verbum et Signum. Festschr. Friedrich Ohly*, 2. Bd., München 1975, S. 365–387, hier S. 381–387.

⁵² Ich habe dies näher ausgeführt in: *Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete*, *ZfdA* 106 (1977), S. 265–277.

⁵³ Zur ‚Lux Divinitatis‘ s. H. Neumann, Beiträge zur Textgeschichte des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg,

machte das Buch geradezu Furore: Der hl. Bernhardin von Siena brandmarkt es in Predigten, Johannes von Capestrano und Lorenzo Iustiniani, ebenfalls Heilige der Kirche, waren inquisitorisch mit dem ‚Miroir‘ beschäftigt, den die Jesuiten in Venedig geradezu, wie der Anklage zu entnehmen ist, zum Range eines geistlichen Kopfkissenbuches erhoben. Die Angelegenheit kam sogar i. J. 1439 unter spektakulären Begleitumständen vor das Basler Konzil⁵⁴.

Als weiteres Beispiel der Ausweitung vom Volkssprachlichen zum Lateinischen im abendländischen Verständnishorizont stehe Meister Eckhart. Als Spitzentheologe (würde man heute sagen) schreibt er lateinisch, seine Mystik indes, in Predigt und Traktat, ist deutsch. (Über das Spannungsverhältnis von Volkssprache und Latein im Bereich der Mystik wird noch (unter 4.) die Rede sein.) Nicht nur als lateinischer Theologe, sondern auch als deutscher Prediger steht Meister Eckhart – und jetzt sage ich natürlich Binsenwahrheiten – in weiten Traditionen des abendländischen Denkens. Nur schon ein zentraler Gedanke, den der Gottesgeburt in der menschlichen Seele, führt, wie Hugo Rahner⁵⁵ gezeigt hat, auf einen Traditionsweg, der bis zur urchristlichen Tauftheologie im Anschluß an das Paulinische $\mu\omicron\rho\varphi\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (Gal. 4, 19) zurückreicht und über die Vätertheologie der Ostkirche der Westkirche vermittelt wird. Die neuplatonische Tradition und mit ihr der Ansatz der negativen Theologie, die *negatio negationis*, *versagen des versagenes* in der Predigt Quint 21⁵⁶, sei gerade nur erwähnt. Und schließlich die scholastische Theologie, deren

Nachrichten d. Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl., Jg. 1954/3, S. 27–80, hier S. 27–29, 40–44; zur alemannischen Rückübersetzung: Emil Spieß, Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz, Rorschach 1935; zur Textgeschichte des ‚Miroir‘ Ruh, ‚Miroir‘ [Fn. 51], S. 366–368. – Dazu verdient Beachtung, daß die englische Übersetzung und Verbreitung, auch die lateinische Rückübertragung, sich in Kartäuserkreisen vollzogen hat – ein Fingerzeig auf die zu wenig beachtete Tatsache, daß die Überlieferung der volkssprachlichen Mystik in England fast ausschließlich kartäusisch ist.

⁵⁴ Zur ‚Miroir‘-Rezeption in Italien s. Romana Guarnieri, Il movimento del Libero Spirito, Archivio italiano per la storia della pietà 4 (1965), S. 353–708, hier S. 466–476; zusammenfassend Ruh, ‚Miroir‘ [Fn. 51], S. 369 f.

⁵⁵ Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, Zs. f. kath. Theol. 59 (1935), S. 233–419.

⁵⁶ Meister Eckharts Predigten (Die deutschen Werke I), hg. von Josef Quint, Stuttgart 1958, S. 361, 10.

Analogiemodell von Eckhart neu und bedeutungsschwer gefaßt wird⁵⁷ und das von Eckhart selbst als Schlüssel dessen angesprochen worden ist, was seine deutschen Predigten lehren: *Swer underscheit verstat von gerechticheit und von gerehtem* (Eckharts Hauptbeispiel des Analogieverhältnisses; ein anderes ist die Güte/der Gute), *der verstat allez, daz ich sage*⁵⁸. Er hat seinen Analogiebegriff sogar volkssprachlich erläutert: zu Beginn des ‚Buchs der göttlichen Tröstung‘⁵⁹.

Mit diesen Hinweisen wollte ich in Erinnerung bringen, wie man sich von einem Werk, den Eckhartschen Predigten und Traktaten, auf theologische und philosophische Traditionen in großer Tiefe und Breite verwiesen sieht.

Die abendländische Perspektive ist aber auch erforderlich von den Ansätzen her. Vom pseudodionysischen Modell einer mystischen Theologie, das durch die ganze christliche Frömmigkeitsgeschichte hindurchgeht, war bereits die Rede. Die Brautmystik, entscheidend für die Beginen- und Nonnenspiritualität, hat ihren Ausgangspunkt in der Hoheliedexegese des 12. Jahrhunderts und wird durch die unvergleichliche Spiritualisierung in Bernhards von Clairvaux ‚Sermones in Cantica canticorum‘ allen Volkssprachen vermittelt⁶⁰. Die genuin franziskanische Mystik hat ihren Grund in der mystisch interpretierten Vita des Ordensstifters: mystische Vermählung (*connubium spirituale*) mit der Frau Armut, *conformitas Christi* (mit einer nachhaltigen eschatologischen Wirkung im Kreise der italienischen Spirituellen, wie sie Alois Dempf und Ernst Benz aufgewiesen haben⁶¹), *contemplationis excessus* im Vorgang der Stigmatisierung in der Deutung von Bonaventuras ‚Itinerarium‘⁶².

