

Ruh, K.: Geschichte der abendländischen Mystik. Band II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München: Beck 1993, S. 547 mit 14 Abbildungen. Ln. DM 118.00. ISBN 3 406 344992.

In diesem zweiten Band seiner auf insgesamt vier Bände geplanten Geschichte der abendländischen Mystik behandelt der Vf. die aus der monastischen Spiritualität (Christus- und Marienmystik) der Zisterzienser, der Viktoriner und anfänglich auch der reformierten Benediktiner erwachsene Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts sowie die franziskanische Mystik in der Frühzeit des Minoritenordens. — Mit dem überwiegend »affektiven Element« (vgl. 18) der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts einsetzenden und im 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichenden **Frauenmystik** gewinnt die mystische Spiritualität des (christlichen) Abendlandes eine gänzlich neue Dimension hinzu: Es »eröffnet sich die Welt der Visionen und Auditionen, personenbezogene Manifestationen des göttlichen Herrn und Geliebten« (18), d. h. der Bereich visionärer Ekstasik und der sog. »Privatoffenbarungen«, Zugleich ändert sich — weil die neuen »Träger« mystischer Erfahrungen, die *religiosae mulieres*, zumeist ohne höhere Schulbildung und damit der lateinischen Sprache nicht mächtig waren — mit den Erfahrungs-Inhalten und Formen mystischer Rede auch deren Sprachgestalt: Der — in den Einzelsprachen nach Beginn und Intensität unterschiedlich verlaufende — »Übergang in die Volkssprachen« (19), der in der Mitte des 13. Jahrhunderts weitgehend vollzogen ist. Besonders in den Anfängen dieses sprachlichen Wandlungsprozesses häufige Übergangsformen sind lateinische Aufzeichnungen ursprünglich volkssprachlich »empfangener«

