

ÜBER EINIGE PROBLEME DER GESCHICHTSSCHREIBUNG DER MYSTIK

von Otto Langer, Bielefeld

Abstract

Vor dem Hintergrund der aktuellen historiographischen Diskussion diskutiert der Aufsatz die Konzepte einiger geschichtlicher Darstellungen der Mystik von W. Preger bis K. Ruh.

Against the background of the current discussion of historiographical questions, this article discusses the approaches of some historical descriptions of Mysticism from W. Preger to K. Ruh.

Die Geschichtsschreibung der Mystik im Mittelalter ist, wie man im Anschluß an K. Ruhs Diagnose für die deutsche Mystik behaupten kann, hinter der Einzelforschung zurückgeblieben.¹ Die Gründe dürften nicht nur in der Kompliziertheit des Gegenstandes und dem hohen Grad der Spezialisierung dieses Wissensbereiches, sondern auch in der prekären Lage der Literaturgeschichtsschreibung liegen, die viele Forscher dazu veranlaßt, sich in Aufsätzen mit hochspezialisierten Fragestellungen wie in „kleinen Festungen, die sich leicht gegen Angriffe verteidigen lassen“², zu verschanzen. In dieser Tendenz liegt die Gefahr, daß die Geschichtsschreibung der Mystik den Anschluß an die gegenwärtig intensiv betriebene historiographische Forschung verliert.

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag zur Bestimmung der aktuellen Forschungslage. Sie nehmen in einem ersten Teil zentrale Probleme der Literaturgeschichtsschreibung auf, die auch für eine Darstellung der Geschichte der Mystik von Bedeutung sind, und behandeln dabei zunächst Fragen, die sich auf den Gegenstandsbereich beziehen (Literaturbegriff, Werk und Autor, Kanon, Verhältnis von Literatur und Gesellschaft), danach Fragen, die mehr das geschichtsschreibende Subjekt betreffen. Ausgangspunkt bilden in beiden Abschnitten Gegenpositionen, die Literaturgeschichtsschreibung bzw. Historiographie insgesamt mit Bezug auf die besondere Qualität ihres Gegenstandes bzw. auf die spezifischen Akte des geschichtsschreibenden Autors für unmöglich oder obsolet erklären. Im zweiten Teil werden unter den genannten Gesichtspunkten repräsentative Darstellungen der Geschichte der Mystik untersucht, im dritten Teil schließlich neue Ansatzmöglichkeiten einer Geschichte der Mystik entwickelt.

¹ Vgl. Kurt Ruh: Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, in: Kleine Schriften, Berlin/New York 1984, Bd. III, S. 338.

² Steven Runciman, zitiert nach Karl Bertau: Über Literaturgeschichte, München 1983, S. 11.

I.

1. In der seit den 60er Jahren verstärkt einsetzenden historiographischen Diskussion lassen sich Positionen unterscheiden, die Literaturgeschichtsschreibung unter Berufung auf die ästhetische Qualität des literarischen Werks, verstanden als singuläres, strukturiertes Ganzes, das ein singulärer Schöpfer als etwas Überzeitliches hervorgebracht hat, ablehnen. Von einem solchen Werk könnten höchstens „die Bedingungen seiner Entstehung, die Lebensumstände des Autors, die Stationen seiner Rezeption“³, aber niemals das Werk in seiner Einmaligkeit und Überzeitlichkeit erfaßt werden.

Die „Unmöglichkeitserklärung der Literaturgeschichtsschreibung“⁴ resultiert für diese Autoren aber nicht nur aus dem ästhetischen Standard literarischer Texte, sondern auch aus der, verglichen mit den Tatsachen und Daten der Historie, unterschiedlichen Gegebenheitsweise der Literatur. „Die Transzendenz des Schönen bringt sich in einer eigentümlichen, sinnfälligen Präsenz zur Geltung, die sie von allen historischen Bezügen abschneidet und zum Ereignis werden läßt.“⁵ Die einzige Zugangsweise zur Literatur sei daher die verstehende Aneignung, die keine „abschließende Explikation im Begriff“⁶ erlaube. Der Literaturgeschichte komme daher nur ein obliquer Status zu, sie bleibe bloßes Hilfsmittel, um die historische Fremdheit von Literatur aufzuheben, bringe aber zugleich die Literatur um ihren konstitutiven Charakter ästhetischer Fiktion. Ein „eigenständiges literarhistorisches Interesse“⁷ lasse sich so nicht begründen.

Die von den Autoren zugrundegelegten Begriffe von Literatur, von Autor und Werk sind restringiert und lassen höchstens eine Literaturgeschichte als Dichtungsgeschichte möglich erscheinen. Auf mittelalterliche Verhältnisse, in denen den einzelnen gesellschaftlichen Sphären noch keine Autonomie zukommt und sich höchstens Ansätze einer Differenzierung erkennen lassen – die Literatur ist noch „funktional durch ihren ‚Sitz im Leben‘ bestimmt“⁸ –, treffen sie nicht zu.

³ Edgar Mertner: Literaturgeschichte und Literaturgeschichtsschreibung. Theorie und Praxis, in: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 22, 1989, S. 5.

⁴ Werner Hamacher: Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse, in: *Historische und aktuelle Konzepte der Literaturgeschichtsschreibung. Zwei Königskinder? – Zum Verhältnis von Literatur und Literaturwissenschaft*, hg. v. Wilhelm Voßkamp, in: *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, hg. v. Albrecht Schöne, Tübingen 1986, Bd. 11, S. 15.

⁵ Heinrich Anz: *Geschichte und Literaturgeschichte. Bemerkungen zu den Kategorien der Literaturgeschichtsschreibung*, in: *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zum 60. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, hg. v. Herbert Anton u. a., Heidelberg 1977, S. 25 f.

⁶ Ebd., S. 26.

⁷ Ebd., S. 27.

⁸ Hans Robert Jauss: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Aufsätze 1956–1976*, München 1977, S. 352.

Eine Unterscheidung poetischer und pragmatischer Texte ist nur schwer durchführbar, da Poesie und Pragmatik häufig ineinanderspielen, Gebrauchstexte in Poesie, poetische Texte in Pragmatik umschlagen⁹ und die Perspektive „Poesie“ eine Wertung in sich schliesse, derzufolge Werke je poetischer desto höher einzuschätzen wären.¹⁰

Insbesondere in mystischen Texten vermischen sich Pragmatik und Poesie nicht selten. Kaum ein mystischer Text entspräche dem Maßstab autonomer Literatur, er ist vielfach pragmatisch und poetisch zugleich bestimmt. Mystische Literatur ist Gebrauchsliteratur nicht nur in dem weiten Sinne, daß ihr Gebrauch in dem allgemeinen Zweck bestünde, Wissen und Wahrheit zu vermitteln, sondern zielt vor allem darauf ab, das sprachlich und geistlich Vermittelte in persönliche Erfahrung, in *cognitio Dei experimentalis*, umzusetzen.¹¹ In dieser Funktion können ihr hohe ästhetische Qualitäten zukommen, wie das Beispiel Mechthilds von Magdeburg zeigt. Neben Texttypen, die trotz ihrer funktionalen Bestimmtheit nicht in ihrem Gebrauch verschwinden und denen ein „künstlerischer Rang“ zukommt, stehen Texttypen, die „um so gleichförmiger sind, je mehr sie in einem pragmatischen Verwendungszusammenhang aufgehen“.¹² Auf diese treffen die Begriffe ‚Werk‘ und ‚Autor‘ nicht im Sinne der herkömmlichen Produktionsästhetik zu.¹³ Werk, verstanden als abgeschlossenes, in sich selbst stimmiges Ganzes, komponiert von einem individuellen Autor, ist z. B. kaum eines der spätmittelalterlichen Nonnenbücher. Es sind offene Texte, jedes einzelne Buch eines „*res non confecta*“¹⁴, ein nie abgeschlossenes Werk, dessen Form sich durch „Agglutinerungen“¹⁵ stetig neu bildet. Einen Autor im Sinne eines ordnenden und komponierenden Prinzips, der das gesamte Werk überschaut und zu einem unableitbar Einmaligen macht, gibt es nicht. Ein Verhältnis zum Text als Werk ist in diesem Bereich der mystischen Literatur sowohl „auf der Ebene der Produktion wie auf der Ebene der Rezeption“¹⁶ nicht gegeben.

2. Mit der Feststellung, daß eine Geschichte der mystischen Literatur einen weiten Literaturbegriff und spezifische Begriffe von Werk und Autor zugrunde-

⁹ Vgl. Kurt Ruh: Poesie und Gebrauchsliteratur, in: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter, hg. v. Volker Honemann u. a., Tübingen 1979, S. 8.

¹⁰ Vgl. Joachim Heinzle: Wie schreibt man eine Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters?, in: DU 41, 1989, S. 34.

¹¹ Vgl. Alois M. Haas: Deutsche Mystik, in: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (1250–1370), hg. v. Ingeborg Glier, München 1987 (de Boor/Newald, Geschichte der deutschen Literatur), Bd. III,2, S. 234.

¹² Heinzle [Anm. 10], S. 34.

¹³ Vgl. Jauß [Anm. 8], S. 18.

¹⁴ Vgl. Christoph Petzsch: Das mittelalterliche Lied: *Res non confecta*, in: ZfdPh 90, 1971, Sonderheft S. 1.

¹⁵ Klaus Grubmüller: Die Viten der Schwestern von Töß und Elsbeth Stagel (Überlieferung und literarische Einheit), in: ZfdA 98, 1969, S. 202.

¹⁶ Jauß [Anm. 8], S. 16.

legen muß, ist über eine Abgrenzung des mystischen Schrifttums noch nichts entschieden. Sie erfolgt in den einzelnen Mystikgeschichten auf je verschiedene Weise. Eine Forschungsrichtung rekurriert einfach auf einen aus der Tradition übernommenen Kanon.¹⁷ Bei diesem Verfahren werden allerdings nur die Akzentuierung der Tradition und die „Grenzen der Faktizität des Überlieferten“¹⁸ bestätigt. Die Spannungsverhältnisse, die zwischen kanonischen Texten und der Gegenwart entstehen und zu Veränderungen und Umschichtungen innerhalb des Kanons führen können, bleiben so weitgehend unberücksichtigt.

In ein anderes Extrem können definitivische Festlegungen, was Mystik und mystisch sei, umschlagen und eine traditionsferne Demarkationslinie ziehen. Mit J. Quints anthropologisch fundierter Unterscheidung sensitiver, voluntaristischer und spekulativer Mystik läßt sich nur ein ahistorisches Korpus mystischer Literatur gewinnen.¹⁹ Der anthropologische Ausgangspunkt führt sogar, verbunden mit anderen Prämissen, wie z. B. der vom Vorrang der spekulativen Mystik und der daraus sich ergebenden Abwertung der Frauenmystik, zu einer fragwürdigen Engführung der mystischen Tradition.

Von einem festen Vorbegriff von Mystik als Namen für die „gefährlichsten Formen der Gotteserfahrungen“ geht W. Muschg²⁰ aus. Von dieser Festlegung her ergeben sich ein relativ geschlossener Kanon mystischer Texte, aber auch unplausible Ausgrenzungen und Neubewertungen. Für die Abgrenzung mystischen Schrifttums legt sich eher ein Verfahren nahe, das wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen verbindet und das, wie die intensive begriffsgeschichtliche Forschung zeigt, einerseits zu Modifikationen des Kanons führt, andererseits willkürliche und quellenfremde Eingrenzungen vermeidet.

Wortgeschichte, verstanden als Element der Begriffsgeschichte, versucht das Bedeutungsfeld des Wortes ‚mystisch/Mystik‘ auszumessen und die Bedeutungen, die dem Wort in der Antike, bei den Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen zukommen, zu registrieren. Schon eine solche, nie vollständige Belegsammlung läßt den auffallenden Sachverhalt hervortreten, daß häufig in ganz unmystischen Zusammenhängen, wenn es z. B. um die geheimnisvollen

¹⁷ Vgl. die wichtigen Differenzierungen von Walter Haug: *Mittelhochdeutsche Klassik. Gesehen unter dem Aspekt der Dichterkataloge des 13. Jahrhunderts und der damit verbundenen Kanonisierungseffekte*, in: *Literarische Klassik*, hg. v. Hans-Joachim Simm, Frankfurt/M. 1988, S. 231.

¹⁸ Jürgen Habermas: *Zu Gadamers ‚Wahrheit und Methode‘*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, S. 49.

¹⁹ Josef Quint: *Mystik*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, hg. v. Wilhelm Kohlschmidt und Wolfgang Mohr, Berlin 1965, Bd. 2, S. 544–568.

²⁰ Walther Muschg: *Die Mystik in der Schweiz (1200–1500)*, Frauenfeld–Leipzig 1935, S. 22.