Der Erkenntnisweg von sich weitenden Kreisen, wie er sich in diesen Hinweisen abzeichnet, mag ein in subjektiver Erfahrung ge-

⁵⁷ Josef Koch, Zur Analogielehre Meister Eckharts, in: *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie Française (Études de Philosophie Médiévale – Hors série)*, Paris 1959, S. 327–350; wiederum in: K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik (Wege der Forschung 23)*, Darmstadt 1964, S. 275–308.

⁵⁸ Quint I [Fn. 56], S. 105, 2f.

⁵⁹ Meister Eckharts Traktate (Die deutschen Werke V), hg. von J. Quint, Stuttgart 1963, S. 9, 4–10, 16.

⁶⁰ Zur mhd. Rezeption s. Verfasserlexikon ²I, Sp. 755, 759f. (W. Höver).

⁶¹ Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, München-Berlin 1929, ²Darmstadt 1954, 8. Kap.; Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934, ²Darmstadt 1964.

⁶² Siehe oben S. 9.

wonnener Weg sein. Er hat selbstverständlich seine Grenzen und ist nicht schon die *via mystica* durch die Jahrhunderte selbst. Ich frage mich nur, ob es eigentlich andere Zugänge gibt.

3. Sozialgeschichtliche Grundlagen in der Ausbildung der Mystik

Literaturgattungen und -typen haben ihren sozialen Lebensgrund. Im Mittelalter ist er in aller Regel präzise zu fassen: Thematik, Ideologie, Form und Stil und nicht zuletzt die Überlieferung als ‚Konsumentenspiegel‘ lassen ihn unschwer bestimmen. So sind, um zunächst auf einige bekannte literarische Gattungen abzuheben, die französischen *Chansons de geste* rhapsodische Darstellungen nationaler Größe und nationaler Erschütterungen am Königshof, der nationalen Mitte, und, wenigstens idealiter, an das ‚Volk‘ der *douce France* gerichtet; Minnesang und höfische Epik sind Gattungen adeliger Dilettanten (in der Nachfolge und neben gelehrten Clerics) für Standesgenossen; das geistliche Spiel versteht sich als Lehrstück für die christliche Gemeinde im städtischen Horizont u. s. w.

Mystik ist nicht in einer bestimmten historischen Stunde oder an einem besonderen Ort entstanden, vielmehr immer wieder neu und in anderen Formen aufgebrochen. Ihren verschiedenen ‚Geburten‘ entsprechen verschiedene soziale Lebensbereiche. Daß eine Vollkommenheitslehre und -praxis hoher und höchster Spiritualität in Orden ihren Sitz hat, versteht sich fast von selbst. Ordensleute sind in der Tat die hauptsächlichsten Autoren mystischer Schriften, und sie wenden sich vornehmlich wiederum an Ordensmitglieder. Vielfach verdichtet sich so in der Mystik Ordensspiritualität: zisterziensische, franziskanische, dominikanische, kartäusische: Asketische Strenge und Emphase in Gottesliebe und Christusbefolgung spiegelt zisterziensische Geistigkeit, Armut und Demut in der *conformitas Christi* die franziskanische, spekulativer Überschwang die dominikanische, Beschauung in geistiger Zucht die kartäusische. Natürlich ist solche Charakterisierung nur ein Etikett und soll in diesem Zusammenhang einzig besagen, daß spezifische Ordensspiritualität spezifische mystische Ausprägungen hervorgerufen hat.

Mystik als Ordensspiritualität ist im Mittelalter die Regel. Aber es gibt sie auch in religiösen Gruppen außerhalb der Mönchsgemein-

schaften: in Laienkreisen ‚erweckter‘ Gläubiger und im Strom häretischer oder häresieverdächtiger Bewegungen. Es ist weiterhin zu bemerken, daß die mystische Predigt sich als solche, d. h. auf Grund ihres Selbstverständnisses, an den Gläubigen schlechthin, d. h. den (geistigen) Menschen richtete. Wenn nämlich das Gottfinden, wie Meister Eckhart immer wieder sagt, nicht an *wise*, an bestimmte Seinsweisen und Lebensformen, gebunden ist, so kann die Lehre vom Gottfinden in der Gottesgeburt auch nicht allein für die *religiosi* gelten. Tauler versteht seine Hörer, in der Predigt schlicht als *kint*, *kinder* angesprochen, als *geistlicher mensche* (*geistliche lúte*), *gotformiger mensche*, *núwer mensche*, *gotes frúnde*.⁶³ das ist immer der von Gott erwählte Mensch jeglichen Standes. Die letztgenannten ‚Gottesfreunde‘ bringen dann, zur Gruppe konstituiert und spirituell in der Nachfolge Taulers, eine besondere Laien-Mystik hervor, d. i. eine Mystik, zu deren Anwalt sich der Laie macht. Dies geschah im Kreis der Straßburger Gottesfreunde um Rulmann Merswin. Mystik konnte sogar, und zwar mit antihierarchischem Einschlag, Mystik des Laien werden, nämlich eine von Laien geprägte und verantwortete Mystik, so im niederländischen Dialog ‚Eckhart und der Laie‘⁶⁴.

