

Christoph Burger

Mystische Vereinigung – erst im Himmel oder
schon auf Erden?
Das Doppelgesicht der geistlichen Literatur
im 15. Jahrhundert

1. Bescheidene Vorfrende und Überschwang: Ganz verschiedene
Erwartungen in geistlicher Literatur des 15. Jahrhunderts

In geistlicher Literatur des 15. Jahrhunderts wird häufig über die Möglichkeit gesprochen, Gottvater oder Christus sehr nahe zu kommen. Die meisten Autoren beschränken sich darauf, solche Nähe zu Gottvater oder zu Christus erst für die Zeit nach dem Tode zu erwarten oder in Aussicht zu stellen. Während des irdischen Lebens, so heißt es dann häufig, gilt es vielmehr, den eigenen Willen darauf einzustimmen, was Gott als der Lenker der Welt und aller individuellen Geschehnisse einem zugedacht hat. Je nach dem Stande, in dem sich ein Christ befindet, muss er den Anforderungen gerecht zu werden versuchen, die an ihn gestellt werden. Stirbt er dann in Frieden mit Gott und seiner Kirche, dann wird Gott ihn dadurch belohnen, dass er ihn in seine Nähe holt. Es scheint Beichtvätern, Theologen und Seelsorgern im 15. Jahrhundert gelungen zu sein, die Sehnsucht nach Gottesnähe schon während des irdischen Lebens bei den meisten Christen zu disziplinieren.

Doch läuft daneben eine andere Linie von Aussagen weiter, die aus Texten früherer Jahrhunderte bekannter ist. Hier wird weit weniger vorsichtig und demütig geredet. Auch im 15. Jahrhundert sprechen Frauen¹ und Männer die Hoffnung aus, während ihres irdischen Lebens die Erfahrung der *unio mystica* zu machen. Das Bild, das sich ergibt, ist also bunt: Während der eine Autor Hoffnung auf Nähe zum himmlischen Bräutigam Christus oder zu Gottvater erst im Jenseits zu hegen wagt, spricht ein anderer Hoffnung auf *unio mystica* schon im irdischen Leben aus.

Wenn man Aussagen von Mystikern und Mystikerinnen des Hochmittelalters mit solchen des 15. Jahrhunderts vergleichen will, dann muss das be-

¹ Es waren besonders Frauen, die auch im Spätmittelalter häufig genug schon im irdischen Leben die innige Nähe Christi empfanden.

sonders sorgfältig geschehen. Denn die aus dem Hochmittelalter tradierten Aussagen sind meistens von Männern oder Frauen aufgeschrieben worden, die sehr persönliche Erfahrungen gemacht haben wollen. Von vornherein kann man wohl davon ausgehen, dass es im Hochmittelalter stets nur eine sehr geringe Zahl von Menschen war, die meinte, Gott schon während des Erdenlebens so nahe gekommen zu sein oder kommen zu können, dass von einer *unio mystica* die Rede sein konnte. Paul Vovelle nannte sie „Alpinisten der Spiritualität“.

Unverzichtbar scheint mir zuallererst zu sein, dass man sich miteinander darüber verständigt, was man denn als ‚christliche Mystik im Abendland‘ anerkennen will. Voneinander unterscheiden muss man – selbst wenn man nur sehr grob differenzieren will – eine sehr strikte und eine weitere Definition.

Die Anhänger einer sehr strikten Definition ‚abendländischer Mystik‘ wollen von ‚Mystik‘ nur dann sprechen, wenn das Ziel die mystische Vereinigung eines Seelenteils des Menschen mit Gott (*unio mystica*) ist².

Auf den ersten Blick scheint Peter Dinzelbacher anders vorgehen zu wollen. Er wählt zu Beginn seines Buches über ‚Christliche Mystik im Abendland‘ einen weiten religionswissenschaftlichen Zugang, der auch fernöstliche Mystik einschließen soll, und formuliert: Mystik in diesem weiten Sinne ist „das Aufgehen des Menschen in etwas Impersonalem, dem Göttlichen, dem All, ‚ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt, einem ‚Leeren‘ oder Nichtseienden.“³ Er beschränkt seine Darstellung dann jedoch auf die christliche Mystik im weiteren Sinne und zählt zu ihr „die gesamte Frömmigkeitshaltung, die zu diesem Erleben hinführen will.“⁴ Kurz danach grenzt er erneut stark ein und schreibt: „Aufgrund unserer Definition würden wir also eine auch noch so intensive religiöse Devotion nicht als ‚mystisch‘ bezeichnen, wenn sie nicht letztlich die Vereinigung mit Gott schon auf Erden, sei es auf welchem Weg auch immer, anzielt.“⁵ Damit scheint mir Dinzelbacher sich denn doch von dem weiten religionswissenschaftlichen Zugang ab- und einer recht strikten Definition zuzuwenden.

Ich gehe deswegen bis auf weiteres davon aus, dass von ‚christlicher Mystik im Abendland‘ im strikten Sinne nur dann gesprochen werden darf,

² Heranziehen kann man dafür etwa die Skizze von ALOIS MAX HAAS: „Was ist Mystik?“ In: Kurt Ruh (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, S. 319-341.

³ PETER DINZELBACHER: *Christliche Mystik im Abendland*. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn etc. 1994, S. 9. Er zitiert seinerseits Alfred Bertholet und Hans Freiherr von Campenhausen (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*, 4. Auflage, Stuttgart 1985, S. 411.

⁴ DINZELBACHER: *Christliche Mystik im Abendland* (wie Anm. 3), S. 10.

⁵ Ebd.

wenn ihr Ziel die *unio mystica* schon während des Erdenlebens ist. Wo anders ist sonst die Grenze zu ziehen zwischen Mystik einerseits und Spiritualität, inniger Gottessehnsucht andererseits? Freilich stellt sich dann die Forderung, Äußerungen adäquat einzuordnen, die bei aller Demut doch auf unmittelbare Gottesnähe zielen.

