

HELMUT FELD

Erwägungen zur Mystik des Hochmittelalters

KURT RUH: Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München: Verlag C. H. Beck 1993. 547 S. Geb.

Der hochbetagte Würzburger Germanist und hervorragende Kenner der deutschen und lateinischen Literatur des Mittelalters Kurt Ruh legt hier den zweiten seiner auf vier Bände geplanten Geschichte der Mystik des westlichen Christentums vor. Schon der 1990 erschienene erste Band fand starke Beachtung und wurde in Fachkreisen eingehend diskutiert. In dem vorliegenden Band behandelt der Verfasser in 17 Kapiteln (K. 13–29 des Gesamtwerks) die Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts und die franziskanische Mystik bis zum Pontifikat Johannes' XXII. (1316–1334), des Papstes, der die Spiritualenbewegung innerhalb des Franziskanertums endgültig in das häretische Abseits stellte. Die Methode ist die einer gediegenen philologischen Textanalyse und engen Orientierung an den Quellen – was eine besondere Hervorhebung verdient, weil diese Methode leider weitgehend aus der Mode gekommen ist.

Inhaltliche Schwerpunkte innerhalb des Teils über die Frauenmystik sind die Kapitel über die volkssprachlichen Hohe-Lied-Auslegungen des 12. Jahrhunderts, Elisabeth von Schönau, das mystische Frauenleben in der Diözese Lüttich (darin ein wichtiger Abschnitt über Marie von Oignies und ihren Beichtvater Jakob von Vitry), Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta, Marguerite Porete; innerhalb des Abschnitts über die franziskanische Mystik die Kapitel über die Darstellung des Lebens des Franziskus von Assisi als »vita mystica«, den heiligen Bonaventura, die franziskanischen Spiritualen (von denen Jacopone von Todi und Ubertino von Casale ausführlich, weniger ausführlich Angelus Clarenus, nicht jedoch Johannes von Parma und Petrus Johannis Olivi behandelt werden, auch nicht der urfranziskanische Hymnus »Stabat Mater«, der lange für ein Werk des Jacopone gehalten wurde), die franziskanische Frauenmystik (mit Abschnitten über Douceline von Digne, Margherita von Cortona und Angela von Foligno).

Was der Verfasser zu diesen Themenkomplexen, aber auch zu vielen einzelnen Fragen aus dem Schatz seiner stupenden Kenntnis der mittelalterlichen Literatur zu sagen hat, ist immer anregend und lehrreich, auch für jemanden, der in diesem Bereich nicht ganz ahnungslos ist. So will der Rezensent gerne gestehen, daß ihm etwa Landri von Waben und die provenzalische »Scala divini amoris« bislang unbekannte Größen waren. Der Hinweis auf die Verbindung der letzteren zu einer dann wieder im Humanismus begegnenden Weltfrömmigkeit ist sehr interessant. Doch mit diesem Weltverständnis scheint das Werk durchaus auch in franziskanischer Tradition zu stehen. Zwar ist die Bemerkung des Verfassers zu Franziskus zutreffend: »Undenkbar für Franziskus war auch eine Gottesliebe, die sich uns nicht in der Menschwerdung Christi, in dessen Armut und Leiden offenbart« (S. 455 f.). Aber in dem »Sonnenlied« ist nicht vom Leiden Christi die Rede – wenn man nicht doch in der sogenannten »Friedens-Strophe« (8) einen Bezug dazu erkennen will. Dagegen ist in dem Gedicht die Vorstellung

nicht nur von einer Beseeltheit aller Kreaturen, sondern darüber hinaus von dem Erfülltsein der Natur mit göttlichem Leben zum Ausdruck gebracht.