Riten der Mysterien²¹ oder generell um Verborgenes oder Dunkles²² geht, das Wort *μυστικός/mysticus* gebraucht wird und daß umgekehrt genuin mystische Sachverhalte mit einer Begriffssprache behandelt werden, in der *μυστικός/mysticus* nicht vorkommt. Paulus z. B. entwickelt in seinen Briefen eine Christumystik, die mit den Formeln *ἐν χριστῷ* und *χριστὸς ἐν ὑμῖν* das neue mystische Leben des Menschen beschreibt.²³ Auch Meister Eckhart verwendet die Termini ‚mystisch/Mystik‘ nicht, wenn er von der Einheit mit Gott in der Gottesgeburt spricht. Mystisch ist für ihn dagegen ein Schriftverständnis, das hinter den Buchstaben die verborgenen Geheimnisse des Glaubens und den geheimen Mittelpunkt der Schrift entdeckt. *Mystice* ist das Synonym von *spiritualiter*, *mystica expositio* gleichbedeutend mit allegorischer Auslegung.²⁴

Im Unterschied zur bloßen Wortgeschichte zielt die begriffsgeschichtliche Analyse auf die verschiedenen „Bedeutungsinhalte, die aus der geschichtlichen Wirklichkeit – jeweils verschieden – in das Wort eingehen“.²⁵ Sie berücksichtigt die historische Genese der Bedeutung des Begriffs, die einzelnen Etappen seiner Formierung, die Traditionszusammenhänge und die damit verbundenen Sachfragen. Durch diese Darstellung der geschichtlichen Prägung und Genese der Begriffe wirkt sie deren abstrakter Festlegung und unreflektiertem „dogmatischen Gebrauch“²⁶ entgegen. Sie kommt damit dem methodischen Ideal nahe, die Überlieferung durch Rückgang zu den Quellen zu erschließen und die Leitbegriffe der Interpretation aus den interpretierten Texten selbst zu gewinnen.²⁷

²¹ Vgl. die Belege in dem Artikel „Mystik, mystisch“ (I) von P. Heidrich in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel/Stuttgart 1984, Bd. 6, Sp. 272.

²² Ebd., Sp. 272.

²³ Zu den beiden Formeln und zur Christumystik Pauli vgl. den Artikel *ἐν* von Albrecht Oepke, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1935, Bd. 2, S. 535 ff.; Alfred Wikenhauser: Die Christumystik des Apostels Paulus, Freiburg 1956; Adolf Deißmann: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“, Marburg 1892; Martin Dibelius: Glaube und Mystik bei Paulus, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 7, 1931, S. 683–699; ders.: Paulus und die Mystik: Eine heilige Kirche, in: Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft 22, 1941, S. 57–67; Albert Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.

²⁴ Vgl. Meister Eckhart: Die lateinischen Werke, Bd. 1, hg. v. Konrad Weiss, Stuttgart 1964, S. 449 und S. 452. Zusammenfassend Eberhard Winkler: Exegetische Methoden bei Meister Eckhart, Tübingen 1965, S. 58.

²⁵ Reinhart Koselleck: Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 11, 1967, S. 86.

²⁶ Joachim Ritter: Leitgedanken und Grundsätze des historischen Wörterbuchs der Philosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 11, 1967, S. 79.

²⁷ Vgl. Otto Pöggeler: Dialektik und Topik, in: Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze II, hg. v. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, Tübingen 1970, S. 288 ff.

Ein solcher begriffsgeschichtlicher Ansatz wird z. B. Briefe des Paulus zum mystischen Schrifttum rechnen, weil sie eine genuine Christumystik enthalten, die sich in ihrem Ansatz der *unio* und der ekstatischen Schau und in ihrer Stellung zur Ethik von der hellenistischen Mystik unterscheidet²⁸, aber auch in den Schriften Plotins die reinste Form philosophisch begründeter Henosis innerhalb des abendländischen Denkens finden²⁹ und darüber hinaus die komplizierten Verhältnisse entflechten, die sich durch die patristische Integration von griechischen und christlichen Elementen in der Mystik der Spätantike und des Mittelalters ergeben, Traditionszusammenhänge erkennen und sie durch Unterscheidung verschiedener Typen mystischer Erfahrung überschaubar machen.³⁰

3. Da, wie sich andeutete, die Unterscheidung von Gebrauchstexten und poetischen Texten, die nach modernem Verständnis ihren Gegenstand selbst konstituieren, von Funktionsgebundenheit und Autonomie auf mystische Texte des Mittelalters nicht zutrifft und ihre Gattungsbestimmung meist nicht einem reflektierten Verhältnis zur Form als ästhetischem Mittel entspringt³¹, kann die historiographische Darstellung primär von der Funktion der Werke ausgehen. Mystische Literatur hat jeweils ihren konkreten historischen ‚Sitz im Leben‘. Ihre Geschichte ist daher nicht als situationsabstrakter „Ablauf schöpferischer Akte“³² zu beschreiben.

Gegenwärtig lassen sich mehrere Ansätze von Literaturgeschichtsschreibung unterscheiden, die zumindest theoretisch dem Aspekt des gesellschaftlichen Gebrauchs von Literatur zentrale Bedeutung zumessen.

3.1. Der rezeptionsgeschichtliche Ansatz von H. R. Jaufß thematisiert diese Frage, ausgehend von einer Rekonstruktion des Erwartungshorizontes.³³ Basis bildet die Annahme eines dialogischen Verhältnisses zwischen Werk und Leser als der primären Gegebenheit für die Literaturgeschichte. Der Begriff des Erwartungshorizontes ist allerdings mehrdeutig und meint erstens den „Erwartungshorizont der literarischen Erfahrung“, zweitens den „Erwartungshorizont der Lebenspraxis“. Jener ist das objektivierbare Bezugssystem der Erwartungen des Lesers, das sich aus dem Vorverständnis der Gattung, Thematik und Form schon bekannter Werke rekonstruieren läßt; er ist die entscheidende Instanz,

²⁸ Vgl. Wikenhauser [Anm. 23], S. 110 ff.

²⁹ Vgl. Werner Beierwaltes: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, S. 127.

³⁰ Vgl. Dietmar Mieth: Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hg. v. Walter Haug und Dietmar Mieth, München 1993, S. 1–16.

³¹ Vgl. Jaufß [Anm. 8], S. 352.

³² Max Wehrli: Geschichte der deutschen Literatur, Bd. 1: Vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, S. 1171.

³³ Hans Robert Jaufß: Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, Konstanz 1969, S. 32 ff.

denn Jauß nimmt an, daß Hörer und Leser eines neuen Werkes ihre Beurteilungskriterien literarischen Zusammenhängen verdanken, während nicht-literarische Erfahrungen dabei keine nennenswerte Rolle spielen. Wirkungen nimmt dieses Konzept, wie es scheint, nur von der Literatur auf die Lebenspraxis und nicht umgekehrt an. Durch das „kreative Vermögen der Literatur“³⁴ werden nach Jauß dem Leser neue Erfahrungen erschlossen. Die dadurch erfolgende Erweiterung des literarischen Erwartungshorizontes wirkt sich auch auf den Erwartungshorizont der Lebenspraxis aus, indem die „Erfahrung der Lektüre“ aus Adaptionen und Zwangslagen der Lebenspraxis befreit und zu einer neuen Sicht der Dinge führt.

Versteht man also den Begriff „Erwartungshorizont“ wie Jauß in seinem ursprünglichen Konzept als literarischen Erwartungshorizont, als Inbegriff der jeweils in einer Epoche verfügbaren Normen und Verfahren, so bleibt er, wenn überhaupt rekonstruierbar, zu unspezifisch und ohne bestimmtes Subjekt. Die tatsächlichen literarischen Erwartungen dagegen sind gruppenabhängig, individuell spezifiziert. „Am Leitfaden von Erwartungen historischer Leser, Kritiker und Autoren beschrieben, verliert der Erwartungshorizont seinen Status als Interpretationsebene sämtlicher literarischer Transformationen. Seine empirische Rekonstruktion wird undurchführbar.“³⁵

Dehnt man, wie Warning, das Postulat der Rekonstruktion auch auf den lebensweltlichen Erwartungshorizont aus, in der Annahme, daß sich erst in der Interaktion der beiden Horizonte Rezeption „im Vollsinn einer ästhetischen Erfahrung, die zum geschichtsbildenden Ereignis wird“³⁶ konstituiert, dann muß sich eine solche Rekonstruktion auf eine Soziologie und Psychologie des Lesers einlassen. Für mystische Texte des Mittelalters ist diese Forderung schon wegen der dürftigen Quellenlage nicht zu erfüllen. Es ist daher sicher kein Zufall, daß eine rezeptionsgeschichtlich orientierte Literaturgeschichte bis heute fehlt.

3.2. Von den verschiedenen literaturgeschichtlichen Forschungsrichtungen, der strukturalistischen, der systemtheoretisch orientierten, der diskurstheoretischen, der rezeptionsgeschichtlichen und der sozialgeschichtlichen, hat bisher, wie Bumke anmerkt³⁷, nur die sozialgeschichtliche praktische Bedeutung erlangt. Ein im vorliegenden Zusammenhang wichtiger Beitrag stammt von J. Heinzle.

³⁴ Jauß [Anm. 33], S. 66.

³⁵ Vgl. Jan-Dirk Müller: *Literaturgeschichte/Literaturgeschichtsschreibung*, in: *Erkenntnis der Literatur. Theorien, Konzepte, Methoden der Literaturwissenschaft*, hg. v. Dietrich Harth und Peter Gebhardt, Stuttgart 1982, S. 218.

³⁶ Rainer Warning: *Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik*, in: *Rezeptionsästhetik*, hg. v. Rainer Warning, München 1975, S. 24.

³⁷ Vgl. Joachim Bumke: *Geschichte der mittelalterlichen Literatur als Aufgabe*, Opladen 1991, S. 16.

In seiner Literaturgeschichte legt er einen ganz weiten, das gesamte volkssprachliche Schrifttum umfassenden Literaturbegriff zugrunde. Alle Formen der Schriftlichkeit bringt er in Verbindung mit der Lebenspraxis, „für die und aus der heraus sie entwickelt worden sind, die sie bezeugen und die sie mitgestaltet haben“³⁸, da er davon ausgeht, daß hinter der Entfaltung der volkssprachlichen Schriftlichkeit im Mittelalter das Interesse von Gruppen und Institutionen steht. Weil aber die Quellen im Bereich mittelalterlicher Texte häufig zu spärlich sind, um die Situation literarischer Interessenbildung zu fixieren, konzentriert sich Heinzle auf „Modelle literarischer Interessenbildung“, d. h. auf eine „Auswahl gut dokumentierter Gebrauchssituationen, die als repräsentativ für eine bestimmte Epoche gelten können“.³⁹ Die Analyse der Texte unter dem Aspekt ihres Gebrauchszusammenhangs ergänzt er durch eine Analyse unter dem Aspekt der literarischen Formen und Gattungen. Er will damit sowohl die historischen Grundlagen der Texte als auch die Entwicklung des literarischen Instrumentariums untersuchen und beide Aspekte verbinden.

Gegen dieses Konzept hat M. Wehrli eingewandt, daß die Akzentuierung des Interesses die Literatur zu stark funktionalisiere, zumal die Literatur „zuletzt nur noch Zeugnis ihrer selbst“ ist und die Texte „bis zu einem gewissen Grad ablösbar aus ihren primären Funktionen“ sind, „die vielleicht nur das Lehrgerüst für ihre Entstehung“⁴⁰ bilden. Wehrli legt also einen Literaturbegriff zugrunde, der z. B. auf einen Großteil der mystischen Literatur nicht zutrifft, und berücksichtigt die von Heinzle nur indirekt angesprochene Möglichkeit nicht, daß Texte, obwohl auf eine konkrete historische Situation als „Antwort“ bezogen, nicht in ihrer Funktion aufgehen, sondern ein Sinnpotential enthalten, das über ihren ursprünglichen Verwendungszusammenhang hinausgeht und ihre Applikationsmöglichkeit sichert.

Weiter führt die Kritik von J.-D. Müller. Am Beispiel der Lieder Neidharts, die Heinzle in die politische Perspektive einer Bindung der ständisch heterogenen Kräfte des Landes an den Herzog rückt, zeigt er, daß literarisches Mäzenatentum zwar derartigen politischen Interessen dienen kann, daß man mit einer solchen Blickrichtung aber je nach Text oder Gattung Bedeutungselemente von unterschiedlichem Gewicht faßt.⁴¹ Das Komplement zur literarischen Interessenbildung, die Entwicklung der literarischen Formen, ist aus solchen Interessen

³⁸ Joachim Heinzle: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, in: Zur Rezeption des Mittelalters. Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes 30, 1983, H. 4, S. 6.

³⁹ Heinzle [Anm. 38], S. 7.

⁴⁰ Max Wehrli: Rezension von Joachim Heinzle, Geschichte der deutschen Literatur, Bd. II,2, in: Arbitrium 4, 1986, S. 5 f.

⁴¹ Vgl. Jan-Dirk Müller: Aporien und Perspektiven einer Sozialgeschichte mittelalterlicher Literatur. Zu einigen neueren Forschungsansätzen, in: Historische und aktuelle Konzepte der Literaturgeschichtsschreibung [Anm. 4], S. 61.

jedenfalls nicht ableitbar. Damit bleibt die soziale Funktion literarischer Formen außer Betracht. Zwischen der Sozialgeschichte von Gebrauchs- und Interessenzusammenhängen und einer Geschichte der Texte entsteht eine Kluft. Beizukommen ist dem damit angesprochenen Problem wohl nur mit einer Differenzierung der Kategorie des Interesses zu einem „gestuften Bedingungs-zusammenhang“, wie Müller vorschlägt.⁴²

Trotz dieser berechtigten Kritik ist der Ansatz von Heinze gerade für die Mystikgeschichtsschreibung vielversprechend und hat sich in der Vergangenheit bereits, wie der vergleichbare Ansatz H. Grundmanns zeigt, als durchführbar und fruchtbar erwiesen.