2. Hoffnung auf Gottesnähe erst im Jenseits

Die meisten Autoren und Autorinnen religiöser Texte des 15. Jahrhunderts gingen auf den Wegen kirchlich gebilligter Lehre. Statt schon in diesem irdischen Leben nach der seligen Schau zu streben, verlangten die meisten von ihnen danach erst im Jenseits. Hier auf Erden begnügten sie sich damit, verdienstvoll zu leben. Sie boten Trost und empfahlen Gelassenheit. Es ging ihnen um ‚Innigkeit‘, um ein Erleben der Nähe Gottes, aber nicht um mystische Einswerdung⁶. Oft genug war damit ein Sich-Ergeben in Gottes Willen verbunden. Des Christen eigener Wille sollte dem Willen Gottes gleichförmig werden. Auf diese für die kirchliche Hierarchie ganz und gar unproblematische Weise konnte sich ein Christ auch auf Erden schon Gott nahe fühlen.

Eine wichtige Rolle dürften hierbei vor allem Beichtväter gespielt haben, die sicherstellen wollten, dass es die Aufgabe, aber auch das Vorrecht der Kirche sei, Heil zu vermitteln. Solche Beichtväter konnten fürchten, gerade ihre besonders frommen Beichtkinder könnten im Umgang mit dem Göttlichen zu kühn sein: Wenn unmittelbarer Kontakt mit Gottvater oder Christus schon im irdischen Leben erreichbar ist, dann können die Gnademittel der Kirche im Verhältnis dazu als minder wichtig betrachtet werden⁷. Und die Rückbindung der Gottesnähe an die Vermittlung durch die christliche Kirche musste einem spätmittelalterlichen Kirchenmann am Herzen liegen. Jeder Versuch, Gnadenerweise Gottes zu erzwingen, wurde denn auch als Hochmut scharf abgelehnt. Ein etwa 1450 verfasster Send-

⁶ Vgl. zur Meditation in Texten der *Devotio moderna* ULRIKE HASCHER-BURGER: *Gesungene Innigkeit. Studien zu einer Musikhandschrift der Devotio moderna* (Utrecht, Universiteitsbibliotheek, ms. 16 H 34, olim B 113). Mit einer Edition der Gesänge, Leiden 2002 (= *Studies in the History of Christian Thought* 106), S. 100: „Die Meditation der *Devotio moderna* hatte nicht in erster Linie die mystische Vereinigung mit Gott im Auge, sondern diente dem praktischen Fortschreiten in der Tugend, dem persönlichen Heilsfortschritt. Ziel war weniger eine *unio mystica* mit Gott im Leben als vielmehr eine Verbindung mit Christus nach dem Tod.“

⁷ Vgl. WERNER WILLIAMS-KRAPP: „Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit“. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20 (1990), H. 80: *Frömmigkeitsstile im Mittelalter*, S. 61-71.

brief wandte sich an eine geistliche Tochter und warnte sie davor, der Teufel könne sich durchaus auch in einer Marienerscheinung verstecken⁸. Wer auf Erden durch unerlaubte ekstatische Erfahrungen in die Irre gehe, der werde Jesus in der Ewigkeit nicht zu sehen bekommen⁹.

Es werden nicht die religiösen Bedürfnisse der Christen des 15. Jahrhunderts sein, die sich gegenüber denen früherer Zeiten gewandelt haben. Denn warum sollte der Wunsch zurücktreten, die *unio mystica* mit Gott schon in diesem irdischen Leben zu erreichen? Eher halte ich es für wahrscheinlich, dass die Autoren und Autorinnen der Mehrzahl der überlieferten Texte sich Zurückhaltung auferlegt haben.

In Liedtexten, die von Mitgliedern der *Devotio moderna* gerne gesungen wurden, spielten brautmystische Motive eine große Rolle¹⁰. Bibelzitate wurden in erster Linie dem Hohenlied und der Apokalypse des Johannes entnommen. In den beiden biblischen Büchern, auf die die Liedtexte in erster Linie zurückgreifen, kehrt die Aufforderung: „Komm!“ (*veni*) stets wieder¹¹. Im Hohenlied ruft der Bräutigam der Braut beispielsweise zu: „Steh’ auf! Eile, meine Freundin, meine Taube, meine Schöne, und komm!“¹² Und in der Apokalypse des Johannes heißt es: „Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! Und wer es hört, der spreche: Komm! Und wer dürstet, der komme [...]“¹³. Während in der hochmittelalterlichen Brautmystik die ‚amica‘ des Hohenliedes als die Braut betrachtet wurde, verschob sich die Erwartung im Spätmittelalter: Als die Braut des Lammes wurde nun das ‚Himmlische Jerusalem‘ der Apokalypse des Johannes angesehen.

Das Lied ‚*Philomena praevia*‘ handelt von einer Nachtigall, die im Frühjahr singt. Der Liedtext stammt aus dem 14. Jahrhundert, fand aber vor allem gegen Ende des 15. Jahrhunderts weite Verbreitung¹⁴. Beherrschendes Thema des Liedes ist die Passionsmeditation. In der letzten von 90 Strophen wird angekündigt, nach dem Tode würden Seufzen und Schmerz ein Ende haben. Dann werde die „Schwester“ (*soror*) als Braut

⁸ Quellenzitat vgl. ebd. S. 68.

⁹ Quellenzitat vgl. ebd. S. 69.

¹⁰ Vgl. ULRIKE HASCHER-BURGER: Zwischen Apokalypse und Hohemlied. Brautmystik in Gesängen aus der *Devotio moderna*, in: *Ons Geestelijk Erf* 72 (1998), S. 246-261.