Visionen und Auditionen »durch gebildete Schwestern oder den Beichtiger« (ebd.) der Visionärin — für dieses letztere Verhältnis können die gut bezeugten »Paare« Elisabeth und Ekbert von Schönau, Maria von Oignies und Jakobus von Vitry, Angela und Bruder Arnaldo von Foligno nach den Worten des Vf. »als Modellfälle gelten« (21) — sowie hagiographisch stilisierte Viten über Visionärinnen von seiten »literarisch erfahrener Theologen« (19). — Mit dem *St. Trudperter Hohelied* (abgk.: THL), dem ersten Mystik-Text der deutschen Literatur, das — um 1150–60 entstanden — eine Erneuerung der Hoheliedauslegung Williram von Ebersberg (um 1065) darstellt und in die marianische und brautmystische Hoheliedmystik des 12. Jahrhunderts (Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. St. Thierry, Hugo v. St. Victor, Rupert v. Deutz etc.) eingebunden ist, beginnt der Vf. seine literaturwissenschaftlich und geistesgeschichtlich höchst kompetente und den jeweils neuesten Forschungsstand kritisch reflektierende Darstellung. Der Hoheliedexegese des THL eignet ein dezidiert *marianischer* Charakter: Sie bezieht einen Großteil der Aussagen des HL auf die Gottesmutter, deren herausragende Stellung in der menschlichen Heils- und Seelengeschichte sie — durch den Bezug von HL 1,2 (»Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes«) auf Maria in der Verkündigungsszene — in dem sog. »Marienkuß«, d. h. der Empfängnis Christi als des Kusses zwischen dem »küssenden Bräutigam« (Gott) und der »geküßten Braut«, Maria, kulminieren läßt. Diesen »Marienkuß« bezieht das THL im brautmystischen Sinne auch auf die klösterlichen »Bräute« Christi und versteht unter dem »Küssen« eine Einigung mit Gott im Willen, die sich vor allem im sog. »Brautlauf« (des armen Sünders wie der gottgeweihten Jungfrauen) als der (mystischen) Vereinigung der höchsten menschlichen Seelenkräfte (Gedächtnis, Vernunft und Wille), die der *imago trinitatis* entsprechen, mit den göttlich-trinitarischen Appropriationen (Macht, Weisheit und Güte) vollzieht. — Nach einer knappen Präsentation der ersten großen volkssprachlichen Hoheliedparaphrase in Frankreich, der des *Landri von Waben* (ca. zwischen 1176 und 1181), stellt der Vf. im 14. Kapitel (63–80) *Elisabeth von Schönau* (1129–1164) vor, die in ekstatischen, mit großen körperlichen Ängsten und Qualen verbundenen Zuständen Privatoffenbarungen in Form von Visionen (am häufigsten von Heiligen), Auditionen, manchmal auch der Glossolie, zuteil wurden und deren religiöses Leben — einschließlich der Niederschrift ihrer Eingebungen — seit 1155 von ihrem leiblichen Bruder *Ekbert*, dem späteren Abt von Schönau, (geistlich) betreut und gelenkt wurde. — Einer *communis mystica* besonderer Art ist das 15. Kapitel (81–110) gewidmet, nämlich dem »mystischen Frauenleben in der Diözese Lüttich«: Dort entstand in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine »evangelische« Armutsbewegung, die fast ausschließlich von Frauen getragen wurde, die eine »christliche Lebensform zwischen Orden und Welt suchten, also Beginen und Reklusen« (81) waren und von deren oft in extremen Formen ausgeprägter Spiritualität zahlreiche, meist hagiographisch stilisierte Viten zeugen, »die zum Teil von bedeutenden Kirchenmännern ... verfaßt wurden« (ebd.). Als die herausragenden Gestalten dieser *religiosae mulieres* stellt der Vf. der Reihe nach vor: *Maria von Oignies* (1177/78–1213), deren Weg zur Vollkommenheit als *pau-percula Christi* kurz nach ihrem Tod in der von Jacobus von Vitry verfaßten Vita beschrieben wird; die spirituell ebenfalls ganz christozentrisch orientierte *Lutgart von Tongeren* (1182–1246), deren Vita der spätere Dominikaner Thomas von Cantimpré schrieb; ferner die Zisterzienserinnen *Ida von Nijvel* und *Ida von Gorsleeuw* in der Abtei Rameia im Französisch sprechenden Brabant, des weitere *Christina von Sint Truiden*, *Ivetta (Jutta) von Huy*, *Odilia von Lüttich*, *Juliane von Cornillon*, *Margerita von Ypern*, *Ida von Löwen* und *Elisabeth von Spalbeek*. Mit *Christina von Markyate*, *Christina von Stommeln*, *Christina von Hane*, *Margareta contracta von Magdeburg*, *Wilbirg von St. Florian*, *Lukardis von Oberweimar* und *Agnes Blannbekin* kommen im folgenden Kapitel (111–136) sieben »Heilige Frauen« des 13. Jahrhunderts außerhalb der Diözese Lüttich zu Wort, die — wie schon die zuvor genannten — der spiritualitätsgeschichtlich interessierte Leser, der kein Fachmann in mittelalterlicher Frauenmystik ist, nur in einer derart umfassend informierenden Geschichte der abendländischen Mystik kennenlernen kann. Dieser vergleichsweise ausführlichen Würdigung relativ unbekannter Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts läßt der Vf. — als Frucht seiner jahrzehntelang mit vorbildlicher wissenschaftlicher Aribie geleisteten Forschungen — die wirklichen Höhepunkte dieses schier unendlich materialreichen zweiten Bandes seiner Mystik-Ge-