Besonders ausgeprägt sind, was nicht überraschen kann, die sozialen Wurzeln der volkssprachlichen Mystik. Im wesentlichen sind drei Lebensformen bzw. Institutionen von grundlegender Bedeutung für die Entfaltung der Mystik geworden:

1. Das Beginentum als Lebensgrund der frühen Frauenmystik in der Volkssprache. Über Ursprung, Wesen und Bedeutung des Beginentums bedarf es nach Herbert Grundmann keiner besonderen Informationen mehr⁶⁵. Die Lebensform der Beginen, streng in der Askese, aber durch Bettel und Krankenpflege offen gegenüber der Welt, bedingte eine spirituelle Aufgeschlossenheit, die zwar von der Kirche als gefährliche Sucht nach *subtilitates* und *novitates theologicae*

⁶³ Tauler, hg. von Ferdinand Vetter (DTM 11), Berlin 1910, S. 105, 26; 30; 113, 1; 178, 17; 243, 20. – 171, 27; 175, 19; 253, 17; 357, 18; 373, 11; 375, 23; 378, 16. – 259, 3; 432, 17. – Zu *gotes frúnde* s. Register S. 464.

⁶⁴ Siehe Fn. 28.

⁶⁵ Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hist. Stud. 267), Berlin 1935; Nachdruck mit einem Anhang: *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961, bes. Kap. IV–VI, VIII. 2., Anhang II.

sorgenvoll registriert wurde⁶⁶, aber fast mit Notwendigkeit sich immer wieder in religiöser Produktivität niederschlug: In den Niederlanden ist es Hadewijch, in Niederdeutschland Mechthild von Magdeburg, in Nordfrankreich Marguerite Porete⁶⁷. Es ist mit ihnen die absolute Höhe volkssprachlicher Mystik im 13. Jahrhundert erreicht.

2. Die *cura monialium* gilt seit Denifle⁶⁸ mit Recht, wenn auch nicht ohne Einschränkungen⁶⁹, als sozialgeschichtliche Voraussetzung der deutschen Dominikanermystik. Als Meister Eckhart Provinzial der sächsischen Ordensprovinz war, hatte sein Orden in den beiden deutschen Provinzen 74 Frauenklöster zu betreuen, in allen übrigen 16 Provinzen waren es nur 67. Diese Zahlenverhältnisse erhellen blitzartig ein Spezifikum dominikanischer (partiell auch franziskanischer) Mystik in Deutschland: sie ist, von der primären Funktion her gesehen, Seelsorge, religiöse Speise für Ungelehrte im Ordensstand, der spirituellen Intention nach freilich, wie oben ausgeführt, kerygmatisches Wort für den geistlichen Menschen schlechthin.

3. Ein weiterer Lebensgrund für mystische Spiritualität ist das Eremitentum. Es ist z. B. die Existenzform der franziskanischen Spiritualen in Italien oder der kleinen Gemeinschaft in der Klause von Groenendaal bei Brüssel, wo im 14. Jahrhundert Jan van Ruusbroec

⁶⁶ So im Gutachten des Franziskaners Simon von Tournai zuhanden des II. Konzils von Lyon i. J. 1274, zit. bei Grundmann [Fn. 65], S. 338. Zur selben Zeit schrieb der *doctor sollemnis* Heinrich von Gent in ‚Summae quaestionum ordinarium‘, q. 12, q. 1: *quia curiosae sunt ad sciendum mulieres quae eis scire non expedit* (Ausg. Paris 1520).

⁶⁷ Sie wird der Bewegung der Brüder und Schwestern vom ‚Freien Geiste‘ zugeordnet. Diese ist historisch schwer zu fassen, da keine bestimmten Organisationsformen sie umschlossen, sie vielmehr „fluktuierend die mystische Bewegung des Begnntums begleitete und gefährdete“ (Grundmann [Fn. 65], ²Relig. Bewegungen S. 537. R. Guarnieri [Fn. 54] leistete eine erste Grundlage in annalistischer Form, R. E. Lerner ergänzte sie und vollzog einen ersten Schritt zur geschichtlichen Darstellung: *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, California Press Berkeley-Los Angeles-London 1972.

⁶⁸ ‚Grundanschauung‘, Archiv 2 [Fn. 5], S. 641–652.

⁶⁹ Siehe vor allem Heribert Christian Scheeben, *Zur Biographie Johann Taulers*, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, hg. von P. E. Filthaut OP, Essen 1961, S. 19–36, bes. S. 24–32; dieser Teil wieder abgedruckt in: K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik* [Fn. 18], S. 100–112.

(in oberdeutschen Übersetzungen *heiliger waltprister in Brabant* und *heiliger einsidel* genannt⁷⁰), Willem Jordaens und Jan van Leeuwen beschaulich lebten, ersterer Kleriker bescheidener Ausbildung (er schrieb kein Latein), letzterer Laienbruder, in der Küche beschäftigt, aber mystisch begnadet und schriftstellerisch begabt, Jordaens hoch gebildet, des Niederländischen und des Latein in gleichem Maße mächtig. Den eigentlichen Sitz im Leben aber hat die englische Mystik im Eremitentum. Schon Hadewijch vor 1250 sagt in ihrer „Liste der Vollendeten“, die sie im Geiste schaut – und es ist eine singuläre Aussage –: „In England wohnen 9 [Vollendete]: fünf Eremiten, zwei Klausnerinnen und zwei Jungfrauen“⁷¹. Es ist indes keine nur kontemplative Mystik, die von diesen Eremiten und Klausnerinnen gelebt und gelehrt wird. Sie waren Seelenführer, und nicht selten solche hochstehender Persönlichkeiten. Walter Hilton empfiehlt einem weltlichen Herrn, der andere Menschen zu lenken hat, die Form einer *vita mixta*⁷². Auffallend ist bei ihm und andern das Wissen um die besonderen Schwierigkeiten der Vermittlung religiöser Wahrheiten, sowie um die Gefahr der Selbsttäuschung und der Schwärmerei. Mystische Erfahrung steht hier bei hoher Zucht.