¹¹ Vgl. dazu ebd. S. 253.

¹² Cant 2,10 (Vulgata). Beinahe wörtlich wiederholt der Bräutigam den Ruf wenig später (2,13).

¹³ Apk 22,17.

¹⁴ Vgl. *Analecta hymnica medii aevi*, hg. von Guido Maria Dreves und Clemens Blume, Leipzig u.a. 1886-1978, Bd. 50, S. 610. Hinweis bei HASCHER-BURGER: Zwischen Apokalypse und Hohemlied (wie Anm. 10), S. 251, Anm. 27.

des „Königs der Zeiten“ den Chören der Engel eingegliedert werden¹⁵. In diesem Liedtext wird die Vereinigung der Braut mit ihrem himmlischen Bräutigam in Form einer himmlischen Hochzeit erst nach deren Tod erwartet¹⁶.

In den Liedtexten ‚Dilectus meus‘ und ‚Ubi est modo Iesus‘ fällt besonders das „Du wirst gekrönt werden“ (coronaberis) auf¹⁷. Diese Verheißung wird oft mit der Aufforderung: „Komm!“ verbunden. Von der Krone ist in der Offenbarung des Johannes vielfach die Rede, ich zähle elf Belegstellen. Dem, der die Liturgie der sogenannten Nonnenkrönung vor Augen hat, legt sich die Annahme nahe, dass mit der häufig vorkommenden Zusage „du wirst gekrönt werden“ auf diese Zeremonie angespielt wird¹⁸. In ihr gelobt eine Nonne, die soeben Profess getan hat, dem Bischof als dem für sie erreichbaren irdischen Stellvertreter Christi bleibende Jungfräulichkeit¹⁹. Als die höchste Auszeichnung geistlichen Lebens bei Frauen hat die Krönung für die Nonnen eine wichtige Rolle gespielt²⁰. Die Nonnen trugen ihre Stoffkronen fortan offenbar selbst bei Nacht, wie aus einem Bericht über einen Klosterbrand hervorgeht²¹.

Gerade Nonnen und Kanonikerinnen betrachteten ja ihre Lebensweise als die von Bräuten Christi²². In einem Brief aus dem Jahr 1418 oder 1419 an Regularkanonikerinnen aus Utrecht, die sich im Kloster Diepenveen ins rechte klösterliche Leben einüben sollten, heißt es denn auch: „Unser sü-

¹⁵ Vgl. ebd. S. 252.

¹⁶ ‚Philomena praeuia‘, Strophe 90:
„Tunc cessabunt gemitus et planctus dolorum,
cum adiuncta fueris choris angelorum,
nam cantando transies ad celestem chorum
nupta felicissimo regi seculorum.“

Von Engelchören ist beispielsweise in Apk 4,11-12 die Rede, von der Hochzeit des Lammes in Apk 19,7.

¹⁷ Vgl. HASCHER-BURGER: Zwischen Apokalypse und Hohemlied (wie Anm. 10), S. 253, erste Textzeile auf dieser Seite und S. 254, letzte Textzeile (bei Anm. 45).

¹⁸ Vgl. EVA SCHLOTHEUBER: Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter, Tübingen 2004 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), S. 156-174.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 158.

²⁰ Vgl. ebd. S. 161.

²¹ Vgl. ebd. S. 162.

²² Vgl. Van den doechden der vuriger ende stichtiger susteren van Diepen veen („Handschrift D“). Eerste gedeelte. De tekst van het handschrift, hg. von Dirk Adrianus Brinkerink, Groningen 1904 (= Bibliotheek van Middelnederlandsche Letterkunde, aflevering 70,72-74): hier S. 281-309: Der Traum von der großen Hochzeit, die in Diepenveen stattfinden sollte.

ßer, liebenswerter Herr Jesus Christus, der Bräutigam der minnenden Seele, ruft und vermahnt die minnenden Seelen stets von innen [...]“²³.

Die Verbindung von Einladung: „Komm!“ (veni) und Verheißung: „Du wirst gekrönt werden!“ (coronaberis) findet sich auch in dem Lied ‚Dilectus meus‘, einer einstimmigen Antiphon. Der Liedtext beginnt mit einem Zitat aus dem Hohenlied. In derjenigen Liedtextfassung, die ins Wienhäuser Liederbuch aufgenommen worden ist, schließt sich ein Marienlied an, und die Verheißung gilt dort eindeutig Maria²⁴. Maria als Sinnbild der Kirche wird sowohl als Mutter als auch als Braut des Erlösers angerufen. Doch wer nur die erste Strophe singt, der kann diese Einladung auf sich beziehen: „Komm, du wirst gekrönt werden!“²⁵ Eine Nonne konnte demnach erwarten, sie werde nach ihrem Tode vom himmlischen Bräutigam auf ewig gekrönt werden, so wie sie bei der Nonnenkrönung vorläufig für dieses irdische Leben gekrönt worden war.

Mit einem Hoheliedzitat beginnt ferner eine weit verbreitete Antiphon für Marienfeste: „Tota pulchra es.“²⁶ Auch sie endet mit dieser Einladung „Komm!“ und der Verheißung: „Du wirst gekrönt werden!“²⁷

Lebensbeschreibungen aus dem Schwesternbuch des St. Agneskonvents in Emmerich weisen eine Kombination von Entbehrung auf Erden und Hoffnung auf Vergeltung im Himmel auf. So weigerte sich beispielsweise Schwester Seguwit van Bruchese zeitlebens, Wein zu trinken. Von ihr ist die Aussage überliefert worden: „Aber wenn ich hier oben in den Himmel komme, dann will ich Wein trinken!“²⁸

²³ Übersetzt aus der von BRINKERINK edierten Handschrift, fol. 33^v; ebd. S. 324. Hier zitiert nach: KEES [CORNELIS ADRIANUS MARIA] SCHEPERS: *Beduinghe op Cantica Canticorum*, bewerkende vertaling van Glossa Tripartita super Cantica. Editie en teksthistorische studies. Diss. Rijksuniversiteit Groningen, 14. Januar 1999, S. 37. Herrn Kollegen Schepers danke ich für den Hinweis auf diese Stelle in seiner Dissertation.