schichte folgen: Die überwältigende Erfahrung der transformierenden Kraft der Gottesliebe bei den beiden großen brabantischen Mystikerinnen *Beatrijs van Nazareth* (1200–1268; ihr Hauptwerk: Die ›Seven manieren van minne‹) und besonders der *Hadewijch*, die, historisch nahezu unbekannt, u.a. ein seiner Gattung nach (Geistliches Minnelied in der — vorgegebenen — Form der Minnelyrik, zum Ausdruck von ganz persönlichen, spirituellen Erfahrungen) einzigartiges Korpus von 45 ›Strophischen Gedichten‹ hinterlassen hat, in denen sie durch die Personalisierung der allgewaltigen Liebe (»*Minne ist alles*«) ein neues Minnemodell als Voraussetzung für die geistlich verstandene Minne schafft; sodann die Höhepunkte deutschsprachiger Frauenmystik: *Mechthild von Magdeburg* (1207–1282) mit ihrem Bekenntnisbuch, dem ›fließenden Licht der Gottheit‹, die sog. Helftaerinnen im engeren Sinne, nämlich *Mechthild von Hackeborn* (1241–1298/99) und *Gertrud von Helfta*, gewöhnlich mit dem Ehrentitel »die Große« benannt, an deren jeweiligen Hauptschriften, dem ›Liber specialis gratiae‹ bzw. dem ›Legatus divinae pietatis‹, allerdings, wie der Vf. minutiös nachweist, eine persönlich unbekannte »Schwester N« (wie sie der Vf. nennt) beteiligt ist. — Die wirkungsgeschichtlich erfolgreichste Schrift der älteren Frauenmystik ist der als ein mytagogisches Lehrbuch konzipierte ›Miroir des simples âmes‹ (»Spiegel der einfachen Seelen«) der *Marguerite Porete*, die 1310 in Paris als Häretikerin verurteilt und verbrannt wurde. Im Zentrum ihres gemäß seinem Selbstverständnis von Gott »geschriebenen« Buches steht »*l'ame adnientie et franche*«, die »vernichtete«, d. h. ihres eigenen Willens und Wissens entledigte, und die »freie«, d. h. die aus der Knechtschaft der Tugenden befreite, Seele. Das Nichthaben, Nichtwollen und Nichtwissen dieser Seele, das mit den Merkmalen des »armen Menschen« bei Meister Eckhart genau übereinstimmt, ist deshalb »zugleich ein alles haben, wollen, wissen« (361), weil der trinitarische Gott selbst — für den Marguerite u.a. den ganz persönlichen Liebesnamen des *Loingprés* (der Fernnahe) geprägt hat — zum »logischen Subjekt« der Bewegung ihres Willens geworden ist. Dazu steht auch nicht, wie der Vf. meint (vgl. 361), die Aussage im Widerspruch, daß die »vernichtete« Seele »aus göttlicher Substanz heraus lebt«; denn dies bedeutet keine seinsmäßige Identität der »vernichteten« Seele mit der göttlichen Substanz, sondern es besagt ebenfalls, daß die göttliche Liebe selbst das Formprinzip dieser zuvor zu einem »Abgrund der Demut«, d. h. willenlos, gewordenen Seele ist.

Der **franziskanischen Mystik** in der Frühzeit des Minoritenordens ist der *zweite Teil* dieses Bandes gewidmet. Daß diese bereits mit dem Ordensgründer selbst beginnt, daß also das Leben des *hl. Franziskus* (1281/82–1326) durchaus als eine *vita mystica* gelten kann, daß der *Poverello* mit authentisch mystischen, d. h. unmittelbaren (Gottes-) Erfahrungen, begnadet war, macht der Vf. durch eine einfühlsame und zugleich literaturwissenschaftlich vorbildliche, d. h. sowohl die Originaltexte wie auch den Stand der heutigen wissenschaftlich seriösen Franziskus-Forschung souverän überblickende und kritisch beurteilende Interpretation höchst wahrscheinlich, in deren Mittelpunkt die von Franziskus mit unerhörter Radikalität freiwillig gewählte Niedrigkeit und Nacktheit der (von ihm als seine »Herrin« und nicht als seine »Braut« verstandenen) *Armut* steht, die zur Befreiung von der Bürde des Eigenwillens führt und bei Franziskus selbst Ausdruck seiner passionalen *conformitas Christi* ist, die in seiner — der ersten von einem Christen überhaupt bezugten — Stigmatisation gipfelt.

Eine ausführliche Würdigung erfahren zu Recht die wirklichen Höhepunkte der frühen franziskanischen Mystik: *Bonaventuras* berühmtes ›Itinerarium mentis in Deum‹, geschrieben 1259 auf der Alverna als dem Ort der Stigmatisation des Ordensvaters und zum intellektuellen Nachvollzug von dessen ekstatischer Gotteserfahrung verfaßt, beschreibt in einer strikt systematisch durchkomponierten Abfolge den Aufstieg des menschlichen Geistes von der *speculatio extra nos*, d. h. der Gotteserkenntnis in den »Spuren« Gottes, der nicht vernunftbegabten Schöpfung, über die *speculatio intra nos*, der Gotteserkenntnis durch die — augustinish inspirierte — Selbsterkenntnis der *mens humana* als *imago trinitatis* bis zur Gotteserkenntnis *supra nos*, d. h. der Erkenntnis des Wesens Gottes bzw. der göttlichen Einheit als *ipsium esse* und als *actus purus* als auch der trinitarischen Proprietäten, um schließlich — als der letzten Stufe dieser Aufstiegsbewegung — nicht nur an Gott heran (*ad Deum*), sondern in einem *excessus* oder *transitus mentis* »in Gott hinein« (*in*