4. Mystik zwischen Latein und Volkssprache

Wo hat Mystik ihren eigentlichen sprachlichen Ort? Diese schlichte Frage kennt keine schlichte Antwort.

Zunächst stellen wir fest, daß Werke der lateinischen Mystik öfter in die Volkssprachen, aber auch nicht selten solche der volkssprachlichen Mystik ins Latein umgeformt werden. In die Volkssprachen übertragen wurden, z. T. mehrfach, u. a. Bernhards von Clairvaux Predigten über das Hohelied⁷³, Hugos von St. Viktor ‚Soliloquium

⁷⁰ Wolfgang Eichler, Jan van Ruusbroecs ‚Brulocht‘ in oberdeutscher Überlieferung. Untersuchungen und kritische Textausgabe (MTU 22), München 1969, S. 15 und 30.

⁷¹ Die visioenen van Hadewijch, ed. Jan van Mierlo jun. SJ, Leuven-Gent-Mechelen 1924, ‚Lijst‘ 204f.

⁷² ‚Eine Epistel die vom gemischten Leben handelt‘ von Walter Hilton. Aus dem Mittel-Englischen übersetzt von Elisabeth Strakosch, Augustiniana 17 (1967), S. 299–326.

⁷³ Verfasserlexikon ²I, Sp. 755 (W. Höver).

de arrha animae⁷⁴, Richards von St. Viktor ‚Benjamin maior‘ und ‚Benjamin minor‘⁷⁵, Wilhelms von St. Thierry ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘⁷⁶, Bonaventuras ‚De triplici via‘ und ‚Itinerarium mentis in Deum‘⁷⁷, Hugos von Balma ‚De mystica theologia‘⁷⁸. Zu diesen Übertragungen ist zu sagen, daß sie terminologisch und geschichtlich weit ab von dem stehen, was volkssprachliche Mystik hervorgebracht hat. Es gibt allenfalls Berührungen. So gehört die mhd. Übertragung von Wilhelms von St. Thierry ‚Epistola‘ im späten 13. Jahrhundert in die Nähe des deutschsprachigen Schrifttums der Augsburger Franziskaner⁷⁹, und die alemannische Übertragung der ‚Septem itinera aeternitatis‘ des Rudolf von Biberach steht, auch überlieferungsgeschichtlich, im Umkreis der alemannischen Mechthild-Umschrift in Basel in der Mitte des 14. Jahrhunderts⁸⁰; sodann scheint der Autor der ‚Cloud of Unknowing‘ des Pseudo-Areopagiten ‚Mystica theologia‘ und Richards von St. Viktor ‚Benjamin minor‘ ins Mittelenglische übertragen zu haben⁸¹. Die Regel aber ist der Abstand der volkssprachlichen Mystik von Übersetzungen mystischer Schriften aus dem Latein. Schon zeitlich liegen sie weit auseinander. Die volkssprachliche Mystik war schon weit ausgefaltet und eine Tradition sui generis, als man erst begann, berühmte lateinische Bücher der My-

⁷⁴ Ebda²IV, Sp. 286f. (K. Ruh).

⁷⁵ Siehe meine Hinweise in ‚Bonaventura deutsch‘ [Fn. 36], S. 31; München, cgm 263 (Auszüge aus ‚Benjamin maior‘); München, Univ. Bibl. cod. ms. 477 (‚Benjamin maior‘).

⁷⁶ Volker Honemann, Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen (MTU 61), München 1978.

⁷⁷ Verfasserlexikon²I, Sp. 938 (‚De triplici via‘), Sp. 942 (‚Itinerarium‘).

⁷⁸ Ebda²IV, Sp. 226 (W. Höver).

⁷⁹ Zögernd Honemann [Fn. 76], entschieden Ruh, Verfasserlexikon²II, Sp. 57f.

⁸⁰ Margot Schmidt, Rudolf von Biberach: ‚Die sieben strassen zu got‘. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 (Spicilegium Bonaventurianum 6), Quaracchi Florentiae 1969, S. 62*-66*, 138*-174*; S. 172*: ‚Der Übersetzer kennt die Sprache der deutschen dominikanischen spekulativen Theologie‘.

⁸¹ Phyllis Hodgson (Ed.), Deonise Hid Divinite and other treatises (EETS 231), Oxford 1955. Auch die Walter Hilton zugeschriebene englische Übertragung des ‚Stimulus amoris‘ gehört in diesen Zusammenhang: Clara Kirchberger (Ed.), Walter Hilton: The Goud of Love. An unpublished translation of the ‚Stimulus amoris‘, London 1952.

stik den Volkssprachen anzuvertrauen⁸². Man bediente sich dabei noch nicht einmal des gehobenen Sprachschatzes und der affektiven Diktion der volkssprachlichen Mystik, man brachte nur ‚Übersetzungsdeutsch‘ hervor.