²⁴ Vgl. Das Wienhäuser Liederbuch, hg. von Peter Kaufhold, Wienhausen 2002 (= Kloster Wienhausen 6), S. 100-102.

²⁵ Abweichend davon heißt es in der Fassung der Handschrift Universitätsbibliothek Utrecht, Ms. 16 H 34: „coronabitur“. In der Edition innerhalb des Buches von ULRIKE HASCHER-BURGER: *Gesungene Innigkeit* (wie Anm. 6), ediert als Lied Nr. 35.

²⁶ Cant 4,7: „Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.“ („Wunderschön bist du, meine Freundin! An dir ist kein Makel!“)

²⁷ Wiener Handschrift, Österreichische Nationalbibliothek, nova series 12875, fol. 102^r-103^v: „Veni, coronaberis!“ Kopie im Besitz von Frau Dr. Ulrike Hascher-Burger.

²⁸ ANNETTE MARIA BOLLMANN: *Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio moderna. Volkssprachige Schwesternbücher in literarhistorischer Perspektive*, Diss. Rijksuniversiteit Groningen, 28. Juni 2004, S. 451 mit Anm. 117. Sie zitiert aus: *Schwesternbuch und Statuten des St. Agnes-Konvents in Emmerich*, hg. von Annette M. Bollmann und Nikolaus Staubach, Emmerich 1998 (= *Emmericher Forschungen* 17), S. 251.

Schwester Griet van Gorchem wollte ihre sterbende Mitschwester Berte Ruijtkens aufmuntern und sagte ihr, sie möge ihren himmlischen Herrn daran erinnern, wieviel Armut sie um seinetwillen auf Erden gelitten habe. Der Beichtvater aber formulierte diese allzu kühne Empfehlung zu einem demütigen Gnadengesuch um²⁹.

An der Grenze zwischen Leben und Tod konnte immerhin schon ein Vorgeschmack künftiger Herrlichkeit erwartet werden. So wurde Schwester Salome Sticken nach dem Bericht über ihr Sterben im Diepenveener Schwesternbuch vom himmlischen Bräutigam selbst ins himmlische Jerusalem geholt, wo sie ihn liebevoll sollte umarmen dürfen³⁰.

Im 15. Jahrhundert hegten recht zahlreiche Christinnen und Christen Erwartungen, die im Hochmittelalter einigen wenigen vorbehalten geblieben waren. Freilich formulierten sie ihre Hoffnungen vorsichtig und demütig. Erst für die Zeit nach dem Tode erwarteten sie zuversichtlich intensive Nähe zum himmlischen Bräutigam Christus.

3. Die Erwartung mystischer Vereinigung mit Gott schon im irdischen Leben in einigen Texten vor dem 15. Jahrhundert

Manche Aussagen hochmittelalterlicher Mystiker sprechen von direktem Kontakt mit Gottvater oder Christus ohne kirchliche Vermittlung. Als Einleitung zum Fortleben solcher Gedanken im 15. Jahrhundert erinnere ich an einige Beispiele solcher Formulierungen.

Die Begine Hadewijch lebte im Herzogtum Brabant von etwa 1200 bis 1250. Sie schrieb ihren Freundinnen, es gelte, den Weg Jesu zu gehen. Durch das Kreuzes-Erleben innerer Dürre und äußeren Elends hindurch müssten sie zu der Herrlichkeit des genießenden Eins-Seins mit Gott aufsteigen³¹. In ihrem neunten Brief schreibt sie: „Wo die Tiefe seiner Er-

²⁹ Vgl. BOLLMANN: *Frauenleben* (wie Anm. 28), S. 451. Zitiert ist dort aus: *Schwesternbuch* (wie Anm. 28), S. 158.

³⁰ Vgl. BOLLMANN: *Frauenleben* (wie Anm. 28), S. 548: „soe nam die Brudegom sijn ghemynde bruuet ter twelfter uren des nachtes ende brachte sie op den wech tot die hoghe stat Iherusalem, daer si hem nu in bescouwet, alst ghelic te geloven is, van ansicht tot ansicht. Ende in stediger mijnlijker omhelsinghe gebruket [...]“. Zur Verwendung mystischer Sprache in der Lebensbeschreibung der Salome Sticken im *Schwesternbuch* des Klosters Diepenveen vgl. WYBREN SCHEEPSMA: *Deemoed en devotie. De koorvrouwen van Windesheim en hun geschriften*, Amsterdam 1997 (= *Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen* 17), S. 215.

³¹ Vgl. CHRISTOPH BURGER: *Hildegard von Bingen – eine Mystikerin? Visionen und Streben nach der Einigung mit Gott im hohen Mittelalter – theologische Reflexion über Mystik und demütige Bußhaltung im späten Mittelalter*, in: *Änne Bäumer-Schleinkofer* (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen im Mittelalter*

kenntnis ist, da wird er dich lehren, was er ist und wie wunderbar der eine Geliebte den anderen so durch und durch bewohnt, dass sie sich nicht länger voneinander unterscheiden. [...] Die eine süße göttliche Natur fließt durch sie beide. Beide sind sie ineinander eines und bleiben es.“³²

Eine vergleichbare Aussage machte auch die Begine aus dem nordfranzösischen Hennegau Marguerite Porete mit den Worten: „Tugenden, nun nehme ich für ewig Abschied von euch.“³³ Der Kommentar des Gesprächspartners, der Liebe: „Diese Seele rechnet weder mit Scham noch mit Ehre, weder mit Armut noch mit Reichtum, Wohlbehagen noch Ungemach, Liebe noch Hass, Hölle noch Himmel.“³⁴ Marguerite weigerte sich, von derartigen Worten Abstand zu nehmen. Damit machte sie sich der Hartnäckigkeit (*pertinacia*) schuldig³⁵. 1309 wurde ihr der Prozess gemacht, und sie wurde verbrannt.