Deum), d. h. in eine unmittelbare, »mystische« Gotteserfahrung, in eine ekstatische Gotteserkenntnis in *caligine* zu gelangen. Darüber hinaus behandelt der Vf. in höchst kompetenter Weise die den Ternar der hierarchischen Akte (Reinigung, Erleuchtung und Vollendung bzw. Einung) bei Ps.-Dionysius Areopagita mit dem ursprünglich auf Gregor den Großen zurückgehenden Drei-Wege-Modell (*incipientes, proficientes, perfecti*) und den traditionellen Prinzipien der geistigen Schriftauslegung (dem tropologischen, allegorischen und anagogischen Sinn) verbindenden triadischen Aufstiegsschemata Bonaventuras in »De triplici via« sowie dessen dezidierte Passions- und Kreuzesmystik und deren — erstmalig von ihm systematisch geleistete — christologische Fundierung auch über die genannten Schriften hinaus (so in »De perfectione vitae«, »lignum vitae« und in »vitis mystica«). Auch das »erfolgreichste Buch der franziskanischen Ordensfamilie« (440), die pseudo-bonaventurianischen »Meditationes vitae Christi«, findet, zumindest hinsichtlich seiner im Spätmittelalter wirkungsmächtig gewordenen Passionsdarstellung, eine gebührende Beachtung. Schließlich erweist sich der Vf. in seiner Darstellung sowohl der Mystik der *franziskanischen Spiritualen* (vor allem des *Jacopone von Todi* [1230/36–1306], des »Sängers« der vergöttlichenden Liebesgewalt und des Toren und Narren um Christi willen, sowie des *Ubertino von Casale*) als auch der eigentlich schon mit *Klara von Assisi* (1194–1253) beginnenden *franziskanischen Frauenmystik* (etwa der *Margherita von Cortona* und ganz besonders der Terziarin *Angela von Foligno* [1248–1309], der größten Vertreterin der spezifisch franziskanischen *unio passionalis*) als der gewiß beste Kenner der frühen franziskanischen Spiritualität zumindest im deutschsprachigen Raum. Mit *David von Augsburg* als dem spiritualitätsgeschichtlich bedeutsamsten deutschen Minoriten, der allerdings, wie der Vf. selbst zugibt (525), kein Mystiker war, aber eine mystische Theologie entwarf und als begnadeter Seelenführer mystagogisch hervortrat, beschließt der Vf. dieses im ganzen wie im einzelnen imponierende und nur als Summe jahrzehntelanger intensiver Forschungen an den vielsprachigen (!) Originaltexten mögliche Werk. Diesen — auch in Anbetracht der Leistung eines einzelnen — überwältigenden Gesamteindruck kann auch nicht der Einwand schmälern, daß bei manchen Texten und Autoren — dazu gehören die Hoheliedparaphrase des Landri von Waben, ferner die Bevorzugung der »mystischen Relevanz« der visionären Ekstase der Elisabeth von Schönau gegenüber derjenigen Hildegards von Bingen, der eine Aufnahme in diese Mystik-Geschichte versagt blieb, wofür der Vf. allerdings durch einen aufschlußreichen Vergleich zwischen der Persönlichkeit und den Visionen Hildegards und Elisabeths (64–74) einen Ausgleich schafft, und schließlich auch David von Augsburg — die Begründung für ihre Behandlung in einer Geschichte der abendländischen Mystik auf Grund einer letzten Unschärfe des zugrundegelegten Mystik-Begriffs fragwürdig bleibt. — Einem der größten Gelehrten unserer Zeit verdanken wir mit diesem Band ein weiteres Standardwerk zur Geschichte der abendländisch-christlichen Mystik, das für den spiritualitätsgeschichtlich interessierten Leser zu einer Pflichtlektüre und für den Theologen, der die Mystik als eine gleichberechtigte, authentische Gestalt christlicher Gottes- und Welt-erfahrung zu verstehen gelernt hat, zu einer unerschöpflichen Inspirationsquelle werden sollte.

Markus Enders