Im Gegensatz zu vielen anderen Autoren weist der Verfasser im Zusammenhang seiner Behandlung des »Sonnenliedes« mit Recht darauf hin, daß die Strophen 3–7 nichts mit »Naturmystik« zu tun haben (S. 383). Auch ist es, bezüglich der Interpretation des Genitivs »creaturarum« in der Überschrift (»Laudes creaturarum«) und der Bedeutung des »cum« am Anfang der zweiten Strophe (»Laudato sie, mi signore, cun tucte le tue creature«) zutreffend, daß beide Deutungen in der Intention des Autors liegen: Der Beter will Gott samt seinen Geschöpfen loben, und er will im Verein mit der gesamten Schöpfung das Lob Gottes singen. Dennoch gilt für die Übersetzung des viel erörterten »per« der Strophen 3–9, daß es in erster Linie die Bedeutung »für«, »wegen« (lat.: propter) hat. So hat es Franziskus selbst verstanden, wenn der Bericht der »Legenda Perusina« historisch zutreffend ist (c. 83; ed. M. Bigaroni 2. Aufl. 1992, 242–244; vgl. auch die Anmerkung 150 des Herausgebers, ebd. 245, mit dem Hinweis auf die Arbeiten von I. Baldelli und R. Manselli). Für diese Übersetzung spricht auch die Strophe 8: »Laudato si, mi signore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore ...«: »Gelobt seist du, mein Herr, für (nicht: »durch«) die, welche verzeihen um deiner Liebe willen.«

Es ist richtig, daß die Kreuzesmystik des Franziskus ihren Ursprung in der Vision des Crucifixus von San Damiano (1206) hat (S. 392f.). Die Drei-Gefährten-Legende sagt, er habe »von da an« (ab illa hora), solange er lebte, die Stigmata Jesu in seinem Herzen getragen, was dann später offen zutage getreten sei, als sich die Wundmale des Gekreuzigten auch äußerlich an seinem Körper zeigten (3 Soc 14). Die Vision von S. Damiano, nicht etwa die Begegnung mit den Aussätzigen, wie es der Verfasser mit einigen neueren Vertretern der Franziskus-Forschung annimmt (S. 387), war das entscheidende Ereignis bei der »Bekehrung«, dem »Hinausgehen aus der Welt« des Franziskus. Zwar hat es Franziskus selbst in seinem Testament anders dargestellt, doch ist sein Zeugnis in diesem Falle weniger glaubwürdig als das der älteren Biographen und das der heiligen Klara (Test. S. Clarae 4; ed. I. Omaechevarría 2. Aufl. 1982, 340f.). Der »Schauspieler Gottes« (ioculator Domini) hat am Ende seines Lebens an seiner eigenen Legende (im modernen Sinn des Wortes!) gestrickt. Ich habe versucht, dies in meinem Beitrag: »Franziskus von Assisi als Visionär und Darsteller« (in W. Haug, D. Mieth [Hrsg.], Religiöse Erfahrung, München 1992, S. 134–136) und meinem Buch: »Franziskus von Assisi und seine Bewegung« (Darmstadt 1994, S. 120–125) zu zeigen.

In den Bereich der Selbstinszenierung gehört auch, daß sich Franziskus überaus häufig als »simplex«, »idiota«, »illiteratus«, »pazzus« u.ä. bezeichnet. In Wirklichkeit war er weder einfältig, noch idiotisch, noch unbeselen. Derartige Charakterisierungen dienen, wie auch bei manchen Mystikerinnen (ob sie nun von den Betreffenden selbst oder ihren Hagiographen geäußert werden), dem Schutz: Es soll damit gesagt werden, daß diese Heiligen entweder zu naiv oder zu ungebildet sind, um tiefe und differenzierte theologische Spekulationen anzustellen, und folglich auch unfähig sind, der Häresie anheimzufallen. Im Falle des Franziskus beginnen die Schutzvorkehrungen bei ihm selbst. Sie werden fortgesetzt in den ältesten offiziellen und nicht-offiziellen Lebensbeschreibungen, die dafür eine eigene literarische Technik, die der »verdeckten Mitteilung« oder des »beredten Schweigens« (altum et altisonum silentium) entwickelt haben. Sodann zeigt sich der heilige Bonaventura in seiner »Legenda maior« als ein Meister franziskanischer Geschichtsklitterung, mit fatalen Folgen für das Franziskus-Bild bis in die allerneueste Zeit.