Eine der Anklagen, die im Prozess gegen Meister Eckhart im Jahre 1325 erhoben wurden, war die, er verwische die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf. Im Kölner Prozess wurde ihm vorgeworfen, er habe in einer Predigt gesagt: „Wir werden umgestaltet und in Ihn [Gott] verwandelt [...]“³⁶.

und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog, Würzburg 2001, S. 123-136; hier S. 132.

³² HADEWYCH: Brief IX, hier in eigener Übersetzung zitiert nach: PAUL VANDENBROECK: ‚Dit raken van Mij die onraakbaar ben‘, in: Ders. (Hg.): Hooglied. De Beeldwereld van Religieuze Vrouwen in de Zuidelijke Nederlanden, vanaf de 13de eeuw, Brüssel 1994, S. 15-154; hier S. 115, bei Anm. 350. Sehr aufschlussreich für das Misstrauen gegenüber weiblicher Spiritualität ist in diesem Aufsatz die chronologische Tabelle. Sie stellt päpstliche und bischöfliche Verordnungen zusammen, die anordnen, Beginen zu überprüfen, zu verfolgen oder in Frieden zu lassen (S. 144, Anm. 15).

³³ Vgl. MARGUERITE PORETE: *Le miroir des simples âmes*, hg. von Romana Guarneri, Turnhout 1986 (= *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 69), 6,10-12, S. 24: „Vertuz, je prens congé de vous a tousjours, || Je en auray le cueur plus franc et plus gay || Voustre service est trop coustant, bien je sçay.“ Vgl. dazu CHRISTOPH BURGER: *De mysticus Ruusbroec en zijn kerk*, in: *Een claar verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381)*, Hilversum 1993, S. 31-45 und S. 85-87; hier S. 36f. und S. 86.

³⁴ Vgl. PORETE: *Le miroir des simples âmes* (wie Anm. 33) 7,3-5, S. 24.

³⁵ Zu diesem Tatbestand im Ketzerprozess vgl. SUSANNE KÖBELE: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*. Tübingen/Basel 1993 (= *Bibliotheca Germanica* 30), S. 97-103.

³⁶ PAPST JOHANNES XXII.: *Konstitution ‚In agro dominico‘ vom 27. März 1329*, in: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von Heinrich Denzinger und Peter Hünermann, 37. Aufl., Freiburg u.a. 1991, S. 401, Nr. 960: „Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum [...]“ Vgl. auch: *Edition critique des pièces relatives au procès d’Eckhart contenues dans le ms. 33b de la bibliothèque de Soest*, hg. von G. Théry, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 1 (1926/27), S. 129-268, angeführt bei WINFRIED TRUSEN: *Der Prozeß gegen*

Jan van Ruusbroec wurde etwa 1380 in hohem Alter von dem damals noch jungen Organisator der Devotio Moderna Geert Grote darauf angesprochen, dass er Gottes Gericht nicht fürchte. Ruusbroec erwiderte, er sei von vornherein mit jeder Entscheidung Gottes einverstanden, wie auch immer sie aussähe. Er sehe also keinen Grund, sich zu fürchten³⁷. An sich ist das eine Aussage, die auf ganz unverdächtige Willens-Einigung deutet. Aber mit seinem Sprechen von „Einheit ohne Unterschied“ (*enecheit zonder differentie*), die zwischen Gott und dem höchsten Seelenteil stattfinden könne, schien Ruusbroec doch eine Grenze überschritten zu haben. Weil Ruusbroecs Denken im 15. Jahrhundert zu Kontroversen führte, soll es hier breiter dargestellt werden.

Schon ein Zeitgenosse Ruusbroecs, Gheraert (Gerard) aus der Kartause Herne, nahm an dieser Aussage Anstoß. In der modernen Forschung werden einander widersprechende Standpunkte eingenommen, wenn es um ein Urteil über Ruusbroecs Kenntnis scholastischer Terminologie und scholastischen Problembewusstseins geht. Mommaers stellt sich auf den Standpunkt, der Kartäuser Gheraert habe dem von ihm verehrten Ruusbroec zu Unrecht unterstellt, er habe damit eine ontologische Aussage machen wollen. Gheraert selbst habe Aristoteles' Begrifflichkeit gekannt und sei an scholastischen Texten in lateinischer Sprache geschult gewesen. Ruusbroec aber habe eine Erfahrung beschreiben und nicht etwa eine Seinsaussage machen wollen. Nicht umsonst drücke er sich ja auch in dem ihm vertrauten Dietsch aus, wie man es in Brüssel sprach. Ruusbroec habe keineswegs den Unterschied zwischen Gott und der Seele leugnen wollen³⁸. Durch die Übersetzung seiner Schrift ‚Die geestelike brulocht‘ in die lateinische Sprache sei Ruusbroec auf eine scholastische Denkweise festgelegt worden, die er selbst nicht vertreten habe³⁹. Mommaers entwirft das Bild eines volkssprachlich formulierenden, mit scholastischen Problemen entweder nicht besonders gut vertrauten oder aber daran nicht besonders interessierten Ruusbroec.

Kurt Ruh ist freilich ganz anderer Meinung als Mommaers, was Ruusbroecs Kenntnis der scholastischen Nomenklatur und Problemstellung be-

Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn etc. 1988, S. 68, bei Anm. 23.