4. Der Sachverhalt, daß Literaturgeschichten kein Selbstzweck sind, sondern jeweils aus „Reflexionsbedürfnissen der Gesellschaft“ entspringen und so an „gegenwärtigen Sinnbildungsprozessen“⁴³ teilnehmen, macht den subjektiven Faktor in der Literaturgeschichtsschreibung besonders sichtbar, der sich bereits bei Fragen der Kanonbildung und der Strukturierung des Materials andeutete. Auf die Subjektzentrierung zielt insbesondere die neostrukturalistische Invektive gegen die Geschichtsschreibung und die Narrativitätstheorie mit ihrer Kritik an der Funktion von Theorien in der Geschichtsschreibung.

4.1. Zum festen Bestand der herkömmlichen Historiographie mit ihren Dichotomien alt-neu, traditionell-originell und ihrer Annahme eines kontinuierlichen Ereigniszusammenhangs gehört nach der Darstellung von Foucault vor allem ein Subjekt, dessen synthetisierende Kraft einen geschichtlichen Zusammenhang allererst konstituiert, indem es sich im Vergangenen wiederfindet.

Diesen Annahmen widerspricht Foucault. Sein Neuanfang zeigt sich besonders deutlich an der Umwertung des Stellenwertes des „Dokuments“.⁴⁴ Mit „Dokumenten“ ging die Ideengeschichte immer schon wie selbstverständlich um, sie befragte ihren Wahrheitsgehalt, prüfte ihre Authentizität und zielte nach Foucault „auf ein Gemeinsames hin: die Rekonstruktion der Vergangenheit, aus der sie kommen“.⁴⁵ Immer galt das „Dokument“ als die Sprache einer jetzt verstummen Stimme, als deren von einem Subjekt entzifferbare Spur. Das Subjekt ist bei diesem Vorgang die entscheidende Instanz: Es vereinheitlicht teleologisch und synthetisiert alles Geschehen in einem raumzeitlichen Areal mit Hilfe des Kausalgesetzes. Das Ergebnis ist eine kontinuierlich-linear durchgezählte Geschichte, die auf ein Ziel zuläuft. Für Foucault dagegen sind die sogenannten Dokumente nicht mehr historische Bedeutungsträger, sondern Monumente, die nicht so sehr interpretiert, als vielmehr in stumme, von ihrem Kontext befreite

⁴² Ebd., S. 61.

⁴³ Müller [Anm. 35], S. 223.

⁴⁴ Vgl. Peter Sloterdijk: Michel Foucaults strukturelle Theorie der Geschichte, in: Philosophisches Jahrbuch 79, 1972, S. 172-175.

⁴⁵ Michel Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1973, S. 14.

Gegenstände zurückverwandelt werden müssen. „Wo sich das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet, geht die Genealogie auf die Suche nach dem Anfang [. . .]. Die Analyse der Herkunft führt zur Auflösung des Ich und läßt an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln.“⁴⁶

Die eine Geschichte löst sich mit der Destruktion des Subjekts, das diese Geschichte erfand, in eine Vielzahl regellos auftauchender und verschwindender Diskurse auf, deren Strukturen sich nicht kontinuierlich auseinander entwickeln, sondern unableitbar nebeneinanderstehen. Es sind diskontinuierliche Spezifitäten, einmalig, individuell und unter keine Allgemeinheit subsumierbar; sie kennen weder Fortschritt noch Entwicklung noch Teleologie. Hinter ihrem Gewirr steht kein ordnendes Subjekt, sondern ein Wille zur Macht, der das bizarre Geschiebe des „Eisbergs der Geschichte“ in Bewegung hält, Geschichte, verstanden als Gestaltwandel von Diskursen, die nur die Eigenschaft verbindet, „Protuberanzen von Macht“⁴⁷ zu sein.

Doch der Objektivismus, der das Subjekt vermeintlich der reinen Strukturanalyse opfert, trägt. Wenn Foucault die „globale“ Geschichtsschreibung und ihre Zwecksetzung, „die Gesamtform einer Kultur, [. . .] die allen Phänomenen einer Periode gemeinsame Bedeutung“⁴⁸ wiederherzustellen, verwirft und statt dessen mit einer Vielfalt willkürlicher Diskursformationen rechnet, so sind diese vielfältigen, nicht gleichzeitigen Einheiten nicht jeweils Gebilde mit der „Autonomie eines ursprungslosen Universums“⁴⁹, die der Historiker nur noch genealogisch zu erklären hätte.

Denn erstens ist jeder dieser einzelnen Diskurse, deren Struktur ohne hermeneutisches Vorverständnis erfaßt werden soll, nur dann beschreibbar, wenn er in Beziehung zu anderen gesetzt und von ihnen unterschieden wird. Zweitens durchschaut Foucault selbst die „Opferung des Erkenntnissubjekts“ als Schein: „Dem Anschein oder seiner Maske nach ist das historische Bewußtsein neutral, frei von jeder Leidenschaft und nur der Wahrheit hingegeben. Befragt es aber sich selbst und überhaupt jedes wissenschaftliche Bewußtsein in seiner Geschichte, so entdeckt es die Formen und Umformungen des Willens zum Wissen, als da sind Instinkt, Leidenschaft, inquisitorische Wut, grausames Raffinement, Bosheit [. . .]. Die historische Analyse dieses großen Wissenwollens der Menschheit macht sichtbar, daß es keine Erkenntnis gibt, die nicht auf Ungerechtigkeit beruht (und es daher in der Erkenntnis kein Recht auf Wahrheit und keine Begründung des Wahren gibt).“⁵⁰

⁴⁶ Michel Foucault: Friedrich Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, München 1974, S. 89.

⁴⁷ Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, S. 326.

⁴⁸ Foucault [Anm. 45], S. 19.

⁴⁹ Habermas [Anm. 47], S. 297.

⁵⁰ Foucault [Anm. 46], S. 107.

Damit fällt die genealogische Geschichtsschreibung, die ganz subjektdezentriert verfahren soll, wieder auf den Standpunkt der traditionellen zurück. Sie senkt wie diese „an ihrem Standort das Lot in die Tiefen“.⁵¹ In dieser Volte geht der Objektivitätsanspruch ebenso verloren, wie der Überlegenheitsanspruch gegenüber den traditionellen Humanwissenschaften nicht zu halten ist. Die Genealogie ist ein Diskurs unter anderen, eine Formation der Macht wie die Gegendiskurse, ohne einen Vorrang einzunehmen.

4.2. Mit anderen Gründen versuchen Vertreter einer Narrativitätslehre den Konstruktcharakter und die Theoriebestimmtheit der Geschichtsschreibung zu unterlaufen. In der Kontroverse um den Stellenwert allgemeiner Gesetze in der Geschichte, in der die Exponenten eines methodischen Monismus auch für die historische Erklärung die Möglichkeit einer Subsumtion unter allgemeine Gesetze annahmen, insistierten andere, an der analytischen Philosophie orientierte Forscher, auf der spezifischen, von keiner anderen Wissenschaft zu übernehmenden Funktion der Historie.⁵² Sie verneinten die Anwendbarkeit des Covering-Law-Modells auf die Geschichte, nicht weil die in historischen Erklärungen wirksamen Gesetze zu komplex (C. G. Hempel) oder zu trivial für eine Explikation (K. Popper) seien, sondern weil sie eigenen Gesetzen folgten. Die Historiographie ist narrativ und stellt nach A. C. Danto Ereignisse als Elemente von Geschichten dar, die Anfang, Mitte und Ende haben.⁵³ Der Geschichtsschreiber bietet, anders als der Naturwissenschaftler, der bei der Beschreibung von Ereignissen eine „zeitneutrale Beobachtungssprache“⁵⁴ wählen kann, keine Erklärung der Ereignisse und Zustandsänderungen durch Rekurs auf allgemeine Gesetze, sondern erzählt eine Geschichte.

Die These, daß der Historie eine narrative Erklärungsfunktion zukommt, wurde von verschiedenen Forschern dadurch präzisiert, daß man entweder Erklärungen, die auf Theorien rekurrieren, einschränkte oder – radikaler – die Geschichte für theorieunfähig erklärte, wie etwa H. Lübke. Er geht damit über Positionen hinaus, die mit Bezug auf den literarischen Charakter der Geschichtswissenschaft und deren Aufgabe, die „bunte Fülle des Lebens“ (G. Mann) darzustellen und nicht bloß Gutachten zur Geschichte zu schreiben (J. Fest), die Theorieorientierung der Geschichtswissenschaft kritisieren. Geschichte ist für Lübke keine theoretische Wissenschaft, weil die Ereignisse und Zustandsänderungen nicht nach dem Prinzip einer Regel gereiht, sondern als kontingente Ereignisfol-

⁵¹ Foucault [Anm. 46], S. 101.

⁵² Vgl. Jörn Rüsen: *Wie kann man Geschichte vernünftig schreiben? Über das Verhältnis von Narrativität und Theoriegebrauch in der Geschichtswissenschaft*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hg. v. Jürgen Kocka und Thomas Nipperdey, München 1979, S. 310.

⁵³ Vgl. Arthur C. Danto: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1974, S. 371 ff.

⁵⁴ Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1970, S. 268.

gen nur erzählt werden können.⁵⁵ Daher gilt als oberste Maxime des Historikers: „Erzähle und theoretisiere nicht“.⁵⁶ Geschichte läßt sich nur erzählen, die Erzählung ist theorielos und theorieunfähig⁵⁷, sie ist eine genuine Form der Erfahrung.⁵⁸

Gegen die These von Lübke ist aber festzuhalten, daß schon die Transformation von „Geschehen in die Gestalt der Geschichte“⁵⁹ narrative Anschauungsformen voraussetzt. Die Literarität der Geschichtsschreibung hat Droysen auf die skeptische Formel von den drei Illusionen der erzählenden Historiographie gebracht, die „Illusion des vollständigen Verlaufs“, die „Illusion des ersten Anfangs und definiten Endes“ und die „Illusion eines objektiven Bildes der Vergangenheit“.⁶⁰ Diese Formel urgiert den Sachverhalt, daß die erzählende Geschichtsschreibung nicht ohne die „Fiktion der Konsistenz des erzählten Verlaufs, der Zuordnung von Anfang und Ende und der Perspektivierung des Faktischen“⁶¹ auskommt.

Erzählende Geschichtsschreibung impliziert aber neben literarischen Formen auch theoretische Elemente, sie ist nicht ohne Theoriegebrauch, wie umgekehrt eine theoretisch orientierte Historiographie nicht ohne Erzählung ist. Erzählung und Theorie kommen im historiographischen Bereich nicht ohne einander aus. Während Erzählung die „Mimesis des Werdens“⁶² ist, sind Theorien die Konstruktion des Werdens. „Idealtypische Entwicklungskonstruktion und Geschichte“ sind nach Max Weber „zwei streng zu scheidende Dinge“.⁶³

Überprüft man verschiedene Geschichtsdarstellungen, so wird sich im folgenden im Bereich der Geschichtsschreibung der Mystik zeigen, daß sie erstens Theorien unterschiedlicher Reichweite anwenden, z. B. Theorien des Niedergangs, des Fortschritts, Mischformen, Zyklentheorien, Typologien. Theorien erweisen sich dann als „explizite und konsistente Begriffs- und Categoriesysteme, die der Erschließung und Erklärung von bestimmten historischen Phänomenen und

⁵⁵ Vgl. Hermann Lübke: Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt, in: Theorie und Erzählung in der Geschichte [Anm. 52], S. 79.

⁵⁶ Vgl. Rösen [Anm. 52], S. 305.

⁵⁷ Ebd., S. 305.

⁵⁸ Vgl. Karlheinz Stierle: Erfahrung und narrative Form. Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie, in: Theorie und Erzählung in der Geschichte [Anm. 52], S. 90.

⁵⁹ Ebd., S. 92.

⁶⁰ Vgl. Hans Robert Jauss: Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, in: Formen der Geschichtsschreibung, hg. v. Reinhart Kosel-
leck, Heinrich Lutz und Jörn Rösen, München 1982, S. 422 ff.

⁶¹ Ebd., S. 425.

⁶² Droysen, zitiert nach Rösen [Anm. 52], S. 327.

⁶³ Max Weber: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, S. 204.

Quellen dienen, aber nicht hinreichend aus den Quellen abgeleitet werden können“.⁶⁴

Sie grenzen den Gegenstandsbereich ab, regeln die Selektion und Strukturierung des Materials und ermöglichen eine kohärente Darstellung der behandelten Gegenstände. Zweitens legen sie Theorien im Sinne normativer Bezugsrahmen zugrunde, z. B. Vorstellungen von religiöser Emanzipation und Freiheit.