Die Erscheinung des Seraphen und die damit verbundene Stigmatisierung des Franziskus auf dem Berg La Verna im September 1224 sind, von der traditionellen Christologie und Erlösungslehre her gesehen, geradezu geladen mit heterodoxen und häretischen Vorstellungen. Mit dem Bild von Franziskus als dem stets gehorsamen Sohn und (bereits zwei Jahre nach seinem Tod) kanonisierten Heiligen der Römischen Kirche ist das natürlich nicht zu vereinba-

ren. Deshalb muß es wegdisputiert oder weggelogen werden. Die Auszeichnung mit den Stigmata bringt zeichenhaft die Vorstellung des Franziskus zum Ausdruck, mit dem gekreuzigten Erlöser zu einer Person verschmolzen und damit zum »zweiten Christus« geworden zu sein. Da er sich der Ungeheuerlichkeit des mit der Stigmatisierung verbundenen Anspruchs sehr wohl bewußt war, hat er große Anstrengungen unternommen, um die Wundmale – ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Gewohnheit, alles offen darzustellen – geheimzuhalten.

Noch viel brisanter wird die Alverna-Vision aber durch die Gestalt der Erscheinung selbst. Denn es war nicht der gekreuzigte Heiland in seiner bekannten, traditionellen Gestalt. Es war vielmehr »ein Seraph, der sechs Flügel hatte und inmitten der Flügel die Gestalt eines überaus schönen gekreuzigten Menschen zeigte« (3 Soc 69). Es war also ein Engel in Gestalt eines gekreuzigten Menschen, der im Gegensatz zu den geläufigen Kreuzbildern überaus schön war. Thomas von Celano sagt sogar: »dessen Schönheit ganz unvorstellbar war« (»cuius pulchritudo inaestimabilis erat nimis«: I Cel 94). Im Gegensatz zu dem traditionellen häßlichen, gestaltlosen Erlöser, der nur die Menschheit, und auch diese nicht vollständig erlöst hatte, war der seraphische Engels-Erlöser des Franziskus ein Welt-Erlöser, der nicht nur Menschen, Tiere, Pflanzen und die gesamte, scheinbar unbelebte Natur erlösen, sondern auch Lucifer und die Dämonen zu ihrer ursprünglichen Schönheit zurückführen wird.

Gemessen an den »rechtgläubigen« christlichen Erlösungsvorstellungen ist die gesamte Alverna-Vision ein Komplex ungeheurerlicher Häresien. Deshalb hat Franziskus über die Worte, die der Seraph zu ihm sprach, bis zum Ende seines Lebens eisern geschwiegen. Aber das Bild des schönen gekreuzigten Engels, der aus seiner Traumwelt aufgestiegen war, hat er mitgeteilt, und dieses Bild ist vielsagend. Der Spirituale Ubertino von Casale schreibt dazu im fünften Buch seines 1305 auf dem Alverna-Berg entstandenen Werkes »Arbor Vitae crucifixae Iesu«: »Ich begriff, daß dem hochheiligen Vater offenbart worden war, er sei in besonderer Weise in die Welt gesandt worden, um die Ruine des seraphischen Ranges wieder herzustellen...« (ed. Venedig 1485, fol. D VIIra). Das heißt nichts anderes, als daß der mit dem seraphischen Engels-Erlöser in eins gesetzte Franziskus den Satan und die Dämonen des obersten Ranges in die Erlösung miteinbeziehen wird.