³⁷ Zur Bewertung dieses Gesprächs vgl. KURT RUH: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts, München 1999, S. 159: „Ruusbroec antwortete darauf mit der heiteren Überlegenheit, Selbstsicherheit und Noblesse eines Weisen.“

³⁸ Vgl. PAUL MOMMAERS: ‚Introduction‘, in: Jan van Ruusbroec, Boecksen der verclaringhe, hg. von Guido de Baere, Tiel/Leiden 1981 (= Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf deel 20, 1), S. 27-32 und S. 40-42.

³⁹ Die These, die Übersetzung von Ruusbroecs auf dietsch geschriebener Schrift ins Lateinische verzerre deren Aussagewillen, vertritt Mommaers ebd. S. 30.

trifft. Er schreibt ihm erhebliche Kenntnis zu⁴⁰. Ruh lässt Aussagen Ruusbroecs nebeneinander stehen, die schwer miteinander vereinbar sind: einerseits bleibe laut Ruusbroec die „Einheit ohne Unterschied“ im Abgrund Gottes der ewigen Seligkeit im Himmel vorbehalten. Andererseits aber spreche Ruusbroec auch von einem Besitz der ewigen Seligkeit schon auf Erden⁴¹. Das Bild Ruusbroecs, das Ruh zeichnet, ist das eines Mannes, der zwar in der Volkssprache schreibt und es vermeiden will, Aussagen zu machen, die den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf leugnen, der aber darin nicht konsequent ist. Neben Passagen, in denen von „Einheit ohne Unterschied“ nur so gesprochen werde, dass stets auch die Verantwortung des Mystikers für seinen Nächsten zur Sprache komme, stünden eben auch solche, in denen diese Spitzenaussage isoliert stehe.

Zweifellos hat Mommaers sich intensiver mit Texten Ruusbroecs beschäftigt als Ruh. Andererseits ist gerade aufgrund seiner genauen Kenntnis von dessen Schriften nicht auszuschließen, dass er einer gewissen Neigung zur Apologetik nicht völlig entgeht.

4. Hoffnung auf *unio mystica* im 15. Jahrhundert

Dem belgischen Forscher Kees Schepers ist es zu verdanken, dass er auf ein umfangreiches Manuskript eines anonymen Erfurter Kartäusers des späten 15. Jahrhunderts aufmerksam gemacht hat⁴². Auf zwölf Seiten der Handschrift wendet dieser sich gegen den Pariser Theologieprofessor und Universitätskanzler Jean Gerson (1363-1429)⁴³. Hatte dieser doch in zwei Lehrbriefen Aussagen aus einer ihm anonym vorgelegten Schrift kriti-

⁴⁰ Vgl. RUH: Geschichte der abendländischen Mystik (wie Anm. 37), S. 68. Zur Verteidigung der Schrift Ruusbroecs durch Jan van Schoonhoven († 1432) und zur Wirkung der Kritik an Ruusbroec, die Gerson dann auf dem Konzil von Konstanz 1415 vortrug, vgl. ebd. S. 81f.

⁴¹ Ebd. S. 72.

⁴² Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar, Q 51, aus der Kartause Salvatorberg in Erfurt. Laut Schepers umfasst die Papierhandschrift 289 Blätter, von denen einige auf das Jahr 1489 datiert sind. Geschrieben ist die gesamte Handschrift nach seiner Ansicht von einem einzigen Schreiber, der zugleich der Autor des Textes ist, um den es geht. Die Studie von Herrn Kollegen Schepers, aus der vorab zu zitieren er mir freundlicherweise gestattet hat, ist noch nicht publiziert worden. Der anonyme Kartäuser wird im Folgenden angeführt als ANONYMUS CARTHUSIENSIS.

⁴³ MARC VIAL hat zwar in seiner Dissertation: Jean Gerson théoricien de la théologie mystique, verteidigt in Genf am 27. Juni 2003, demnächst: Paris (Editions Vrin) 2006, für mich überzeugend aufgewiesen, dass Gerson 1425 eine Wandlung durchmachte und danach selbst mystische Erfahrungen hatte. Doch konnte Gerson die Wirkung seiner eigenen früheren Stellungnahme natürlich nicht zurücknehmen.

sier⁴⁴. Es handelte sich dabei um das dritte Buch von Ruusbroecs ‚Die geestelike brulocht‘⁴⁵ in der lateinischen Übersetzung des Willem Jordaens ‚De ornatu spiritualium nuptiarum‘⁴⁶.

Der Erfurter Kartäuser verteidigt Ruusbroec gegen den Angriff Gersons und wirft ihm vor, weil der letztere keine mystische Erfahrung habe, fehle ihm echtes Verständnis der *unio mystica*⁴⁷. Gerson argumentiere lediglich intellektuell. Der Kartäuser behauptet, Ruusbroec habe stets daran festgehalten, dass die menschliche Seele Geschöpf bleibe⁴⁸. Sie gehe laut Ruusbroec auch dann nicht in Gott auf, wenn sie vollkommen liebe. Gegen diejenige Art der ontologischen Vereinigung, für die erworben zu haben Gerson ihn bezichtige, habe Ruusbroec vielfach polemisiert⁴⁹. Der Kartäuser ruft aus: „Ach, Gerson, du hast das Königreich oder den Himmel, das in dir ist oder war, noch nicht gefunden.“⁵⁰ „Verehrungswürdiger Herr Doktor, Gerson, versuche doch nicht, über die zu richten, die in der Schule der Heiligen Dreifaltigkeit selbst gelernt haben! Alles, was sie über den

⁴⁴ Vgl. JEAN GERSON: Epistola I ad fratrem Bartholomaeum, in: ANDRÉ COMBES: Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson. Bd. 1: Introduction critique et dossier documentaire, Paris 1945 (= Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 4), S. 615-635, und in: JOHANNES GERSON: Œuvres complètes, hg. von Palémon Glorieux, Bd. 2: L'oeuvre épistolaire, Paris u.a. 1960, S. 55-62; Epistola II ad Bartholomaeum, in: COMBES: Essai, Bd. 1, S. 790-804, und in: GERSON: Œuvres complètes, Bd. 2, S. 97-103.