Die Gefahr eines methodologischen Dezisionismus läßt sich bei dieser Sachlage nicht ausschließen. Zwar kommt den Quellen auch in bezug auf die Anwendung der Theorien ein Vetorecht zu⁶⁵, eine exakte Grenze zwischen anwendbaren und nicht anwendbaren Theorien kann jedoch damit nicht gezogen werden. Ein wichtiges Kriterium der Beurteilung konkurrierender „perspektivischer Sichten“ ist – „ganz wie bei der visuellen Perspektive, wo bestimmte Aspekte den Vorzug haben können, die entscheidenden Zusammenhänge am Gegenstand sichtbar machen zu können – eben: die größte Fassungskraft, die größte Fruchtbarkeit dem empirischen Material gegenüber“⁶⁶, abstrakter gesprochen: die heuristische Effizienz einer Theorie, ihre Anwendbarkeit auf neue Fälle.⁶⁷

II.

Vor dem Hintergrund der bisher diskutierten Fragen treten die Möglichkeiten und Grenzen repräsentativer Darstellungen der Geschichte der Mystik deutlicher hervor.

1. Die erste groß angelegte Geschichte der deutschen Mystik stammt von Wilhelm Preger.⁶⁸ In der Einleitung zu dem dreibändigen Werk skizziert er seinen von der protestantischen Sekten- und Kirchengeschichtsschreibung bestimmten Standpunkt. Die Mystik des Mittelalters erscheint in dieser Perspektive als Widerpart der Kirche und als eine der wichtigsten Vorbedingungen der lutherischen Reformation. Den Anfängen der Mystik im 12. Jahrhundert geht nach Preger ein Antagonismus zwischen der immer mächtigeren, das religiöse Leben jurifizierenden Kirche, deren Klerus zunehmend entartet, und einer „reformatorialen Richtung“ voraus. Er setzt einen erst im Reformationszeitalter

⁶⁴ Jürgen Kocka: Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Vorschläge zur historischen Schichtenanalyse, in: *Geschichte und Gesellschaft* 1, 1975, S. 9.

⁶⁵ Ausdruck nach Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, S. 206.

⁶⁶ Karl Mannheim: *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, in: *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk, eingeleitet und hg. v. Kurt H. Wolff, Berlin/Neuwied a. R. 1964, S. 259.

⁶⁷ Vgl. Günther Patzig: *Theoretische Elemente in der Geschichtswissenschaft*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte* [Anm. 52], S. 141.

⁶⁸ Wilhelm Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 Bd., Leipzig 1874–1893.

vorläufig abgeschlossenen „Scheideproces im geistigen Leben“ (I, S. 2) in Gang. In diesem Klima wächst die Mystik.

Alle mystischen Richtungen und Schulen streiten, Preger zufolge, gegen die Kirche und streben eine von den Mitteln der Kirche unabhängige Weise der Gemeinschaft mit Gott an. Er rechnet die Mystik also zu den „oppositionellen religiösen Richtungen des Mittelalters“, denen allen gemeinsam ist, „dass sie mit Beseitigung dieses Mediums der kirchlichen Autorität und ihres amtlichen Thuns den Zugang zu Gott suchen“ (I, S. 8). Bei der Darstellung des „mystischen Lebens“ kommt Preger wegen seiner Neigung, „die nach den verschiedensten Seiten hin interessanten Erscheinungen unter dem viel zu engen Gesichtswinkel der lutherischen Rechtfertigungslehre zu betrachten“⁶⁹, zu problematischen Deutungen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür findet sich im dritten Kapitel des ersten Buches, das vom mystischen Leben in Thüringen und Sachsen im 13. Jahrhundert handelt. Vor dem dunklen Hintergrund des „Verfalls der Kirche“, der „sittlichen Versunkenheit des Klerus“, zeichnet Preger das helle Gegenbild der Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud, religiöser Frauen, die schon in ihrer Zeit die „evangelische Richtung“ eingeschlagen hätten. Insbesondere Mechthild von Magdeburg antizipiere die evangelische Lehre vom Werk und von der Rechtfertigung und unterscheide zwischen eingegossener und zugerechneter Gerechtigkeit. Die progressive Spiritualität Mechthilds werde noch von Gertrud übertroffen, bei der „das evangelische Element sich einen viel weiteren Raum“ (I, S. 702) verschaffe und die damals herrschende Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke fast völlig abgestreift habe (I, S. 128). Für diese Behauptungen gibt es keine einzige haltbare Stelle, wie bereits Denifle feststellte.⁷⁰

Die von der zeitgenössischen protestantischen Geschichtsschreibung bestimmte Deutungsperspektive Pregers, auf deren Konto diese Interpretationen gehen, wirkt sich auf die Strukturierung des historischen Materials paradoxerweise kaum aus, und zwar weder auf die synchrone Darstellung einzelner Zeitabschnitte noch auf die diachronische Ordnung des „mystischen Lebens“ im Mittelalter.

Preger gliedert seinen ersten Band in drei Bücher, von denen das erste das mystische Leben im 12. und 13. Jahrhundert in den Rheinlanden, Niederlanden, Thüringen, Sachsen und Süddeutschland, das zweite die mystische Lehre vor Meister Eckhart, von Plotin bis Dietrich von Freiberg behandelt, während das dritte Meister Eckharts Leben und Lehre zum Thema hat. Der zweite Band,

⁶⁹ Victor Michels: Preger, in: Allgemeine deutsche Biographie. Nachträge bis 1899, hg. durch die historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1907, Bd. 53, S. 111.

⁷⁰ Vgl. Heinrich Suso Denifle: Eine Geschichte der deutschen Mystik, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 75, 1875, S. 703.

Über einige Probleme der Geschichtsschreibung der Mystik

aufgeteilt in zwei Bücher, wendet sich der Mystik in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und Seuse zu. Gegenstand des dritten Bandes, der wiederum zwei Bücher umfaßt, sind Tauler, der Gottesfreund vom Oberland und Merswin.

Preger ordnet nach Landschaften und Jahrhunderten und zerreißt durch dieses Verfahren gewachsene Traditionen und Lebenszusammenhänge. Die enge Verbindung, die zwischen Beginen- und Nonnenspiritualität besteht, kommt bei Preger ebenso wenig zum Vorschein, wie der Zusammenhang der oberrheinischen Frauenmystik mit Eckhart, Tauler, Seuse und anderen dominikanischen Predigern. Die deutschen Predigten Eckharts werden ganz von ihrem sozialgeschichtlichen Ort, der *cura monialium*, losgelöst. Die in diesem Rahmen der Seelsorge sich entfaltende dominikanische Frauenmystik wird an zwei verschiedenen Stellen, jahrhundertweis geordnet, dargestellt. Preger geht implizit von der Voraussetzung aus, daß die einzelnen Mystiker und mystischen Bewegungen jeweils mehr oder weniger punktuell auf den Verfall der Kirche reagieren.

Die beiden von Preger bei der diachronischen Darstellung angewandten Strukturierungsprinzipien – die chronikartige Zusammenstellung nach Jahrhunderten und die Gliederung nach Landschaften – bleiben relativ äußerlich und führen weder zu einer Gliederung des Gegenstandsbereichs unter systematischen Gesichtspunkten noch einer plausiblen Verknüpfung der historischen Gegenstände. Preger setzt keine Zäsuren und epochalen Einschnitte. Seine ‚Geschichte der deutschen Mystik‘ bleibt ein bloßes Aggregat. Der kompendienartige Zustand zeigt sich besonders deutlich im zweiten Buch des ersten Bandes, das die mystische Lehre vor Meister Eckhart behandelt. Vier Abschnitte werden nebeneinandergestellt: „I. Aeltere Systeme“, „II. Häretische Mystik im XIII. Jahrhundert“, „III. Kirchliche Mystik“, „IV. Theoderich von Freiburg“. Auffallend additiv erscheint dabei der dritte Abschnitt über die „kirchliche Mystik“, ein Ausdruck, der für Preger eigentlich eine *contradictio in adiecto* sein müßte. So steht z. B. die monastische Mystik des 12. Jahrhunderts, die innerhalb der Reformorden in enger Anbindung an die jeweilige Ordensspiritualität sich entwickelt, übergangslos neben der Mystik der Bettelorden, die nach der epochalen Wende der kirchlichen Politik gegenüber den religiösen Bewegungen unter Innozenz III. entstanden waren.

Passagenweise schlägt der normative Standpunkt Pregers auf die Gliederung des Materials durch und führt z. B. zu einer überproportionalen Ausdehnung des Abschnitts über „Häretische Mystik im 13. Jahrhundert“. Äußerlich bleibt die Gliederung der Mystik im 13. und 14. Jahrhundert. Die für die Entfaltung der Mystik seit dem 13. Jahrhundert wichtigen Institutionen des Beginentums und der *cura monialium* spielen bei der Strukturierung des Stoffes keine Rolle.

Insgesamt betrachtet ist Pregers ‚Geschichte der deutschen Mystik‘ zwar immer noch wegen ihrer Materialfülle brauchbar, sie bietet aber, wie schon Michels bemerkte, „mehr eine Reihe wertvoller biographisch-litterarhistorischer Abhand-

lungen als eine zusammenfassende geschichtliche Darstellung“.⁷¹ Problematisch ist insbesondere der von Preger zugrundegelegte Begriff der Mystik als einer der Amtskirche widerstrebenden Reformbewegung. Dieser Begriff ist nicht aus den Quellen gewonnen, sondern aus einer dogmatischen Position abgeleitet. Seine Applikation bleibt bei der Strukturierung des Materials weitgehend wirkungslos und führt sogar zu fragwürdigen Urteilen.

Pregers Mystikgeschichte erscheint wie ein Spätling der polyhistorischen „Historia litteraria“.⁷²

2. Von anderen Prämissen geht J. Quint aus.⁷³ Seine Darstellung der deutschen Mystik im ‚Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte‘ enthält neben Teilen mit einem systematischen Zuschnitt andere, die historisch-genetisch angelegt sind.

Eine systematische Strukturierung, „Wesensbestimmung der Mystik“ (S. 544), steht voran. Für Quint ist das Zentrum der Mystik das Geheimnis des unbegreiflichen und unsagbaren Erlebnisses der *unio mystica*, der Einswerdung der Seele mit dem Absoluten. Weil das Ich und das Absolute, die beiden Faktoren, zwischen denen die Vereinigung sich vollzieht, variable Größen darstellen, spezifiziert sich der Charakter der *unio* erstens durch das „jeweilige Weltgefühl des Ich“ und durch das Medium der Einigung: Fühlen, Wollen oder Denken; zweitens durch den jeweils verschiedenen Ansatz des Beziehungsobjekts als „All-Natur, als Allgeist, als Weltseele, als unpersönliches absolutes Sein oder als persönlicher Gott“ (S. 544). Durch die unterschiedliche Artung von Ich und Du und ihrer Zuordnung „schattiert sich das Wie des mystischen Gemeinerlebnisses, der *unio mystica*, zu den verschiedensten Mystiken ab, zu einer statisch beruhigten oder dynamisch-leidenschaftlichen, einer kühlen oder heißen, einer Gefühls- oder sensitiven, Willens- oder voluntaristischen, Geistes- oder spekulativen Mystik“ (S. 544). Da es aber nach Quint keine Mystik an sich gibt, weil Mystik keine Weltanschauung oder Religion mit einer eigenen philosophischen Spekulation ist, sondern sich jeweils an ein bereits bestehendes Religionssystem anlehnt, spaltet sich die Mystik in verschiedene Mystiken: in christliche, jüdische, islamische, hellenistische.

Eine historische Strukturierung des Materials versucht Quint auf der Basis anthropologisch-kulturgeschichtlicher Prämissen: Das treibende Motiv der Mystik ist, ihm zufolge, jeweils die Sehnsucht nach dem Jugendzustand der Kultur, in dem der Mensch mit Gott in inniger Verbindung stand. Die Überreife einer zerfallenden Kultur schafft die Atmosphäre, in der die Mystik als Heilmittel für die Disharmonie zwischen Mensch und Gott angesehen wird. Inmitten

⁷¹ Michels [Anm. 69], S. 111.

⁷² Jürgen Fohrmann: Geschichte, Nation, Literaturgeschichte, in: Literaturgeschichtsschreibung in Italien und Deutschland, hg. v. Frank Baasner, Tübingen 1989, S. 57 f.

⁷³ Quint [Anm. 19], S. 544–568.

des Verfalls der höfisch-ritterlichen Kultur, des Heraufkommens des bürgerlich-städtischen Handwerks- und Handelsgeistes, während des Avignonenser Exils, in einer Zeit von Raub, Krieg und Naturkatastrophen hatte die Mystik ihre Blütezeit, sie lag als „Stimmung für diese Zeit in der Luft“ (S. 545), eines besonderen Anlasses bedurfte es nicht. Auch die Übertragung der *cura monialium* auf den Dominikanerorden hat nach Quint nur dort zu einer spekulativen Mystik führen können, wo zu den beschriebenen allgemeinen Rahmenbedingungen ein *intuitus mysticus* bei Predigern und Nonnen hinzukam.

Von diesen Prämissen ausgehend, gliedert Quint den historischen Stoff in vier Abschnitte: Entstehung der deutschen Mystik des Mittelalters. Nonnen-Mystik. Spekulative Mystik – die deutsche spekulative Mystik Meister Eckharts und seiner Schule. Die nacheckhartische Mystik – Tauler, Seuse, der Gottesfreund vom Oberland, die deutsche und die niederländische Mystik des 14. Jahrhunderts.