Wie alle mit der Welterlösung zusammenhängenden Züge (z. B. die Weihnachtsfeier von Greccio und die Behandlung beschriebener Papierfetzen durch Franziskus) hat der heilige Bonaventura auch die Alverna-Vision im Sinne der kirchlichen Orthodoxie zu verkleistern gesucht. Seine beflissene Erklärung in der »Legenda maior« (XIII,3), die Vision sei dem Franziskus deshalb vorgestellt worden, »damit der Freund Gottes im voraus erkenne, er solle nicht durch ein leibliches Martyrium, sondern durch die Entzündung des Geistes ganz zur Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Christus verwandelt werden«, wird allein schon durch die Tatsache ad absurdum geführt, daß das Martyrium des Franziskus eben auch ein körperliches und die Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Christus eine leibliche war. Es handelt sich also nicht einfachhin um eine »mystische Ausdeutung« des Alverna-Ereignisses durch Bonaventura, wie Ruh schreibt (S. 395), sondern um dessen bewußte fälschende Umdeutung. Indem er Franziskus mit dem »anderen Engel« der Apokalypse identifizierte, hat er ihm zwar eine heilsgeschichtlich besondere Rolle zugeteilt, aber ihn zugleich (wie vor ihm schon Papst Gregor IX.) auf das kirchlich verkraftbare Normalmaß eines Heiligen heruntergestutzt. Die umständliche allegorisch-moralisierende Deutung, die er in seinem berühmten mystischen Werk »Itinerarium mentis in Deum«, wie vor ihm schon Thomas von Celano (I Cel 114), gibt, kann doch, bei Berücksichtigung dieses Hintergrundes, nicht in eindeutig positivem Licht gesehen werden, wie es bei Ruh (S. 412f.) geschieht. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Bonaventura, um dem frömmelnden Schwulst, den er auf weite Strecken bietet, Gewicht und Autorität zu verleihen, behauptet, er habe am 4. Oktober 1259, wie Franziskus 35 Jahre zuvor, auf dem Alverna-Berg die Erscheinung des geflügelten Seraphen gehabt. Der »fromme«

Kontext des mystischen Traktats läßt leicht übersehen, daß diese Geschichte schon ans Makabre grenzt.

Ich weiß wohl, daß ein Antasten der Gestalt des Bonaventura bei vielen, die den Heiligen verehren und sein gewiß gewaltiges theologisches Werk hochschätzen, einen Aufschrei verursachen kann. Dennoch will ich in aller Deutlichkeit sagen, daß ich die durchweg positive Beurteilung, die er auch durch den Verfasser erfährt, nicht teile. Vor allem fällt es mir schwer, Verständnis dafür aufzubringen, wenn seine eindeutig bezeugten Untaten auch noch exkulpiert werden. So trifft es nicht zu, daß Bonaventura an dem Glaubensprozeß gegen seinen Vorgänger im Amt des Generalministers, Johannes von Parma (in dem es um Leben und Tod des Angeklagten ging), »wohl gegen seinen Willen« (S. 463) als Richter teilgenommen hat. Aber es ist gar nicht so entscheidend, ob ihn Bosheit oder Feigheit dazu veranlaßt hat, gegen den untadeligen Mann den Richter zu spielen. Bemerkenswert ist der Hauptanklagepunkt gegen Johannes: Er behauptete, das Testament des Franziskus und die Ordensregel seien in ihrer Substanz identisch. Zweifellos war genau dies die Ansicht des Franziskus selbst gewesen. Aber im Jahre 1257 galt es in der Kirche und bei der Ordensleitung bereits als Häresie. Vor einer Verurteilung zu ewigem Kerker wurde Johannes von Parma nur durch die Sätze bewahrt, die der charaktervolle Kardinal Ottobonus Fieschi (der spätere Papst Hadrian V.) an die Richter schrieb: »Der Glaube des Bruders Johannes ist auch mein Glaube, und seine Person ist meine Person; wo er sein wird, werde auch ich sein. Und bildet euch nicht ein, ihr könntet ihn so einfach mit euren hinterlistigen Machenschaften als Häretiker verstricken.« Diese Sätze sind eine Anklage gegen Bonaventura für alle Zeiten – weil nicht er es war, der sie ausgesprochen hat.