Bemerkenswerter weil ungewöhnlicher sind die Übertragungen volkssprachlicher Mystik ins Latein. Die frühesten Beispiele nannten wir bereits in anderem Zusammenhang: Mechthilds ‚Fließendes Licht der Gottheit‘ und Marguerites ‚Miroir‘. Diese lateinischen Versionen waren klärlieh Schutzmaßnahmen gegen Häresieverdacht und, im Falle der Mechthild, allzu freimütige geistliche Erotik. Die sakrale Sprache vermochte durch Paraphrase und Kürzung vieles abzudämpfen oder ins Unreine Gesprochene auf den unzweideutigen Begriff zu bringen. Vor allem aber entzog sich die lateinische Gestalt den Ungelehrten. Das dürfte der Hauptgrund gewesen sein, daß so erstaunlich viele Bücher der volkssprachlichen Mystik ins Latein zurückgeholt wurden: Seuses und Taulers deutsche Schriften, Ruusbroecs und Herps Hauptwerke⁸³. Sie konnten so freilich auch – mutmaßlich ungewollter Nebeneffekt – anderen Volkssprachen vermittelt werden, die sie sonst nie erreicht hätten⁸⁴. Das gilt vor allem von den Kölner Surius-Übersetzungen und -drucken⁸⁵, die sich als Transporter ohnegleichen für die Rezeption der deutsch-niederländi-

⁸² Eine Ausnahme bilden die altfranzösische und die mhd. Übertragung von Wilhelms von St. Thierry ‚Epistola‘ (um 1200, bzw. 2. Hälfte 13. Jahrhundert); s. Honemann [Fn. 76].

⁸³ Seuse: Karl Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, S. 159; eine frühe Übertragung der ‚Hundert Betrachtungen‘ aus dem ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ von Willem Jordaens (1321–1372), s. dazu Verfasserlexikon ²IV, Sp. 846f. (J. Stohlmann). – Tauler: Laurentius Surius O. Cart., D. Johannis Thauleri Sermones . . . reliquaue opera omnia in Latinum sermonem translata, Köln 1548. – Ruusbroec: Zu Willem Jordaens Übertragungen s. Verfasserlexikon ²IV, Sp. 844–846 (Stohlmann); zu Geert Grootes ‚Brulocht‘-Übertragung s. Verfasserlexikon ²III, Sp. 267 (C. C. de Bruin); L. Surius, D. Joannis Rusbroechii . . . opera omnia, Köln 1552; A. Ampe, Ruusbroec, Traditie en Werkelijkheid (Studien en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 19), Antwerpen 1975, S. 295–350 (‚Uten Brabantschen Dietschen in Latijn‘). – Herp: Verfasserlexikon ²III, Sp. 1133f. (B. de Troeyer); Lucidius Verschuere OFM, Herp-Uitgaven in Frankrijk, OGE 4 (1930), S. 183–195.

⁸⁴ So sind die beiden italienischen Fassungen des ‚Miroir‘ der Marguerite Porete Übertragungen einer lateinischen Redaktion, nicht unmittelbare Adaptationen des altfranzösischen Urtextes.

⁸⁵ Zu den Surius-Übersetzungen s. Fn. 83 und Dict. Théol. Cath. 14, Sp. 2847f.

schen Mystik in die romanischen Literaturen erwiesen. Die kirchenpolitische Funktion der Latinisierung soll indes nicht allein betont werden. Sicher zeugt die Übertragung volkssprachlicher Mystik ins Latein auch von einer hohen Einschätzung dieser Schriften seitens der Gelehrten. Der spirituelle Wert etwa der Schriften der großen Beginen oder der bekanntesten deutschen und niederländischen Mystiker sollte dem kirchlichen, jedenfalls dem monastischen Frömmigkeitsleben erhalten bleiben, durfte nicht ins Konventikelhafte oder gar ins Häretische abgleiten: das scheinen besonders die Kartäuser des 15. und 16. Jahrhunderts erfaßt zu haben. So wurden sie zu den großen Vermittlern volkssprachlicher Mystik.

Sehr lehrreich sind volkssprachliche und lateinische Fassungen derselben Schrift aus der Feder des Autors. So hat David von Augsburg ‚Die sieben Staffeln des Gebetes‘ lateinisch und deutsch vorgelegt⁸⁶, und Heinrich Seuse verfaßte neben – chronologisch nach – dem ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ das ‚Horologium sapientiae‘⁸⁷. Man sieht aus diesen Parallelfassungen, wie die Ausrichtung auf ein verschiedenes Publikum, theologische Berufskollegen einerseits, ungelehrte Leute, Nonnen, Laienbrüder andererseits, die Texte verändert. Sehr schön ist dies bei Davids ‚Staffeln‘ zu beobachten. Die deutsche Fassung hat ein deutliches Plus an Vergleichen und Erläuterungen, läßt aber Schrift- und Väterzitate, sofern sie eine Aussage mehr nur belegen als erklären, weg⁸⁸. Aufschlußreich ist auch der Beginn des Traktats. Die lateinische Fassung setzt mit dem Schriftwort *Oportet semper orare et non deficere* (Luc. 18, 1) schulgerecht ein, um es sofort auf den Gebetsnutzen hin auszulegen; die deutsche führt auf das Schriftwort hin, indem sie von der Bestimmung der menschlichen Natur ausgeht, daß *si in got sol vollebraht werden* (49, 4f.). Der wichtigste Weg zu diesem Ziel ist aber das Gebet: *Oportet semper orare . . .*

⁸⁶ Jacques Heerinckx OFM (Ed.), Le ‚Septem gradus orationis‘ de David d’Augsburg, *Revue d’ascétique et de mystique* 14 (1933), S. 146–170; K. Ruh (Hg.), David von Augsburg: Die sieben Staffeln des Gebetes (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 1), München 1965.