⁴⁵ JAN VAN RUUSBROEC: Die geestelike brulocht, hg. von Joseph Alaerts, Tiel/Turnhout 1988 (= Studien en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 20, 3). Bekannter ist es unter dem Titel ‚Die chierheit der gheesteliker brulocht‘, so etwa in der Edition von Henricus Antonius Maria Douwes: De ornatu spiritualis desponsacionis [Jan van Ruusbroec; uit het Middelnederlands vertaald door Geert Grote]; kritische uitgave met commentaar, Diss. Universität Amsterdam 2000.

⁴⁶ JAN VAN RUUSBROEC: De ornatu spiritualium nuptiarum, Wilhelmo Iordani interprete, hg. von Kees [Cornelis Adrianus Maria] Schepers, Turnhout 2004 (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 207).

⁴⁷ ANONYMUS CARTHUSIENSIS (wie Anm. 42), fol. 238^v: „in theologia magister et doctor egregius, sed in theologia mistica inexpertus, nomine Iohannes Gerson, multa opuscula scripsit de theologia mistica, tamen stilus et materia ostendunt quod ea que scripsit non habuit in vita [...]“.

⁴⁸ Ebd., fol. 239^r: „Et idem Gerson ulterius sic inquit: ‚Talis anima semper remanet in esse suo proprio quod habet in suo genere.‘ Hoc idem Iohannes Ruysbroeck eciam scribit in isto libro; certus sum quia inuenietis hoc.“

⁴⁹ Ebd., fol. 235^v-236^r: „Sciendum est omnibus, quod illud, quod Gerson uoluit inseuisse, scilicet quomodo in suprema unione anima creata nullomodo perdit esse suum, quod habet in proprio genere, hoc idem Ruysbroeck aperte in quibusdam locis insinuat, presertim in uno loco de hac felicitate [236^r] inquit, quomodo sumus unus spiritus et una simplex fruicio, et deus cum deo super nos et super omnem differenciam premiorum capiendorum. Nescio quid utiliter de hoc debeam dicere, et quomodo sumus unica unitas cum deo, quomodo tamen manebimus cum hoc alii ab unitate et a deo.“

⁵⁰ Ebd., fol. 240^r, Marginalie zu einem längeren Gerson-Zitat: „O Gerson, nondum inuenisti regnum siue celum quod in te est seu fuit.“

unbekannten Gott und über den unwissenden Aufstieg [der Seele] auf mystische Weise geschrieben haben, das haben sie gut geschrieben. Sie haben diese Dinge nicht in Schulen oder in Universitäten gelernt. Vielmehr wurden sie durch den Heiligen Geist belehrt und gelangten durch ein spirituelles Leben so weit, dass sie in der Lage waren, diese Dinge zu schreiben.“⁵¹

Der Kartäuser verknüpft seinen Widerspruch gegen Gersons Kritik mit dem Problem der *docta ignorantia* im Zusammenhang mystischer Theologie. Nikolaus von Kues sage ja in seiner ‚Apologia de Docta Ignorantia‘, er habe über gelehrte Unwissenheit zunächst spontan geschrieben und danach erst gelesen, was große Meister vor ihm über die höchste Form der Kenntnis Gottes gesagt hätten⁵². Kein noch so gelehrter Doktor könne die Werke des Dionysius Areopagita verstehen, wenn nicht bei ihm mystische Praxis der theoretischen Aneignung vorausgehe⁵³. Der Kartäuser stellt Ruusbroec und Nikolaus von Kues als die echten Erben des geistlichen Vermächtnisses des Dionysius Areopagita dar. Gerson dürfe Ruusbroec nicht tadeln. Er dürfe sich nicht vermessen, die mystische Theologie des Dionysius mit der scholastischen Theologie versöhnen zu wollen, die eben rational sei⁵⁴.

Im Anschluss an Hugo von Balma sagt der Kartäuser, die beste Vorbereitung für mystisches Wissen sei beständiges brennendes Verlangen nach Einigung mit Gott. Er stellt den *contemplativi* die *litterati* gegenüber. Die *contemplativi* erwerben Kenntnis und Weisheit durch ihre Schau. Vernunft dagegen kann nur daran hindern, mit dem Göttlichen in Kontakt zu kommen. Das ganze Plädoyer erweist den anonymen Kartäuser als einen bisher unbekanntem Vertreter der Einigungsmystik im 15. Jahrhundert.

In dem Liedtext ‚Virgo flagellatur‘ aus dem 15. Jahrhundert heißt es ausdrücklich, die Jungfrau, die besungen wird, bleibe im Kerker eingeschlossen (*carcere clausa manet*). Unter diesem Kerker darf man gewiss den Körper verstehen und unter der Jungfrau die Seele. Doch, heißt es, der Heiland besucht die Jungfrau in dieser leiblichen Hülle und liebt sie, wie ein Bräutigam eine Braut liebt⁵⁵. Der Preis, den die Jungfrau dafür bezahlt, ist freilich, dass sie geschlagen wird. Ohne Bild gesprochen: Ein Christenmensch, der während seines Erdenlebens die Erfahrung der *unio mystica* macht, wird auch Anteil am Leiden Christi bekommen. Im Unterschied zu

⁵¹ Ebd., fol. 240^v; im Original lateinisch, hier in eigener Übersetzung.