Quints Darstellung geht von einer anthropologisch fundierten Typenlehre aus. Mystik ist demnach zugleich ein übergeschichtliches und geschichtliches Phänomen, das in einer verfallenden Kultur als Integrationsmöglichkeit, als „Heilmittel“ (S. 545), fungiert. Die historische Darstellung der Mystik, die darauf aufgebaut ist, erscheint in einigen Punkten problematisch: Quint gelangt lediglich zu einem chronologischen und nach Typen gegliederten Aggregat der einzelnen Formen von Mystik, zwischen denen in einigen Fällen Traditionszusammenhänge bestehen.

Die Frauenmystik und die „spekulative Mystik“ werden in zwei getrennten Kapiteln abgehandelt. Der von der neueren Forschung urgierte Zusammenhang zwischen der Mystik Bernhards von Clairvaux bzw. Meister Eckharts und der Frauenmystik, insbesondere der Sachverhalt, daß die Frauenmystik und die Mystik Meister Eckharts „verschiedene Ausdrucksformen und Gestaltungen einer einheitlichen religiösen Bewegung“⁷⁴ sind, tritt daher kaum in den Blick. Das führt, vom heutigen Forschungsstand aus betrachtet, zu problematischen Bewertungen.

So gerät die niederländische Frauenmystik des 12. und frühen 13. Jahrhunderts, die in der Tradition der affektiven Mystik Bernhards von Clairvaux steht, ins Abseits. Da Quint die Mystik Bernhards lediglich im Kapitel über die „Quellen der deutschen spekulativen Mystik“ abstrakt behandelt, ohne auf ihren ‚Sitz im Leben‘, die Auseinandersetzungen der monastischen Theologie mit der Rationalität der neuen Schulen, einzugehen, übersieht er Bernhards bedeutsame Wiederentdeckung der kognitiven Kraft der Affekte und deren Rezeption und Adaption in der Frauenmystik. Für Quint handelt es sich bei dieser Mystik nicht um echtes mystisches Leben, sondern höchstens um „Mystizismus“ (S. 546).

⁷⁴ Herbert Grundmann: Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, in: DVjS 12, 1934, S. 408.

Analoge Probleme ergeben sich im Falle der dominikanischen Nonnenmystik und der Mystik Eckharts. Bei der Beurteilung der Nonnenmystik fallen zwei Sachverhalte schwer ins Gewicht; erstens, daß Quint das in seiner Typenreihe der Mystik implizierte normative Element vom Vorrang der spekulativen Mystik nachdrücklich betont und daß er zweitens wiederum die historischen Zusammenhänge auseinanderreißt und damit zu einer problematischen Bewertung sowohl der Nonnenmystik als auch Meister Eckharts gelangt.

Quint ordnet die Nonnenmystik dem Typ von Mystik zu, deren Schwerpunkt nicht in der Theorie, sondern in der religiösen Praxis, in der „gefühlstiefen Erfahrung“ (S. 550) der *unio mystica* liegt. Allerdings erschöpfe sich dieses „mystische Leben“ zumeist im Seltsam-Visionären und ändere seinen Charakter auch nach Übernahme der Seelsorge durch die Dominikaner nicht. Die Nonnenviten hätten mit Mystik an sich nichts zu tun, sie spiegelten aber doch die „mystische‘ Erregtheit“ dieser Frauen wider und ließen den Geist der „Bernhardisch-affektiven Mystik“ (ebd.) verspüren. Die Frauen erlebten die *unio* im Gefühl. „Die Gabe, die echte volle mystische Schau spekulativ zu ergründen, blieb den Theologen vorbehalten“ (S. 551). Die Mystik der Nonnenviten erfährt also bei Quint eine doppelte Abwertung. Sie ist erstens, unter dem Aspekt der Erlebnisauthentizität betrachtet, minderwertig. Sie enthält nur schablonenhaftes Erleben. Sie ist zweitens unspekulativ. Das teils implizite, teils explizite Vorurteil vom Vorrang der Spekulation verweist die Nonnenmystik ins zweite Glied.

Quints Darstellung der Geschichte der Mystik ist implizit teleologisch: Sie setzt die spekulative deutsche Mystik als höchste Stufe an und wertet von diesem Standpunkt aus einzelne Formen von Mystik als Noch-nicht-, andere als Nichtmehr-spekulative Mystik. Ein solches Konzept zerreißt, wie sich zeigte, Traditionsstränge, löst geschichtlich Zusammengehöriges auf und ermöglicht keine plausible Epochengliederung der Geschichte der deutschen Mystik.

3. Nach anderen Prinzipien legt W. Muschg seine Geschichte der „Mystik in der Schweiz“ an.⁷⁵ Für ihn ist Mystik ein „Wissen von der Tiefe der Seele“, Urerfahrung, die dem neuzeitlichen Denken und seiner Auslegung der Schöpfung als subjektiv geformter Außenwelt fern gerückt sei. Das Organ dieser Urerfahrung ist die visionäre Schau. In der Ekstase, dem Element aller Mystik, erfahre der Mensch sein vollkommenes Aufgehen in Gott. Mystik ist ein „spät aufgekommener Name für jene einsamsten, gefährlichsten Formen der Gotteserfahrung, deren Spur sich in die graue Vorzeit zurückverliert“ (S. 22).

Die Geschichte der christlichen Mystik beginnt, nach Muschg, als das ekstatische Denken über die Anachoreten Syriens und Ägyptens in die Kirche gelangte. Die mystischen Bewegungen der Patristik und des Mittelalters sind „Umschlingungen des Heidentums“ (S. 23), die jedoch im Spätmittelalter einem tiefgreifen-

⁷⁵ Walther Muschg [Anm. 20].

den Wandel unterworfen sind. Daraus ergeben sich zwei Phasen der Mystik. Die älteste Mystik sucht mit Hilfe der Askese, verstanden als Technik der Transfiguration des Körpers, die dem Außenstehenden als „blütig-ratlose Exaltation“ (S. 29) erscheint, die Ekstase zu erreichen. Im Mittelalter setze sich diese Tradition in Bernhards von Clairvaux Brautmystik fort, die wiederum maßgeblich die Frauenmystik und insbesondere die Mystik in Helfta bestimme und schließlich auf die Bettelorden und die Nonnenmystik des 14. Jahrhunderts übergehe. Diese älteste Mystik sucht also, nach Muschg, nicht den Aufstieg in die Abstraktion, sondern versinkt in der Ekstase. Im Spätmittelalter beginnt eine zweite Phase, eine literarische Mystik, die durch scholastisch-theologische Begriffssprache und Bilderlosigkeit charakterisiert sei, eine Entwicklung, die Muschg als Verfall und Niedergang kennzeichnet. Den Wendepunkt stellt Meister Eckhart dar. Er ist der „Mystiker der Erkenntnis“ und nicht der „blutig ringenden Erfahrung“ (S. 167). Er lehrt nicht mehr die unmittelbare ekstatische Erfahrung, sondern eine Philosophie der Ekstase, er will Erkenntnis vermitteln, nicht Magie (S. 172, 177). Das Argumentationsniveau seines Denkens können die unspekulative spätmittelalterliche Mystik und der naive Eklektizismus der Zeit (vgl. S. 290, 307) nicht halten. Mit der Mystik der Laien geht das mystische Denken unter.

Die Geschichte der Mystik ist also nach Muschg ein Prozeß des Niedergangs, der von der Höhe der Blut- und Wundenmystik des Anfangs zur literarisierten Mystik mit ihrer scholastischen Begrifflichkeit, ihrer zunehmenden Bildlosigkeit und lehrhaft-erzieherischen Absicht verläuft. Die ekstatisch-visionäre Erfahrung ist für Muschg die Norm, nach der er das historische Material ordnet.

4. Ein Niedergangskonzept spielt auch in F.-W. Wentzlaff-Eggeberts „Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit“ eine Rolle.⁷⁶

Mystik ist, nach Wentzlaff-Eggebert, kein philosophisches oder theologisches System, sondern eine geistige Bewegung, deren sachlicher Kern, im Unterschied zu ihren geschichtlichen Erscheinungsformen, die *unio mystica* ist, ein Erlebnis, das im Fühlen, Wollen oder Denken stattfinden kann und sich dadurch in verschiedene Typen entfaltet. Als Reformbewegung, die aus der Tradition des Neuplatonismus hervorgeht, setzte sie sich – nach Überwindung ihrer Frühform im 12. Jahrhundert – seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts das Ziel, den „einzelnen deutschen Menschen vom kirchlichen Mittelalter unabhängiger zu machen und ihm die seinem Wesen entsprechende Möglichkeit zu geben, zu einem persönlichen Verhältnis zu Gott zu kommen“ (S. 8). Vorbedingung für diese Entstehung der Mystik sei die „persönliche Kraft des einzelnen Mystikers“ (S. 9). Der große Einzelne als Schöpfer des Gedankengutes und Verkünder der

⁷⁶ Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert: *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969.

mystischen Gotteslehre hebe sich klar von den Vielen ab, die unter seiner Führung stehen. Dieser Sachverhalt ermögliche die Unterscheidung zwischen einer Mystik des einzelnen und der Menge.

Seine Darstellung der Geschichte der Mystik gliedert Wentzlaff-Eggebert in sechs Kapitel. Das erste behandelt die Frauenmystik, das zweite die „Mystik der Meister“, Eckhart, Tauler und Seuse, das dritte die Mystik der „Gottesfreunde“ und der ‚Devotio moderna‘, das vierte die Übernahme mittelalterlicher Mystik im Zeitalter des Humanismus und der Reformation; daran schließt sich ein Kapitel über die Wiederaufnahme mittelalterlicher Mystik im Zeitalter des Barocks an. Das Schlußkapitel gibt einen Ausblick auf die Wirkungen mittelalterlicher und barocker Mystik im Pietismus und in der deutschen Romantik.

Was insbesondere die mittelalterliche Mystik betrifft, so ist ihre Entwicklung, Wentzlaff-Eggebert zufolge, durch die beiden „Ausbreitungsgesetze der deutschen Mystik“ (S. 70) bestimmt, daß erstens die „Höhe der sprachlichen Form“ und die Vertiefung des mystischen Problems abhängen von der Einzelpersönlichkeit; daß zweitens die allzu starke Ausbreitung eine Trivialisierung und Verfälschung des Gehalts bedingt. Paradigmatisch ließen sich die Gesetze an der Entwicklung ablesen, die von Mechthild von Magdeburg bis zu den Vitenschreiberinnen stattfand. Denn während bei Mechthild das geistige Erlebnis der *unio* in der inneren Gehaltenheit des Gefühls durchaus der „Konzentration des Denkens bei den großen Meistern“ (S. 48) gleichkomme, mehrten sich in den Schwesternbüchern die Symptome der Dekadenz. Sucht nach Sensation statt Sehnsucht nach Gottesbegegnung, körperliches Gefühlserlebnis statt geistigem Erleben kennzeichneten den Irrweg (S. 67). Mit der gewollten *unio* beginne die Verfälschung der Mystik in den Klöstern. „In dem Zeitpunkt, in dem das Erlebnis des Einzelnen zur Sehnsucht der Vielen wird, sinkt das Niveau“, ein „krankhafter Zug“ (S. 60) kommt in die Frauenmystik.

Die mittelalterliche Mystik bildet also nach Wentzlaff-Eggebert eine Einheit, die aus dem in allen Formen der Mystik wirksamen Streben nach Individualität resultiert. Die durch dieses Motiv ausgelöste Bewegung ist den zwei Gesetzen der Ausbreitung der Mystik unterworfen und verläuft deshalb insgesamt als Niedergang, der immer wieder durch Neuansätze aufgehalten und ins Positive gewendet wird.

5. In einem geistesgeschichtlichen Kontext steht „Die philosophische Mystik des Mittelalters“ von Joseph Bernhart.⁷⁷ Er geht von der Frage einer Definition des Begriffs Mystik/mystisch aus, wählt aber nicht den Weg wort- und begriffsgeschichtlicher Untersuchungen, sondern rekurriert auf „ein Gemeinsames in allen Aussagen über die Erfahrungen und die Lehren, die sich selbst mystisch und

⁷⁷ Joseph Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922.

Über einige Probleme der Geschichtsschreibung der Mystik

Mystik nennen“ (S. 8): nämlich das Bewußtsein von der Einheit des Menschen mit allem außerhalb seiner (S. 8). Auf dieser Basis führt er die weitere Unterscheidung zwischen Mystik als Erfahrung und Mystik als Lehre ein. Gegenstand der Darstellung Bernharts ist also einerseits die Literatur, die mystische Erfahrung wiedergibt und dadurch ein „Philosophieren über die Mystik“ ermöglicht, andererseits sind es „denkerische Entwürfe“, die ein „Philosophieren zur Mystik hin“ (S. 9) darstellen und ermöglichen. „Sowohl das mystische Erlebnis, das philosophiert als auch die Philosophie, die mystiziert“ (S. 9), geben den Umkreis der Fragen an, die er behandelt.

Bernhart versteht sich als „Chronist der Reflexion“, der „durch die Geschichte des menschlichen Gedankens wandert“ (S. 175). Eine systematische Strukturierung der Formen der Mystik ergibt sich aus der Verschiedenheit der Wege, die die Mystiker einschlagen, um an das Ziel der Einheit mit Gott zu gelangen. Einige gehen den Weg der Erkenntnis, der Schau, andere den der Askese, andere sind voluntativ, affektiv orientiert.