⁸⁷ Das ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ bei Bihlmeyer (Fn. 83); Pius Künzle OP, Heinrich Seuses ‚Horologium sapientiae‘. Erste kritische Ausgabe (Spicilegium Friburgense 23), Freiburg/Schweiz 1977.

⁸⁸ Dazu ausführlich die Einleitung zur Ausgabe [Fn. 86].

Dem skizzierten Austausch zwischen lateinischer und volkssprachlicher Mystik entspricht ein Spannungsverhältnis zwischen beiden Sprachebenen in Bezug auf mystische Sprachwerdung.

Volkssprachliche Schriftkultur im Mittelalter darf sicher generell als Ausgliederung der lateinischen verstanden werden. Für die Fachliteratur (im weitesten Wortsinne) gilt dies fast uneingeschränkt, in der schönen Literatur gibt es bekanntlich bemerkenswerte Ausnahmen: heldische Epik, höfische Epik, Minnesang. Das sind Innovationen aus dem Geist der Volkssprachen, gleichgültig ob einzelne Bauteile rhetorischer Bildung und anderen Formelementen lateinischer Schrifttradition verpflichtet sind.

Im Bereich der religiösen Prosa gibt es nur eine Ausnahme: die volkssprachliche Mystik. Das ist ein Phänomen, dem größte Aufmerksamkeit zuzuwenden ist. Der Regelfall geistlicher Prosa ist nämlich der: Die erste Schicht ist die mehr oder weniger textgebundene Übersetzung, die zweite die freie Adaptation. Selbst in jenen an früherer Stelle erwähnten Fällen einer mündig gewordenen Scholastik, wo keine Vorlagen auszumachen sind, steht lateinische Theologie und Spiritualität unübersehbar hinter allen Aussagen.

Anders verhält es sich in den Spitzenwerken volkssprachlicher Mystik. Es ist bezeichnenderweise nicht gelungen, den Werken der schon mehrfach genannten Beginen Hadewijch, Mechthild und Marguerite Quellen nachzuweisen. Daß es Übereinstimmungen in theologischen Vorstellungen und theologischer Begrifflichkeit, in Allegorie und Bild, in liturgischer und predigthafter Sprachgebung gibt, ist bei Werken aus dem Geist des Christentums selbstverständlich: Es sind dies die Elemente erworbener Bildung in Schule (Hadewijch erfuhr bestimmt, ähnlich der berühmten Heloïse, eine anspruchsvolle theologische Ausbildung), durch Predigt und private Seelsorge seitens des Spiritualen. Aber diese Fäden, die die volkssprachliche Aussage mit der lateinischen Schriftkultur, hier der lateinischen Theologie, verbinden, sind nur in Ausnahmefällen mit konkreten Texten in Zusammenhang zu bringen. Dominant ist eine religiöse Sprache *sui generis* in Terminologie und Diktion. Dabei ist die Prosa der Hadewijch am dichtesten mit theologischen Begriffen besetzt, die aber in vielen Fällen bezeichnenderweise mit lateinischen nicht deckungsgleich sind; die Sprache der Mechthild hat eine höfische Umgangssprache zur Basis wie auch diejenige der Marguerite Pore-

te; jene ist allem Anschein nach im höfischen Milieu des Elternhauses erworben worden, diese dürfte sich im Anschluß an die Troubadour-Terminologie in den nordfranzösischen Beginenhäusern entwickelt haben.

Der interessanteste Fall volkssprachlicher Mystik, die primär nicht als Ausformung lateinischer Theologie zu verstehen ist, bleibt indes Meister Eckhart. Wenn etwa Mechthilds Sprache dem Latein ferne steht, so ist dies die Situation einer Frau, die *der schrift vngeleret ist, des latines [nit en] kan*⁸⁹, Eckhart aber, *magister actu regens cathedram* der Universität Paris, ist ein Theologe und Autor höchster Grade, und es wäre gerade bei ihm, dessen Gelehrtensprache Latein war, zu erwarten, daß seine deutsche Predigtsprache sich am Latein herangebildet und orientiert hätte. Das trifft indes nicht zu – freilich ungeachtet der heute feststehenden Sicht, daß der lateinische Scholastiker Eckhart nicht im Gegensatz zum deutschen Mystiker steht, sondern daß lateinisches und deutsches Werk als Einheit zu begreifen ist, ja daß die deutschen Schriften vielfach der Interpretation durch die lateinischen bedürfen –, es verhält sich vielmehr so, daß einzig und allein Eckharts Predigten und Traktate in deutscher Sprache *sermo mysticus* sind. Das heißt nun nicht, daß Eckhart, aus welchem Grunde auch immer, sagen wir aus Anlaß und Zwängen der *cura monialium* oder allgemeiner: geleitet durch die Ordenskonstitution, die das Studium als Grundlage der Predigt bestimmte, die Predigt aber zum Heil der Seele als letztem Ordensziel⁹⁰, eben nur deutsche mystische Schriften und keine lateinischen verfaßt hat, sondern daß Eckharts religiöses Anliegen, das Charisma seiner Botschaft von der Gottesgeburt in der menschlichen Seele, offensichtlich einzig im Medium der Volkssprache adäquaten Ausdruck finden konnte. Aus welchem Grunde kann hier nur angedeutet werden: Mutmaßlich war das Latein vom 13. Jahrhundert an so sehr Theologensprache geworden, daß es nicht mehr Instrumentarium tiefreligiöser Aufbrüche sein konnte (wie einstmals in Augustins ‚Bekennnissen‘ oder noch im 12. Jahrhundert in den Hoheliedpredigten Bernhards von Clairvaux). Theologisch-spirituell waren die europäischen Volkssprachen, hier das Deutsche,

⁸⁹ Ausgabe Morel [Fn. 50], S. 56, Z. 1 v. u.; 30, Z. 1.