⁵² Ebd., fol. 241^r: „Nicolaus de Cusa [...] fatetur quod istam sapienciam diuinissimam a nullo doctore scolastico didicerit, sed, cum esset diuinorum secretorum cupidus deo adherens, per spiritum sanctum edoctus est [...]“.

⁵³ Vgl. ebd., fol. 241^r.

⁵⁴ Vgl. ebd., fol. 242^{r-v}.

⁵⁵ Vgl. HASCHER-BURGER: Zwischen Apokalypse und Hohemlied (wie Anm. 10), S. 251: „sponsus amat sponsam, salvator visitat illam.“

anderen Liedtexten des 15. Jahrhunderts wird in diesem hier eben nicht vorausgesetzt, dass erst nach dem Tode auf die beseligende Umarmung des Bräutigams gehofft werden dürfe.

Ein weiteres Beispiel für solche Erwartung mystischer Vereinigung schon im irdischen Leben ist Alijt Bake. Sie wurde 1445 zur Priorin des Klosters Galiläa in Ghent gewählt. In dieser Funktion hatte sie die Möglichkeit, weiterzugeben, was sie als „nächste Freundin des Herrn“ vernommen hatte, und sie nutzte diese Chance⁵⁶. Wer die besondere Gnade eines vollkommenen Lebens der Gottesschau nicht erreiche, wer schwach, krank und trocken sei, der könne doch zumindest den Weg der Gelassenheit gehen, schrieb sie⁵⁷. Alijt Bake wurde 1455 abgesetzt und aus ihrem Kloster verwiesen. Im gleichen Jahr verabschiedete das Kapitel von Windesheim einen Beschluss, der es allen Klosterschwestern verbot, philosophische Werke oder ‚Offenbarungen‘, worunter wohl mystische Texte zu verstehen sind, zu verfassen, zu übersetzen oder zu verbreiten. Da derartige Beschlüsse gewöhnlich aufgrund von konkreten Ereignissen gefasst worden sind, darf man davon ausgehen, dass die Erfahrungen, die das Leitungsgremium mit Alijt Bake gemacht hatte, zu diesem Beschluss geführt haben⁵⁸. In einem Brief schilderte die Verbannte, welchen Unterschied sie zwischen den Männern des Leitungsgremiums und sich selbst sah. Ihr gehe es um das inwendige, übernatürliche Leben, das sich in Tugenden lediglich äußere. Den Vätern und Brüdern des Windesheimer Kapitels dagegen machte sie den Vorwurf, ganz im Äußerlichen stecken zu bleiben⁵⁹.

⁵⁶ Thom Mertens verweist dafür auf ALIJT BAKES ‚De louteringsnacht van de actie‘. Vgl. THOM MERTENS: *Mystieke cultuur en literatuur in de Late Middeleeuwen in de Late Middeleeuwen*, in: Frits van Oostrom u.a. (Hg.): *Grote lijnen. Synthesen over Middelenederlandse letterkunde*. Amsterdam 1995, S. 117-135 und S. 205-217: hier S. 207, Anm. 34. Der Text Bakes ist ediert in: BERNARD SPAAPEN: *Middeleeuwse passiemystiek*, in: *Ons Geestelijk Erf* 42 (1968), S. 5-32. 225-261 und 374-421: hier S. 393,76-84.

⁵⁷ Zitat bei MERTENS: *Mystieke cultuur en literatuur* (wie Anm. 56), S. 125. Zur ‚Gelassenheit‘ vgl. PAUL GERHARD VÖLKER: ‚Gelassenheit‘. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jakob Böhme, in: Franz Hundsnurscher und Ulrich Müller (Hg.): ‚Getempert und gemischt‘. Festschrift für Wolfgang Mohr, Göppingen 1972 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 65), S. 281-312.

⁵⁸ Vgl. MERTENS: *Mystieke cultuur en literatuur* (wie Anm. 56), S. 124-126. Der lateinische Text des Kapitelbeschlusses befindet sich ebd. S. 208, Anm. 39.

⁵⁹ Der niederländische Text ist zitiert: Ebd. S. 126, aus der Edition von BERNARD SPAAPEN: *Middeleeuwse passiemystiek*, in: *Ons Geestelijk Erf* 41 (1967), S. 366, 305-314.

5. Bescheidene Jenseitshoffnung und kühne Diesseitserwartung

Über der Mehrzahl geistlicher Texte des 15. Jahrhunderts darf die Minderheit nicht aus dem Auge verloren werden, in der davon die Rede ist, dass ein Christ durchaus bereits im irdischen Leben nach der *unio mystica* streben kann. Auch aus dem 15. Jahrhundert sind Texte überliefert, die bezeugen, dass ihre Autoren die *unio mystica* entweder noch während ihres irdischen Lebens erhofften oder sogar meinten, sie bereits erlebt zu haben. Sie sind zweifellos in der Minderzahl. Die Mehrzahl der Texte spricht von einer Vereinigung mit Gottvater oder Jesus Christus, die erst im Himmel stattfinden wird. Sowohl in Liedtexten als auch in Schwestern-Viten wird die Hoffnung auf die *unio mystica* meistens auf die Zeit nach dem leiblichen Tod verschoben. Hier auf Erden gilt es, das Kreuz zu tragen und zu warten, heißt es dann. Aber auch wenn in der Mehrzahl der erhalten gebliebenen Aussagen lediglich von einer Hoffnung auf Vereinigung mit Gottvater oder Jesus Christus nach dem Tode die Rede ist, dürfen die Aussagen derjenigen Autoren und Autorinnen, die auch im 15. Jahrhundert auf Vereinigung mit Jesus Christus schon während des irdischen Lebens hoffen, nicht aus den Augen verloren werden. Gerade für Nonnen und Kanonikerinnen legte es sich nahe, als Bräute Jesu Christi nicht bis nach dem Tode auf eine Begegnung mit ihrem himmlischen Bräutigam zu warten.