Eine historische Strukturierung erreicht Bernhart, ausgehend von der These, daß Mystik jeweils bestimmte religiöse Systeme beansprucht und sich in deren Rahmen entfaltet. Im Mittelalter bezieht sich die Mystik affirmativ bzw. abwehrend auf die Scholastik bzw. auf den vorscholastischen Platonismus. Daraus ergibt sich die Gliederung in eine Mystik des vorscholastischen Platonismus, eine Mystik der Früh- und Hochscholastik und eine spätscholastische Mystik.

An dieser Epochalisierung erscheinen zwei Implikationen interessant und wichtig. Erstens ergeben sich nach Bernhart die verschiedenen Physiognomien der Mystik aus der Bezugnahme auf jeweils verschiedene philosophisch-theologische Entwürfe. Bei der Entfaltung dieses Sachverhalts verfährt er allerdings nicht konsequent; denn einerseits beschreibt er im Fall der vorscholastischen, der fröhscholastischen und der hochscholastischen Mystik diese Bezugnahme als Vorgang, der sich auf einer geistigen Ebene abspielt, abgehoben von gesellschaftlichen Veränderungen, andererseits bringt er die spätmittelalterliche Mystik in enge Korrelation zum Niedergang der feudalen Welt und zum Aufstieg des Bürgertums. Nach Bernhart verfällt die äußere Kultur, das Rittertum verliert an Kraft und Glanz, die scholastischen Systeme lösen sich auf, die Dichtung wird epigonal, im politischen Bereich zeigen sich tiefe Krisensymptome. Gleichzeitig erwacht im Bürgertum das Bedürfnis nach einer mit „Bildung und Gelehrsamkeit unterbauten Religiösität“ (S. 167). Das „Volksgemüt“ sucht die „innerste Vereinigung mit der Gottheit“ (S. 167).

Der Ansatz der Mystikgeschichte Bernharts, die verschiedenen Formationen aus ihrem Zusammenhang mit Veränderungen im geistig-kulturellen und im gesellschaftlich-sozialen Bereich zu verstehen, bleibt trotz der genannten Inkonzsequenz in der Durchführung wichtig.

Zweitens: Der Sachverhalt, daß sich Mystik immer an vorhandene religiöse Systeme anlagert, reduziert sie nach Bernhart nicht auf einen Appendix der Systeme. Die Mystik ist vielmehr, wie Bernhart sagt, „Ursprung“ und krönender „Ausklang der Religionen“ (S. 10).

Dieser Begriff von Mystik entspricht vielfach dem Selbstverständnis der Mystiker und ihren Vorstellungen von der mystischen Gotteserfahrung als authentischer und genuiner Form von Religion; er enthält außerdem Ansatzmöglichkeiten für eine Geschichte der Mystik, die unter neuer Perspektive im dritten Teil aufgenommen werden sollen.

6. Die neueste Darstellung ist die „Geschichte der abendländischen Mystik“ von K. Ruh.⁷⁸ Der erste Band behandelt die Vorgeschichte der „einzelsprachlichen und regionalen Ausformungen der mystischen Spiritualität“ (Vorwort, S. 9) und führt, beginnend bei Ps. Dionysius Areopagita, über die lateinischen Väter und Johannes Eriugena bis zu den monastischen Theologen des 12. Jahrhunderts.

Über Probleme und Perspektiven seiner Darstellung hat sich Ruh in der Einführung des ersten Bandes und in den „Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter“⁷⁹ ausführlich geäußert. Er nennt vier Fragenkomplexe: erstens Fragen der Ab- und Ausgrenzung des Gegenstandes, zweitens Fragen der abendländischen Zusammenhänge der Mystik, drittens Fragen sozialgeschichtlicher Voraussetzungen mystischer Traditionen, viertens Fragen, die das Spannungsfeld von Latein und Volkssprache betreffen.

Ruh behandelt zunächst Methoden und Kanonfragen. Er charakterisiert sein Vorgehen als „Beschreibung“, „verbunden mit dem Ansatz mystischer Auslegung“ (Vorbemerkungen, S. 342), was für ihn bedeutet, mystisches Schrifttum als Literaturhistoriker darzustellen. Er intendiert die historische Vermittlung von mystischer Literatur. Bei der Frage, was als mystisch zu gelten habe, lehnt er Begriffsdefinitionen als Ausgangspunkt ab, zumal es einen Kanon mystischer Literatur bereits gebe, bei dem nur die Ränder unscharf seien. Eine Definition von Mystik käme also immer schon zu spät. Das ist kaum in Abrede zu stellen. Problematisch erscheinen dagegen Ruhs Ablehnung einer begriffsgeschichtlichen Klärung von ‚mystisch/Mystik‘ und sein eigenes Kriterium für die Zugehörigkeit zur Mystik. Die Wortgeschichte von ‚mystisch‘ und ‚Mystik‘ ist zwar nicht wegweisend im Hinblick auf das, was zur Mystik gehört, der Rückgriff auf die Genese des Gehalts dieser Begriffe kann aber eine abstrakte Definition verhindern, kann Beziehungen von Begriffen, von Bedeutungsverschiebungen, neue Zuordnungen sichtbar machen und gerade auch die Aufladung von *μυστικός* bei Ps. Dionysius vom geschichtlichen Wirkungszusammenhang der Begriffe her

⁷⁸ Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990.

⁷⁹ Ruh [Anm. 1].

aufklären. Dadurch ließe sich Ruhs Dezisionismus vermeiden, als das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit zur Mystik das anzusetzen, „was etwa die ‚Mystica theologia‘ des Pseudo-Dionysius Areopagita darlegt“ (Vorbemerkungen, S. 343). Diese Spitzenstellung des Ps. Dionysius ist von der Sache her nur teilweise begründet. Über Ruhs Behauptung, daß die ‚Mystica theologia‘ „das erste und wirksamste Modell einer Mystagogie“ (ebd.) sei, mag man noch geteilter Meinung sein, unbestreitbar aber ist, daß er mit dieser Akzentuierung eine ältere, genuin christliche mystische Tradition, die man in der Forschung meist mit Christumystik bezeichnet, nicht berücksichtigt. „Christliche Mystik ist [. . .] inhaltlich Christuserfahrung“⁸⁰ und steht als solche in einem relativen Gegensatz zu einer neuplatonischen Aufstiegsmyistik mit ihrem Dreistufensystem, wie es sich – lange vor Ps. Dionysius – exemplarisch bei Plotin findet. Neuplatonisch-christliche Mischformen, die entweder mehr die *θεωρία* bzw. *contemplatio* oder mehr die Gottesgeburt betonen, prägen von Anfang an die Geschichte der abendländischen Mystik. Die ‚Mystica theologia‘ des Ps. Dionysius bildet in dieser Vielfalt nur einen Typ, der trotz seiner beeindruckenden Wirkungsgeschichte nicht verabsolutiert werden darf. Daß ihr Stufenweg und ihre problematische christologische Position von einem radikal christlichen Standpunkt aus ambivalent und unchristlich erscheinen können, bezeugt nicht zuletzt Luthers heftige Ablehnung: „Ich ermahne euch, daß ihr diese mystische Theologie des Dionysius und ähnliche Bücher, in denen solches Geschwätz enthalten ist, verabscheut wie die Pest und teuflische Vorspiegelungen.“⁸¹ Der Grund ist einfach: *Christum ibi adeo non disces, ut, si etiam scias, amittas.*⁸²

Die Grundlegung der abendländischen Mystik beginnt bei Ruh zu spät. Neben der Christumystik fehlt insbesondere ein Typ christlich-platonischer Mystik, wie ihn Origenes mit seiner Verbindung von Christumystik und philosophischer Spiritualität repräsentiert. Die mittelalterliche Brautmystik und die Lehre von der Gottesgeburt ist ohne Origenes kaum zu denken.

Eine fragwürdige „pragmatische Entscheidung“ in den „Vorbemerkungen“ ist ferner die Ausgrenzung Hildegards von Bingen. Ruh beruft sich dabei auf die Unterscheidung von prophetischer und mystischer Schau. Bei den Visionen Hildegards handle es sich nicht wie bei den mystischen um *raptus* und Ekstasen, sondern um Schau objektiver Sachverhalte.

Dieses Argument ist nicht überzeugend. Denn die Visionen Hildegards sind einerseits nicht Prophetien im strengen Sinne, da sie im wesentlichen nur die bekannten Heilstatsachen in neuen Bildern und Konfigurationen präsentieren. Sie meinen nicht so sehr Voraussehen als Einsicht in die letzten Gründe. Die

⁸⁰ Mieth [Anm. 30], S. 153.

⁸¹ Martin Luther: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 31, Weimar 1908, S. 389, 18 ff.

⁸² Luther [Anm. 81], Bd. 6, S. 562, 8 ff.

prophetica figmenta enthalten verborgene theologische Wahrheiten. Andererseits stellt Hildegard das prophetische Wissen, das sich in den Visionen ausdrückt, als Wiederbeginn der paradiesischen Erkenntnis Gottes dar. „Der Prophet [...] ist [...] der Nachfolger Adams im Urzustand“⁸³ und soll die Erinnerung des Menschen an seine paradiesische Zeit wachhalten. Diese Lehre Hildegards vom prophetischen Wissen konvergiert in ihrem Kern mit der mystischen Lehre von den geistigen Sinnen, die die Erlösung der sinnlichen Erkenntnis zu ihrer ursprünglichen Fülle besagt.⁸⁴ Prophetische Schau im Sinne Hildegards und mystische Schau erfüllen sich beide in einer Erfahrung Gottes mit allen Sinnen. Eine Ausgrenzung Hildegards mit Berufung auf den prophetischen Charakter ihrer Visionen erscheint daher fragwürdig.

Einen den gesamten ersten Band prägenden methodischen Grundsatz formuliert Ruh im dritten Punkt der „Vorbemerkungen“. Er knüpft dabei an die formgeschichtliche These an, daß literarische Gattungen und Typen ihren sozialen Lebensgrund, ihren ‚Sitz im Leben‘ haben. Die Mystik des 12. Jahrhunderts entfaltet sich in den einzelnen Orden, die eine jeweils spezifische mystische Spiritualität ausbilden. Von diesem Sachverhalt ausgehend, strukturiert Ruh die lateinische Mystik des Früh- und Hochmittelalters – eine Ausnahmestellung kommt nur Johannes Eriugena zu – und behandelt in jeweils abgeschlossenen Kapiteln die Mystik der Kartäuser, der Zisterzienser und der Regularkanoniker von St. Viktor.

Dieser Teil besticht durch seine auf genauer Textkenntnis basierenden präzisen Interpretationen. Ruh verfährt dabei wie in seinem Eckhart-Buch methodisch so, daß er die theologisch-spirituellen Inhalte nicht aus ihrem Kontext herauslöst, sondern die einzelnen Schriften jeweils als ganze deutet. Dadurch werden seine Analysen nachvollziehbar und die Aussagen der einzelnen Mystiker „weniger ‚manipulierbar‘“.⁸⁵

Die Strukturierung nach Ordensspiritualitäten impliziert, wie Ruh selbst sieht, Schwierigkeiten. Denn im Unterschied zu einer chronologischen Ordnung, die wiederum Traditionen und gewachsene Spiritualitäten auseinanderreißt, berücksichtigt das von Ruh angewandte Verfahren den historischen Ablauf nicht. Das ist der eigentliche kritische Punkt in Ruhs Konzept. Er schreibt eine Geschichte der Mystik mit simultan-logischen Kategorien – wie K. Bertau im analogen Fall von Ruhs ‚Höfischer Epik‘ kritisiert hatte⁸⁶ –, der geschichtliche Prozeß entschwindet.

⁸³ Christel Meier: Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19, 1985, S. 479.

⁸⁴ Vgl. Anselm Stolz: *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, S. 223 f.

⁸⁵ Kurt Ruh: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, S. 137.

⁸⁶ Bertau [Anm. 2], S. 15 f.

Über einige Probleme der Geschichtsschreibung der Mystik

Ein besonders gutes Beispiel für diesen Sachverhalt liefert das gehaltvolle Kapitel über Bernhard von Clairvaux. Es ist in vier Abschnitte gegliedert, die jeweils zentrale Themen der Mystik Bernhards behandeln, jeder ein perfektes und stimmiges Tableau. Weil Ruh Bernhards Mystik aber nur immanent interpretiert und sie ganz aus den zeitgenössischen theologischen Kontroversen herausnimmt, bleibt sie wie eine überzeitliche Formation stehen. Vor dem Hintergrund der Versuche der dialektischen Theologie, dem rationalen Erkennen Autonomie zuzuerkennen, wird jedoch nicht nur die Relativierung der *ratio* durch Bernhard verständlicher, sondern auch der religiöse Sinn seines Gegenkonzeptes, nämlich die *ratio* herabzustufen und an ihre Stelle eine voluntative Form von Erkennen, Affekte, und geistliche Sinne zu setzen, die eine im Vergleich zur *ratio* tiefere und genuin religiöse Weise der Gotteserfahrung ermöglichen sollen. Der Stellenwert dieser Wiederentdeckung der kognitiven Kraft der Affekte und des auf dieser Einsicht basierenden Satzes vom *amor ut visio* bzw. *amor ut intellectus*, der die Quintessenz der zisterziensischen Mystik formuliert, ist nur im geschichtlichen Kontext präziser zu ermitteln. Alle von Ruh beschriebenen ordensspezifischen Ausformungen von Mystik im 12. Jahrhundert lassen sich aus dem Kontext der in der sogenannten Aufbruchsepoche erfolgenden Rationalisierung der Theologie verstehen.