⁹⁰ *Studium enim est ordinatum ad praedicatorem; praedicatio ad animarum salutem, quae est ultimus finis (ordinis)*: Humbertus de Romanis, *Opera de vita regularis*, ed. J. J. Berthier, II, Torino 1956, S. 28.

noch „unverbraucht“, offen in der Terminologie und in der Diktion, literarisch eine junge Sprache. Es war zugleich die Sprache derer, die unmittelbar angesprochen wurden, der Klosterfrau wie der Laien in der Welt, die den Weg zur Predigt in die Klosterkirche fanden.

Das Verhältnis des Predigers zu dieser Hörerschaft aber untersteht, wenigstens intentionell, nicht dem üblichen Kommunikationsmodell sprachlicher Vermittlung. Eckhart setzt bekanntlich die Wahrheit des Verkündigungswortes mit der Wahrheit des Hörers gleich: *Wan als lange der mensehe niht glich enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstan*⁹¹, was heißt, daß sich die mystische Seinsweise, d. h. frei zu sein von allem, was nicht göttlich ist, im Akt der Predigt selbst vollziehen soll. So ist die Volkssprache, so paradox dies klingt, die Metasprache der Mystik, die die Begrifflichkeit und Argumentationsstruktur der lateinischen Theologensprache hinter sich läßt. Tauler meinte wohl dies, wenn er von Eckhart sagte: *er sprach uss der ewikeit*⁹². Es ist vom „Mehrwert der mystischen Rede“ gegenüber der Theologensprache gesprochen worden⁹³: Dieser Mehrwert darf in mittelalterlicher Zeit zugunsten der Volkssprache verbucht werden, und in dieser Hinsicht waren die emphatischen Urteile über die deutsche Mystik in den Tagen der Romantik und weit über sie hinaus gar nicht so unzutreffend, nur sehr ins Unreine gesprochen. Es kann

⁹¹ Predigt Quint [Fn. 56] Nr. 52, Bd. II, Stuttgart 1971, S. 506, 1f.

⁹² Vetter [Fn. 63], S. 69, 27. Tauler fährt fort: *und ir vernement es noch der zit . . . Ein hoch meister der sprach von diseme sinne sunder wise und sunder wege, das begeisten (begrifen?) vil lûte mit dem ussere sinne und werdent vergiftige menschen* (69, 27–31). Tauler sieht also auch die Gefahr solchen Redens, nämlich das Abgleiten ins Häretische (*vergiftige menschen*).

⁹³ A. M. Haas, *Sermo mysticus* [Fn. 13], S. 81. – In diesem Zusammenhang darf daran erinnert werden, daß die deutsche Predigtsprache Eckharts in ihrer Neuartigkeit und Ungewöhnlichkeit auch Zeitgenossen aufgefallen ist. Die bekannteste Aussage stammt von Gerard Zerbolt van Zutphen, *De libris teutonicalibus et de precibus vernaculis* (hg. von A. Hyma, *Nederl. Arch. v. Kerkgesch.* NS 17 (1922), S. 42–70), wo (S. 62) von einer neuen Begriffssprache die Rede ist, von der *novitas et curiositas verborum*, in mndl. Form: *om hoer selsen ende vreemde manier van spreken ende wonderlike ende curiose woerde* (J. Deschamps, *Middelnederlandse vertalingen van Super modo vivendi* (7de hoofdstuk) en *De libris teutonicalibus van Gerard Zerbolt van Zutphen, II, Handelingen XV der Koninkl. Zuidnederl. Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* (1961), S. 175–220, z. St. S. 194, Z. 621f.) s. dazu J. Koch, *Meister Eckharts Weiterwirken im deutschniederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert*, in: *La mystique rhénane* [Fn. 19], S. 133–156, bes. 150f.

nämlich nicht geleugnet werden, daß aus der Substanz der Sprache heraus neue Bilder und neue Begriffe geschaffen wurden, die mystische Erfahrung neu ins Wort bringen.

Dafür wenigstens drei Beispiele.

In einem der großartigsten Kapitel des Buches vom ‚Fließenden Licht‘ (I, 44) sagt der Herr zur liebenden Seele: „*Frow sele, ir sint so sere genaturt in mich, dc zwiscent ouch und mir nihtes nit mag sin*“ (Morel, S. 22, 19f.). „Ihr seid so sehr meine Natur geworden, in mein Wesen eingegangen, eins mit mir geworden“. Mechthild stand für diesen Vorgang der Einswerdung das Verbum *einen* zur Verfügung, aber aus der neu und einmalig erlebten *einunge* drängt es sie zur Neubildung, und man kann sie geradezu in ihrer Entstehung beobachten: Vorher hatte die Seele von ihrer *nature* und von der *nature* ihres Gottes gesprochen (22, 1ff.): der Einigungsvorgang der beiden führt zu *naturen*⁹⁴.