Die eigentliche Untat des heiligen Bonaventura gegen die Bewegung, an deren Spitze er als Generalminister stand, besteht aber in der Herbeiführung des Beschlusses zur Vernichtung der älteren Franziskus-Legenden auf dem Generalkapitel zu Paris 1266 und der Erhebung der von ihm selbst verfaßten Legende zur einzig legitimen und geduldeten Lebensbeschreibung innerhalb und außerhalb des Ordens. Bei allen Lobeshymnen, die auch Wissenschaftler auf die »Legenda maior« anstimmen und trotz des bestimmenden Einflusses, den sie auf das Franziskusbild bis in die Gegenwart ausübt, kann nicht übersehen werden, daß sie von massiven und tendenziösen Geschichtsklitterungen wimmelt. Dies müßte doch, so meine ich, irgendwie in einer Darstellung des Bonaventura zur Sprache kommen.

Man kann nicht sagen, daß persönliche Moral und Mystik nichts miteinander zu tun hätten und das erstere nicht in die Beurteilung des letzteren miteinfließen dürfe. Die theologisch-mystischen Höhenflüge und die Handhabung ethischer Grundsätze im Alltag sind vielmehr die zwei Seiten einer einzigen Medaille, des Charakters einer Person nämlich. Bei den wirklich großen Mystikern steht beides im Einklang, wie es das Beispiel des von Ruh an anderem Ort (1985) so glänzend beschriebenen Meister Eckhart zeigt. Ich bin mir bewußt, daß damit die schwierige Frage der »Echtheit« von Mystik berührt ist, die prinzipiell wahrscheinlich niemals zu lösen sein wird, auf die man aber im Einzelfall immer wieder gestoßen wird. Bonaventura gehört auch in der franziskanischen Tradition nicht durchgehend zu den strahlenden Lichtgestalten, unter die ihn Dante erstmals eingereiht hat (Paradiso 12,28: »una delle luci nove«). Man vergleiche dazu nur die im 64. Kapitel der »Actus Beati Francisci« (K. 48 der »Fioretti«) geschilderte Vision des Bruders Jacopo dalla Massa, wo in der Technik der »verdeckten Mitteilung« beschrieben wird, wie Johannes von Parma und die Brüder, die mit ihm den »Geist des Lebens« getrunken haben, in das Land des Lebens versetzt werden, Bonaventura dagegen mit seinen Anhängern, die vom »Geist des Satans« infiziert sind, in einem gewaltigen Sturm von der Bildfläche gefegt wird – wohin wohl?

Um noch einmal auf die Stigmatisierung des Franziskus zurückzukommen: Es trifft zu, daß er der erste bezeugte stigmatisierte Christ ist (S. 393). Dennoch ist das Ereignis nicht ganz

ohne Vorbild. Dieses Vorbild findet sich unter den mystischen Erlebnissen der heiligen Marie von Oignies, die von dem Verfasser ausführlich behandelt wird (S. 85–90). Allerdings erwähnt er diese auch für Maria zentrale Stelle nicht. Ihr Beichtvater Jakob von Vitry, später Bischof von Akkon und Kardinal der Römischen Kirche, der ihre Lebensbeschreibung verfaßt hat, berichtet darin, sie habe sich, um die in ihrer Jugend genossenen Wollüste zu büßen, im Zustand der Ekstase mit einem Messer Verletzungen an ihrem Fleisch zugefügt; dabei habe sie einen Seraphen erblickt, der neben ihr stand (Acta SS. Jun. IV, 641f.). Die Parallelität zu der Alverna-Vision des Franziskus ist frappant und zeigt sich in drei Elementen: dem ekstatischen, visionären Zustand, der Gegenwart eines Seraphen und der Selbstverletzung. Es ist wahrscheinlich, daß Franziskus über die Bußpraktiken der Marie von Oignies informiert war, und zwar durch ihren Biographen Jakob von Vitry selbst, dem er zweimal, im Juli 1216 in Perugia und im Frühjahr 1220 bei der Belagerung von Damiette durch das Kreuzfahrerheer, begegnete und der beständig ein Reliquiar mit einem Finger seiner »Mutter« mit sich herumtrug.