Diese partielle Kritik ändert nichts an der Tatsache, daß die Mystikforschung schon mit dem ersten Band von Ruhs „Geschichte der abendländischen Mystik“ einen neuen Stand erreicht hat.

7. Wenn man die Darstellungen der Geschichte der Mystik noch einmal überblickt, so lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die jeweils in ihrer methodischen Ausrichtung differieren.

Die erste Gruppe, zu der die Darstellungen von Preger, Quint, Muschg und Wentzlaff-Eggebert gehören, geht von stark normativen Vorgaben aus, die die Rekonstruktion und Delineation des Stoffes leiten, sei es, daß ein konfessionell-dogmatischer Standpunkt wie bei Preger, sei es, daß ein mehr oder weniger expliziter parti pris für „Spekulation“, Ekstase oder individuelle Religiosität die Darstellung prägen. In allen Fällen ist das normative Element verknüpft mit Teleologien. Konstatiert werden Vorformen und Reifezustände, Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen, Blütezeiten und Verfall.

Besonders problematisch an diesen Ansätzen ist also, daß sie die einzelnen mystischen Positionen jeweils an einer Norm messen und dagegen ihre Beschreibung und Erklärung im historischen Kontext hintanstellen. So konträr, wie die normativen Kriterien sind, von denen die Autoren ausgehen, so konträr sind die Deutungen. Je stärker die normative Argumentation überwiegt, desto geringer ist die Ausweisbarkeit der Aussagen über die Phänomene. Die normative Orientierung verleiht allerdings den genannten Mystikgeschichten Homogenität

und Eindringlichkeit und läßt an dem historischen Stoff neue Aspekte hervortreten.

Die zweite Gruppe – Bernhart und Ruh – geht in ihren Darstellungen weniger von weltanschaulichen und normativen Positionen aus, sondern versucht primär, die einzelnen Formen von Mystik in ihrer spezifischen Eigenart historisch zu beschreiben. Die Reduktion des normativen Elements bedeutet dabei nicht, daß die Darstellung theoriefrei verfährt – auch Ruh und Bernhart arbeiten mit Erklärungsmodellen –, sie macht aber die historiographische Argumentation ausweisbarer, zumal bei Ruh, für den es geradezu zum methodischen Leitbild seiner Mystikgeschichte gehört, vom einzelnen Text in seiner Konkretion auszugehen.

III.

1. Die Untersuchung von Problemen der Literaturgeschichtsschreibung und einiger repräsentativer Darstellungen der Geschichte der Mystik führte immer wieder zu Fragen der Strukturierung des Gegenstandsbereichs, der Epochengliederung, des Verhältnisses religiöser Texte zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Als Problemzentrum erwies sich der Konstruktcharakter der Geschichtsschreibung, d. h. der Sachverhalt, daß jedes historiographische Unternehmen mehr oder weniger explizit ein Begriffs- und Satzsystem voraussetzt, ohne das als Rahmen eine historische Datenerhebung, Erklärung und Interpretation nicht möglich ist. Eine historiographische Darstellung steht immer nur vor der Wahl, ob sie das allgemeine Begriffssystem der natürlichen Sprache oder ein „zu theoretischen Zwecken eigens entworfenes Konstrukt zur Grundlage der Beschreibung der Daten machen will. Es gibt keine in diesem Sinne theoriefreien Daten oder Beobachtungen“. ⁸⁷ Die Erfahrungsdaten sind schon Interpretationen im Rahmen vorgängiger Theorien. Tatsachen sind produzierte Tatsachen. ⁸⁸

Eine Geschichte der Mystik des Mittelalters hat es mit Texten etwa vom 9. bis 16. Jahrhundert zu tun. Soll diese Literatur, deren Kanon, wie oben vorgeschlagen wurde, mit einem kombinierten begriffsgeschichtlich-typologisierenden Verfahren bestimmt werden kann, nicht nur chronologisch aufgereiht werden, so ist der zeitliche Ablauf zu strukturieren und in Epochen zu gliedern.

Für eine Epochalisierung sind, nach Luhmann, „Abgrenzungsergebnisse“ notwendig. Luhmann gewinnt diese aus der Beobachtung, daß die soziokulturelle Evolution sich nicht in einer kontinuierlichen Formenentwicklung vollzieht, daß vielmehr ungeplante Strukturveränderungen zu Zeiten häufiger auftreten. Erreichen diese eine große Breitenwirkung, d. h. sind es „hochzentralisierte evolutionäre Errungenschaften [. . .], von denen nahezu alles andere abhängt, führt

⁸⁷ Günther Patzig: Theoretische Elemente in der Geschichtswissenschaft, in: Theorie und Erzählung in der Geschichte [Anm. 52], S. 140.

⁸⁸ Vgl. Habermas [Anm. 54], S. 45.

deren Evolution zu ‚Sattelzeiten‘ und damit zu Epochentrennungen“.⁸⁹ Luhmann unterscheidet zwei Arten von evolutionären Errungenschaften mit hohem „Zentralisierungsgrad“, nämlich „die Verbreitungstechniken der Kommunikation“ und die „Formen der Systemdifferenzierung“⁹⁰, je nachdem, welche Errungenschaften man wählt, ergibt sich eine verschiedene Epocheneinteilung.

Als besonders fruchtbar erweist sich in der neueren Literaturgeschichtsschreibung der Aspekt der Verbreitungstechniken der Kommunikation mit ihren Wendepunkten der Erfindung der Schrift und der Erfindung des Buchdrucks. Dadurch ergeben sich Großepochen, die – nach Bumke – den Rahmen für eine genauere historische Differenzierung der literarischen Kommunikationsformen bilden können.⁹¹ Gegenwärtig zeichnet sich für eine Literaturgeschichte des Mittelalters ein Modell ab, dessen dominierender Gesichtspunkt der Prozeß der „Verschriftlichung der Volkssprache ist“.⁹²

Auf eine Geschichte der Mystik kann dieses Konzept nicht ohne weiteres übertragen werden, obwohl auch im Bereich der mystischen Literatur sich der Vorgang zunehmender Loslösung der volkssprachlichen Mystik vom Latein beobachten läßt. Lateinische mystische Literatur dominiert noch bis ins 13. Jahrhundert, und auch danach stehen neben volkssprachlichen mystischen Texten bedeutende lateinische. Das auffallende und für eine Geschichte der Mystik eher relevante Phänomen ist die Zunahme sowohl volkssprachlicher als auch lateinischer mystischer Texte insgesamt, die wiederum als Teil einer Zunahme von Schriftlichkeit in verschiedenen Bereichen seit dem 11. Jahrhundert sich darstellt. B. Stock hat neuerdings darauf hingewiesen, daß dieser generelle Anstieg der Schriftlichkeit Index einer Zunahme der instrumentellen, materialen, praktischen und theoretischen Rationalität in verschiedenen Sphären der Gesellschaft ist.⁹³ Es ergibt sich damit eine paradoxe Gleichzeitigkeit von Rationalisierungsvorgängen und Mystik.⁹⁴

Für dieses Paradox bietet Max Webers Theorem der Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung einen Erklärungsansatz, der zugleich die bloße Abfolge verschiedener mystischer „Systeme“ zu einer geschichtlichen Reihe zu ordnen ermöglicht.

⁸⁹ Niklas Luhmann: *Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie*, in: *Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, hg. v. Hans-Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer, Frankfurt/M. 1985, S. 19.

⁹⁰ Ebd., S. 20.

⁹¹ Vgl. Bumke [Anm. 37], S. 27.

⁹² Vgl. ebd., S. 32.

⁹³ Vgl. Brian Stock: *Schriftgebrauch und Rationalität im Mittelalter*, in: *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretationen und Kritik*, hg. v. Wolfgang Schluchter, Frankfurt/M. 1988, S. 165–183.

⁹⁴ Vgl. zu dieser Frage grundsätzlich Robert Spaemann: *Mystik und Aufklärung*, in: *ders.: Christliche Reden*, Einsiedeln 1978, S. 42.

In der ‚Zwischenbetrachtung‘ seiner religionssoziologischen Schriften zeigt Max Weber⁹⁵, daß mit steigender Rationalisierung von Lebensbereichen, die sich auf die äußere Organisation der Welt beziehen (Recht, Politik, Ökonomie, Wissenschaft) und von Lebensbereichen, welche die inneren Bereiche betreffen (Religion, Ethik), zwischen der Welt mit ihren Ordnungen und der Religion, vor allem in ihren Ausprägungen mystischer Virtuosität, Konkurrenz- und Spannungsverhältnisse entstehen. Im ökonomischen Bereich gerät das immanenten Gesetzen folgende rationale Wirtschaften in Konflikt mit dem Brüderlichkeitsethos, das sich mit der Widersprüchlichkeit der Welt nicht abfindet und das Streben nach Geld perhorresziert. Analoge Spannungen treten im politischen und historischen Bereich, aber auch in der ästhetischen und erotischen Sphäre auf, sofern diese Bereiche jeweils einen Kosmos eigenständiger Werte zu konstituieren versuchen.

Die erotische Sphäre z. B. verspricht außeralltägliche Erfahrung und höchste Erfüllung, den „Durchbruch der Seelen von Mensch zu Mensch“.⁹⁶ Aus religiöser Sicht verhindert diese „innerirdische Erlösungssensation“ die Hingabe an einen überweltlichen Gott und die mystische Sprengung der Individuation. Am größten ist nach Max Weber die Spannung im Bereich des denkenden Erkennens. Die Erlösungsreligion wehrt sich gegen dessen Autarkieansprüche, indem sie das intellektuelle Wissen als Stückwerk und Surrogat abqualifiziert.

Der latente oder offene Antagonismus zwischen innerweltlicher Rationalisierung und Religion führt im Mittelalter dazu, daß die Religion verschiedene Strategien der Spannungs- und Konfliktbewältigung entwickelt, die sich mit Max Weber in die beiden Grundformen der „Relativierung“ und „Verabsolutierung“ einteilen lassen.

Die erste Form, Relativierung, zielt auf ein geordnetes Neben- und Miteinander von Religion und den übrigen gesellschaftlichen Bereichen. Die zweite Form unterwirft den *status naturalis* des einzelnen und der Welt dem radikalen Anspruch der Religion und erkennt keinerlei Autonomie und Eigengeltung der Welt an.⁹⁷ Je nachdem ob sie sich nur auf die religiöse Lebensordnung oder auf die Welt insgesamt bezieht, entstehen religiöse Virtuosengemeinschaften oder theokratische Lösungen.

Die mystischen Varianten der Religion wählen meist die zweite Form, die „Verabsolutierung“. Sie kontern also die Autonomisierungstendenzen gesellschaftlicher Bereiche mit einem Alternativ-Konzept, das die innerweltliche Ordnung umkehrt und an die Stelle von rationaler Selbstbehauptung und

⁹⁵ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1963, Bd. 1, S. 536–573.

⁹⁶ Ebd., S. 560.

⁹⁷ Vgl. Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung*, Bd. 2: *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt/M. 1988, S. 105.

Über einige Probleme der Geschichtsschreibung der Mystik

Streben nach irdischem Glück gerade ihr Gegenteil setzt, die Selbstnegation und einen Anti-Eudaimonismus, der bis zur *resignatio in infernum* gehen kann. Die beiden konträren Standpunkte rationalisieren „das Leben unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und nach sehr verschiedenen Richtungen hin“.⁹⁸ Die gesellschaftlichen Rationalisierungsvorgänge und die gegenläufige Richtungsnahme mystischer Religiösität stehen sich demnach nicht grundsätzlich wie Rationalität und Irrationalität gegenüber, sondern sind zwei Weisen von Rationalisierung, die in entgegengesetzte Richtungen verlaufen.

Mystische Systeme als religiöse Rationalisierungen stehen im Mittelalter in engem Zusammenhang mit innerweltlichen Rationalisierungsschüben. Die Gleichzeitigkeit von Rationalisierung und Mystik ist kein Zufall.

Die religionssoziologischen Thesen Max Webers bilden im folgenden das theoretische Konstrukt, das sich zur „Problemidentifizierung, Problemerschließung und Problemerkklärung“ (Wehler) einsetzen läßt. Unter ihrer Perspektive kann die Geschichte der Mystik im Mittelalter in mehrere Phasen eingeteilt werden.