*orewoet*⁹⁵ ist, wie wir früher gesehen haben, das Grundwort der Hadewijch für Ekstase, die ‚Geistesraserei‘ (*ore* = afrz. *ore* ‚Windhauch‘, Pneuma, der Geist; *woet* = mhd. *wuot* ‚Raserei‘, lat. *furor*). In der *orewoet* kommt der Geist Gottes über sie wie ein rasender Sturm. Ich zweifle auch hier nicht an der schöpferischen Prägung durch Hadewijch selbst. Sie umschreibt in ihren Visionen häufig das Entrücktwerden, den *raptus*, mit *ic wart op ghenomen in den gheeste* oder ähnlich⁹⁶. Geist ist hier nicht der ‚Heilige Geist‘, sondern Gott als Pneuma, Atem, Sturm⁹⁷ verstanden.

In der nur in ripuarischer Textgestalt überlieferten Predigt Quint Nr. 14, *Surge illuminare*⁹⁸, sagt Eckhart: *Du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat*

⁹⁴ Ich übersehe nicht, daß *natüren* auch anderswo zu belegen ist. Aber es steht nicht für die *unio mystica*, sondern bedeutet u. a. ‚nach etwas arten‘ (Heinrich von Freiberg, Tristan 257; Hadewijch, Brief 10, Z. 17 [van Mierlo I, Antwerpen 1947]; Seuse, Bihlmeyer [Fn. 83], S. 108, 4), ‚der Natur gemäß sein‘ (David von Augsburg, F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker I, Leipzig 1845, S. 349, 2; ‚Paternoster‘, hg. von F. Mary Schwab [MTU 32], München 1971, S. 96, Z. 169); im Umkreis von Eckhart entspricht *natüren* dem lat. *emanare* (Traktat 15 bei F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker II, Leipzig 1857, S. 537, 29ff.; ‚Liber positionum‘, ebda S. 669, 11; F. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger, Freiburg/Schweiz 1895, S. 17, 13f.). Am nächsten bei Mechthild steht ‚Geistlicher Baumgarten‘ c. 25: *als vil naturest du dich nach im vnd in im* (Helga Unger, ‚Geistlicher Herzen Bavngart‘. Untersuchungen und Text [MTU 24], München 1969), S. 212.

⁹⁵ *orewoet*-Belege in Hadewijchs Schriften (ed. van Mierlo): ‚Visioenen‘ 14, 2; 14, 54f.; ‚Strophische Gedichten‘ 7, 42; 15, 14; 19, 94; 23, 107; 24, 30; 28, 30; 28, 31; 31, 52; 32, 68; 44, 14; ‚Mengeldichten‘ 15, 4; 15, 40; 16, 29; 16, 79; 16, 191; s. auch J. van Mierlo, De poezie van Hadewijch, in: Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Vlaamsche Acad. v. Taal- en Letterkunde 1931, S. 285–439, hier S. 380–399.

⁹⁶ So Beginn der Visioenen 3, 5, 10–13.

⁹⁷ Auch Mechthild spricht von Gott als *sturm mines hertzen* (Morel, S. 16, 28); *storne des geysts* im ‚Boec der Minnen‘, hg. von J. Marie Willeumier-Schalij, Proefschrift Leiden 1946, S. 54, 22.

⁹⁸ [Fn. 56], S. 227–241.

hey (Gott) in dir sy (237, 9f.). Gemeint ist das Hereinnehmen Gottes in den Menschen, ins Innere des Menschen, wodurch Gott *intheoget* (237, 6) ‚enthöh’t, d. h. aus seiner Höhe des Draußenseins in das ‚Innen‘ genommen wird⁹⁹. Auch hier erfolgt die Neubildung aus dem Textzusammenhang heraus.

An dieser Stelle ließe sich das Problem Mystik und Dichtung¹⁰⁰ anschließen, das ich indes nicht mehr ausführen kann. Nur dieser Hinweis: Daß immer wieder, besonders im Umkreis der Frauenmystik, spontan Prosa in Verse und Rhythmen umschlägt, ist Symptom der Tatsache, daß mystische Spiritualität, sofern sie Sprache wird, dichterische Werte gewinnt. Das hat nichts zu tun mit Höhe und Sublimität religiöser Vorstellungen an sich, sondern mit der ‚Autonomie des religiösen Subjekts‘¹⁰¹, konkret dessen personaler Gotteserfahrung (*cognitio Dei experimentalis*, Bonaventura). Sie, etwa als *orewoet* erlebt, durchbricht die Sprache als konventionelles System von Zeichen auf allen Ebenen, der phonologischen, morphologisch-syntaktischen, semantischen, und schafft neue, kombinatorische Zeichen. Das aber ist es, was wir als das Dichterische bezeichnen.

Am Ende stehe ich unter dem Eindruck, nicht mehr als einen Anfang eröffnet zu haben. Das liegt an der Weite und Vielgestaltigkeit des Gegenstandes, den auszumessen und zu differenzieren die Möglichkeiten eines Vortrags übersteigt. Es mögen sich indes aus meinen Ausführungen, wenn noch keine Strukturen so doch einige Umrisse einer abendländischen Mystik abzeichnen. Vor allem aber war mir daran gelegen, sie überhaupt einmal, zu meiner eigenen Ermutigung, als Ziel und Horizont einer geschichtlichen Darstellung ins Auge zu fassen. Diese bleibt ein Wagnis, – und Wagnisse haben ihren unwiderstehlichen Anreiz.

⁹⁹ Siehe auch Quint zur Stelle in Anm. 3 (S. 237f.).

¹⁰⁰ Siehe dazu A. M. Haas, Dichtung und Mystik, in: *Sermo mysticus* [Fn. 13], S. 67–103.

¹⁰¹ Ebda S. 71.