Das beste Zeugnis dafür, daß es Bruder Leo war, der Franziskus im Spätsommer 1224 auf den Alverna-Berg begleitete, ist die (vom Verfasser gleichfalls nicht erwähnte) »Chartula Fratri Leoni data« (vgl. S. 394), die das einzige erhaltene zweifellos echte Autograph des Franziskus enthält und im Sacro Convento zu Assisi aufbewahrt wird. Auf dem Pergamentblatt befindet sich u. a. die von Franziskus angefertigte Zeichnung eines beerdigten bärtigen Kopfes mit Kapuze, aus dessen Mund ein Tau emporwächst, mit dem denkwürdigen Segen für Bruder Leo: Der durch die befremdlichen Vorgänge im Zusammenhang mit der Vision stark verunsicherte Gefährte wird damit unter die Erwählten der Endzeit eingereiht und erhält die Zusage seines persönlichen Heils. Ferner hat Bruder Leo auf dem Zettel mit wenigen Sätzen in roter Tinte die Vision des Seraphen und die Stigmatisierung festgehalten.

Die Bedenken des Verfassers gegen eine Frühdatierung des »Sacrum Commercium« (S. 390) treffen das Richtige. Ich meine, daß hier einer aus der dritten Franziskaner-Generation, der der radikaleren Richtung des Ordens angehört, gegen Ende des 13. Jahrhunderts ein Idealbild von den glorreichen Anfängen der Bewegung für seine der Dekadenz verfallenen Mitbrüder geben möchte. Die Vorstellung des »sacrum commercium« selbst (ich würde »commercium« vorsichtig übersetzen mit: »vertrauter Umgang«) und die Hypostasierung der Armut zu einer mystischen Gestalt geht allerdings auf die Frühzeit des Ordens zurück. Bereits die erste Celano-Vita spricht, entgegen der Darstellung des Verfassers (S. 391), von dem »commercium cum sancta paupertate« mit Worten, die eindeutig dem Bereich »Verlobung« und »Hochzeit« entnommen sind. Allerdings ist es nicht Franziskus allein, der mit der Armut ein festes Verlöbniß eingeht, sondern die ersten zwölf Brüder insgesamt beschließen nach ihrer Rückkehr von Rom (1209), sich niemals »aus den Umarmungen der Armut zu lösen« (I Cel 35).

Es ist auch keineswegs so, daß Franziskus immer als »dilectus« und die Armut als seine »sponsa« erscheint (S. 392). Vielmehr kann auch Franziskus selbst zu einer weiblichen Gestalt werden und die Rolle der personifizierten Armut übernehmen: In dem Gleichnis von der armen Frau in der Wüste, das er dem Papst Innocenz III. erzählt, ist er selbst die »arme Frau«, die insgeheim mit dem König, d. h. Christus, verheiratet ist (3 Soc 50; II Cel 16). Und die drei rätselhaften Frauen, die dem todkranken Franziskus und seinen Begleitern auf der Reise von Rieti nach Siena in der Ebene von Campiglia d'Orcia begegnen, begrüßen ihn mit den Worten: »Willkommen, Frau Armut!« (II Cel 93).