Am Anfang steht in der Karolingerzeit, bei der man von einem Zuwachs an Rationalität in verschiedenen Bereichen sprechen kann, die Mystik des Johannes Eriugena. Sie ist als „Denken des Einen“ zugleich neuplatonisch und christlich ausgerichtet.⁹⁹ Die neuplatonischen Bestimmungen des Hervorgangs und der Rückkehr werden christologisch unterfangen, indem Eriugena die *reditio* des Menschen in den göttlichen Anfang als von der Inkarnation her ermöglicht sieht. In seinem System verbindet er methodisch-begriffliche Präzision mit Religiösität, ohne die Glaubensmysterien rationalistisch aufzulösen, die wegen ihres unendlichen Gehalts wissenschaftlich nicht endgültig begreifbar erscheinen. Eriugena relativiert den mit seiner Rezeption antiker Logik möglichen Antagonismus von Religion und Wissenschaft. Christlicher Glaube und Rationalität geraten nicht in Konflikt. Die Problematik seines Ansatzes deutet sich in den zeitgenössischen kirchlichen Verurteilungen seiner Stellungnahme im Prädestinationsstreit an.

Die monastische Mystik des 12. Jahrhunderts läßt sich als eine zweite Phase der mittelalterlichen Mystik ansetzen. Sie entsteht in einer Zeit, in der sich in allen Bereichen der Gesellschaft, insbesondere in den von der Theologie dominierten wissenschaftlichen Bereichen ein „rationaler Trend“ (K. Bosl) abzeichnet. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts entwickeln sich an vielen Orten Frankreichs – in

⁹⁸ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze [Anm. 95], Bd. 1, S. 62.

⁹⁹ Vgl. Beierwaltes [Anm. 29], S. 364 ff.; Gangolf Schrimpf: Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon, Münster/W. 1982; Alois M. Haas: Eriugena und die Mystik, in: ders.: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt/M. 1989, S. 241–263.

Orléans, Le Mans, Poitiers, Angers, Tours, Chartres, Reims, Bec, Laon und vor allem in Paris, das Philipp von Harvengt als *civitas litterarum* preist – neue Schulen mit einem *novum docendi genus*.¹⁰⁰ An ihnen lehren die berühmten *magistri* ihrer Zeit, die antike Philosophie und Wissenschaft rezipieren und dadurch für die Wissenschaftsentwicklung des 12. Jahrhunderts von großer Bedeutung sind.

Im Zusammenhang dieser Rezeption der Antike in den neuen Schulen setzt eine im Mittelalter immer wieder beobachtbare Wechselwirkung ein: „Die antiken Autoren werden zuerst instrumental in Dienst genommen, um der Theologie ihre Argumentationsmittel zu verschaffen; aber sofort beginnt das heterogene Medium seinerseits normierend auf den theoretischen Anspruch einzuwirken, der seine immanente Rationalität entfaltet.“¹⁰¹

Mit dem *novum docendi genus* nehmen in der Theologie formale und begriffliche Präzision zu, werden die traditionalistischen Verfahren der *lectio* und *meditatio* durch *quaestio* und *disputatio* verdrängt. Aus der Verwissenschaftlichung der Theologie entstehen Spannungen und Konflikte zwischen dem christlichen Glauben und der immer mehr ihrer Eigenlogik folgenden *ratio*. Gegen die Rationalisierungstendenzen der dialektischen Theologie versucht die Mystik des 12. Jahrhunderts die Autarkie des religiösen Bereichs zu verteidigen. Zentren einer rationalitätskritischen Theologie, die mit verschiedenen Modellen und Strategien operiert, sind die Klöster des Reformmönchtums, insbesondere die Klöster des Zisterzienserordens.

Bernhard von Clairvaux z. B. verschärft den Gegensatz zwischen wissenschaftlicher und genuin religiöser Rationalisierung. Er formuliert im Rahmen der monastischen Theologie eine mystische Alternative zum Wissenschaftsdenken der neuen Schulen. Gegen deren Rationalität stellt Bernhard die affektive *experientia*, gegen *scientia* die *sapientia*. Der *amor ut visio* steht wie der *amor ut intellectus* bei Wilhelm von St. Thierry über dem theoretischen Erkennen.¹⁰²

Kartäusische und benediktinische Antidialektiker setzen in ihrer Mystik bei grundsätzlich gleicher Intention – der religiöse Bereich wird verabsolutiert – unterschiedliche Akzente auf einen Stufenweg zur Vollkommenheit bzw. auf Liturgie und Bibelauslegung.

¹⁰⁰ Vgl. Peter Classen: Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 48, 1966, S. 155–180; Ludwig Hödl: Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Arts libéraux et philosophie au moyen âge, Montreal-Paris 1969, S. 137 ff.; Joachim Ehlers: Die hohen Schulen, in: Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, hg. v. Peter Weimar, Zürich 1981, S. 57–85.

¹⁰¹ Hans Blumenberg: Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/M. 1984, S. 123.

¹⁰² Vgl. Verf.: Passio und compassio. Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux, in: Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, hg. v. Gotthard Fuchs, Düsseldorf 1989, S. 46 ff.

Über einige Probleme der Geschichtsschreibung der Mystik

Die Mystik des Kartäusers Guigo II. kennt vier Stufen eines Aufstiegs, der über *lectio, meditatio, oratio* bis zur *contemplatio* führt; diese geht über alle Sinne hinaus und läßt die Süße des glückseligen Lebens kosten. Rupert von Deutz verteidigt den Geheimnischarakter der geoffenbarten Wahrheit gegen die Ansprüche der *ratio*. Er will, wie Bernhard von Clairvaux *morem scripturae gerere* und durch die Schriftbetrachtung zum *contactus propriae substantiae* des Wortes Gottes gelangen. Die *scientia* der Dialektiker ist nichts gegenüber dem *osculum sapientiae*. Eine Sonderstellung nehmen wegen ihrer vermittelnden Position die Viktoriner, insbesondere Hugo von St. Viktor ein. Der Konflikt-schwerpunkt zwischen innerweltlicher Rationalisierung und mystischer Spiritualität liegt im 12. Jahrhundert also im Konfinium von Wissenschaft und Religion. An genuin benediktinische Spiritualität schließt die Mystik Hildegards von Bingen an. In zisterziensisch-benediktinischer Tradition stehen die Helftaer Nonnen, Mechthild von Hackeborn und Gertrud d. Gr.

Einer dritten Phase der mittelalterlichen Mystik kann die Mystik der religiösen Armutsbewegungen zugeordnet werden. Sie hat ihren Ort in den neuen Wirtschafts- und Kulturzentren der Städte. Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung im 12. Jahrhundert, mit der Bevölkerungsvermehrung, der Zunahme von Handel, Verkehr und Geldwirtschaft und mit der gleichzeitigen Zunahme der Armut infolge der Strukturveränderungen und mehrerer Hungerkatastrophen kommt es vor allem in den Brennpunkten der neuen Entwicklungen, den Städten, zu steigenden Spannungen zwischen dem ökonomischen Bereich und der Religion. Städte und christliche Religion verbanden zwar Interessenkonvergenzen – die christliche Brüderlichkeitsethik war universal angelegt; sie löste traditionelle Familien- und Sippenbindung auf und schuf dadurch Voraussetzungen für Verhaltensweisen, die sich nicht an der Familie, sondern an für alle gleichen Rechtsnormen orientierte; die Stadt war analog der Christengemeinde ein Verband einzelner, „nicht ein ritueller Verband von Sippen“¹⁰³ –, aber es gab auch fundamentale Gegensätze, wie sie sich exemplarisch im Protest der Waldenser, Humiliaten oder des Franziskus gegen Geldwirtschaft, Wucher, gegen die *avaritia* der *potentes* und ihren *usus non pauper* manifestieren. Rationale Wirtschaft ist als sachlicher Betrieb an Geldpreisen, die auf dem Markt entstehen, orientiert und folgt immanenten Eigengesetzlichkeiten, nicht den Vorschriften einer Brüderlichkeitsethik. Das Epizentrum der Spannungen zwischen gesellschaftlichen Sphären und der Religion hat sich also in Richtung auf den ökonomischen Bereich verschoben.

Die Mystik der Armutsbewegungen entsteht in den Zentren der neuen wirtschaftlichen Rationalität, die zugleich Zentren der Rechtsentwicklung und Sitz der Universitäten sind. Gegen die *potentes* der Stadt, die reich und litterat sind,

¹⁰³ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1956, S. 747.

stellen die Armutsbewegungen den *pauper et idiota*.¹⁰⁴ In diesem Ideal verbinden sich Vorstellungen der zisterziensischen Theologie vom Vorrang der *sapientia* als einem erfahrungshaften, affektiven Innewerden der christlichen Wahrheit gegenüber einer schultheologischen *scientia* mit einer Mystik der Armut, die im *sacrum commercium* mit der *paupertas* (wie es Franziskus exemplarisch verwirklichte), den Königsweg zur Einheit mit Gott sieht.

Die Armutsmystik rekuriert also im Unterschied zur affektiven Mystik des 12. Jahrhunderts auf die fundamentale Handlungsform der „Umkehr der Antriebsrichtung“¹⁰⁵ im Bereich des Besitztriebs, um die radikale religiöse Existenzverlagerung durchzusetzen. In der Armutsaskese werden ursprüngliche Energien in eine der Trieberfüllung entgegengesetzte Richtung gelenkt und dadurch eine neue Antriebsstruktur geschaffen. Die asketischen Hemmungsleistungen in bezug auf den Besitztrieb führen zu einer Steigerung der Affektivität, was sich vor allem in der Frauenmystik zeigt, und des Gefühls der Selbstmacht. Der arme Mensch, wie ihn z. B. Meister Eckhart in seinen Predigten charakterisiert, ist der in bezug auf Willen, Wissen und Haben besitzlose Mensch. In dieser Armut zerbricht er die „Habenstruktur der Existenz“ (E. Fromm) und erlangt das *éwige wesen* wieder, das er war und ist. Der gottlos gewordene Mensch ist der autarke, seiner selbst als *causa sui* mächtige, mit der Gottheit eine Mensch.¹⁰⁶

Innerhalb der Mystik der Armutsbewegungen lassen sich wiederum mehrere Varianten erkennen. Um 1200 entsteht im brabantischen Raum eine Mystik von *mulieres religiosae*. Sie ist von kirchlichen Institutionen zwar nicht unabhängig, unterscheidet sich aber in ihrer spirituellen Programmatik von der monastischen.¹⁰⁷ Ihr Ideal steht nur partiell in der zisterziensischen Tradition. Die *sancta moderna* praktiziert eine affektorientierte Spiritualität, die in Braut- und Eucharistiemystik kulminiert, und lebt in der Welt mit den Armen.

Von Minnemystik bestimmt sind die Schriften der Beginen, die selbst als Autorinnen auftreten, wie Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete. Insbesondere Mechthilds Spiritualität ruht auf einem *peregrinatio*-Modell, das sie deutlich von zöenobitischen Idealen abhebt.

¹⁰⁴ Vgl. Otto Gerhard Oexle: Armut und Armenfürsorge bei Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hg. v. der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 81.

¹⁰⁵ Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt/M. 1977, S. 242.

¹⁰⁶ Vgl. Verf.: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München/Zürich/Tübingen 1987, S. 286 f.

¹⁰⁷ Anders Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, S. 14 ff. Vgl. die Rezension von Urban Küsters und Otto Langer, in: Arbitrium 9, 1991, S. 37–41.

Das Zentrum der Armutsbewegung bilden seit Beginn des 13. Jahrhunderts die Bettelorden. In ihnen entfaltet sich eine jeweils ordensspezifische franziskanische bzw. dominikanische Mystik. Diese hat ihren ‚Sitz im Leben‘ vornehmlich in der *cura monialium* und hängt eng mit der Frauenmystik in den dem Dominikanerorden inkorporierten Klöstern zusammen. Vor allem die Predigten Meister Eckharts sind in diesem Kontext zu interpretieren. Sie setzen sich mit der Spiritualität der Frauen auseinander, in deren Passions- und Brautmystik Schmerz, Affekten, Emotionen ein hoher Stellenwert als Zeichen der religiösen Authentizität und Identität zukommt. Eckhart relativiert diese subjektiven Befindlichkeiten und setzt dagegen die Tat der Nächstenliebe, gegen den Erlebniskontakt die Funktionseinheit mit Gott.

In der Mystik des Spätmittelalters, die als vierte Phase angesetzt werden kann, verstärkt sich die seit der Monastik des 12. Jahrhunderts ständig wiederkehrende Kritik an der theologischen *scientia*, der man eine sapientiale Theologie und *devotio* entgegenstellt. Das Element der Erfahrung dominiert. Die affektive Ausrichtung verstärkt den Antrieb zur Ausbildung einer neuen ständeübergreifenden Frömmigkeit.¹⁰⁸ Auch die *simplices idiotae* können, nach Gerson, die affektive Spiritualität leben. Die Mystik des Spätmittelalters ist weitgehend *theologia affectiva*.

Die vielschichtigen Rationalisierungsvorgänge in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft seit dem 11. Jahrhundert, die zu Legitimitäts-, Identitäts-, Integrationskrisen und insgesamt zu einer langfristigen Transformation der mittelalterlichen Gesellschaft führen, lassen im Bereich der Religion im Zuge einer in eine andere Richtung verlaufenden Rationalisierung Modelle entstehen, die die innerweltliche *ratio* und ihren Selbstbehauptungswillen in Frage stellen. Die einzelnen Schübe der Eskalation dieser Spannungen können die Grundlage für eine Strukturierung der Geschichte der Mystik im Mittelalter bilden.

¹⁰⁸ Vgl. Klaus Schreiner: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, München 1992, S. 43.