Zu dem Teil über die franziskanische Mystik noch einige kleinere kritische Anmerkungen: Wahrscheinlich waren Franziskus größere Textpartien aus dem Hohen Lied bekannt (vgl. dagegen S. 392), denn es ist ziemlich gut bezeugt, daß er das Marianische Offizium gebetet hat (K. Esser, *Opuscula*, 314. 319. 338), das zahlreiche Passagen aus dem Canticum enthält. Das

Aufschlagen des Missale (Bucharakel), das Franziskus zusammen mit seinen zwei(!) ersten Gefährten Bernhard von Quintavalle und Petrus Catanii am 16. April 1208 veranstaltete, fand nicht im Dom S. Rufino (S. 400), sondern in der (heute nicht mehr vorhandenen) Kirche S. Nicolò an der Piazza del Comune statt. Ob die Brüder Leo, Rufinus und Angelus die Autoren des jetzt als »Drei-Gefährten-Legende« bezeichneten Buches sind (S. 401), ist mehr als fraglich. Der Verfasser hat recht, wenn er in den Spiritualen nicht, wie in der Ordensgeschichte oft geschehen, die Abtrünnigen und Bastarde des Ordens sieht, sondern ihnen ihr geschichtliches Recht zugesteht. Der Vergleich mit heutigen christlichen Fundamentalisten (S. 458) ist aber doch wohl nicht ganz zutreffend. Die Spiritualen sind, auf den Spuren des Franziskus, Vertreter einer Richtung mit durchaus revolutionärem Potential, die das herrschende kirchliche System hätte sprengen können, wenn sie gesiegt hätte und nicht durch den Papst Johannes XXII. liquidiert worden wäre. Der erste deutsche Franziskaner-Provinzial heißt Caesarius (nicht: Cäsar) von Speyer (S. 460, 524). Den »Ort« der Brüder auf dem Berg La Verna kann man nicht als »Eremitenklause« (S. 486) bezeichnen, sondern es war ein richtiger, wenn auch kleiner Konvent. Der Sohn Margheritas von Cortona war noch nicht erwachsen, als er in den Minoritenorden eintrat (S. 505), sondern wohl noch ein halbes Kind. Margherita wurde von Benedikt XIII. Orsini (1724–1730) kanonisiert, nicht von Benedikt XII. Fournier (1334–1342: S. 506). Die Stimme des Heiligen Geistes sprach zu Angela von Foligno am Eingang der Oberkirche S. Francesco in Assisi, vor dem ersten linken Glasfenster mit der Darstellung Christi, der Franziskus vor seiner Brust hält, nicht beim Anblick des Cimabue zugeschriebenen Bildnisses (S. 516), welches sich in der Unterkirche befindet.

Im ersten Teil dieses Bandes hat der Verfasser die Mystik zahlreicher mittelalterlicher Frauen mit großer Einfühlungsgabe beschrieben. Schon anlässlich des ersten Bandes der »Geschichte der abendländischen Mystik« (1990) entstand eine lebhafte Kontroverse über die Gründe, die den Verfasser dazu veranlassen, Hildegard von Bingen aus dem Bereich der Mystik auszugrenzen. »Hildegard steht indes weder in einer mystischen Tradition, noch hat sie eine solche bewirkt« (I,14). Eine Entscheidung in dieser Frage hängt davon ab, wie weit oder eng man definiert, was als »Mystik« zu gelten habe. Ruh sieht ein entscheidendes Kriterium darin, ob die Visionen in ekstatischem Zustand erlebt wurden. Das sei eben bei Hildegard nicht der Fall. Es handele sich bei ihr, anders als bei Elisabeth von Schönau, um »inspirierte Prophetie« wie bei dem Seher der Johannes-Apokalypse.

Man könnte in ähnlicher Weise eine Debatte darüber beginnen, ob es sich bei den auf dem Wege visionärer oder meditativer Erfahrung gewonnenen Erkenntnissen um »Theologie« handelt. Ich meine, es ist weithin echte Theologie, wenn auch natürlich keine Hoch- oder Schultheologie, wie sie an den Kloster- und Kathedralschulen und später an den theologischen Fakultäten der Universitäten tradiert wurde. Ich hätte auch keine Bedenken, im Falle Hildegards von beidem zu sprechen: von mystischer Erfahrung und Theologie. Es ist keineswegs sicher, ob die berühmte Stelle aus der Vorrede des Buches »Scivias« (CCCM 43,3f.) nicht doch einen ekstatischen Zustand beschreiben will. Hildegard schildert dort, wie im Jahre 1141, ihrem 43. Lebensjahr, »maximae coruscationis igneum lumen aperto caelo veniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totumque pectus meum velut flamma non tamen ardens sed calens ita inflammavit, ut sol rem aliquam calefacit, super quam radios suos ponit.« Das heißt: Ihr Gehirn und Herz wurden in einen anderen Bewußtseinszustand versetzt, so wie ein Gegenstand, der von den Strahlen der Sonne erwärmt wird, auf einmal andere Eigenschaften bekommt. Entgegen der Annahme des Verfassers (S. 67) will Hildegard nicht ausdrücklich verneinen, daß sie ihre Visionen im Zustand der Ekstase empfängt; sie will dafür vielmehr Zustände der Bewußtlosigkeit oder geistigen Vernebelung (Schlaf, Traum, Delirium) ausschließen. »phrenesis« ist nicht mit »Ekstase« zu übersetzen, sondern heißt: »Delirium«, »Wahn« (engl.: »frenzy«, »madness«, nicht: »ecstasy«, »rapture«).

Andererseits bedeutet auch »egenómen en pneúmati« (Apoc 1,10; 4,2) nicht einfachhin »das Verweilen im Geiste« (S. 67), sondern es bringt die plötzliche Veränderung des Bewußtseinszustandes zum Ausdruck (Apoc 4,2: euthéos!). Deshalb ist die Übersetzung der Vulgata (»fui in spiritu«) mißverständlich (das Lateinische kennt keinen Aorist) und diejenige Luthers (»ich war im Geist«) falsch. Hermann Menge dagegen übersetzt an dieser wie an vielen anderen Stellen richtig und genau: »Ich ward im Geist«; das heißt: »Ich wurde mit Geist erfüllt«, oder: »Ich geriet in den Geist-Zustand.«

Wichtiger als die Auseinandersetzung um Verständnis und genauen Bedeutungsumfang von »Ekstase« (raptus) und »Mystik« scheint mir im Falle Hildegards von Bingen und Elisabeths von Schönau zu sein, daß sie in zwei wichtigen Gegebenheiten übereinstimmen: Sie sind beide überzeugt, in ihren Visionen authentische göttliche Offenbarungen zu erhalten und daß der Inhalt dieser Offenbarungen nicht allein für sie persönlich, sondern für die gesamte Christenheit bestimmt ist und somit verbindliche Weisungen auch für die kirchlichen Autoritäten enthält. Dem entspricht schon rein sprachlich der hoheitsvolle, um nicht zu sagen: hochmütige, Ton, der nicht selten gerade den Großpriestern gegenüber angeschlagen wird. Und das ist doch für mittelalterliche visionär begabte Frauen ein ganz bemerkenswertes Faktum. Es trifft übrigens nicht nur für Hildegard und Elisabeth, sondern später ebenso für zahlreiche andere Visionärinnen zu, so im 13. Jahrhundert für Klara von Assisi, im 14. für Birgitta von Schweden und Katharina von Siena und noch im 15. Jahrhundert für Jeanne d'Arc.

Auf diesem Hintergrund erscheint es mir sehr befremdlich – und dies ist der Hauptpunkt meiner Kritik an dem Buch des hochgeschätzten Verfassers – daß Ruh eine von der neuzeitlichen katholischen Dogmatik eingeführte Unterscheidung fraglos übernimmt, sie zur systematischen Einordnung eines mittelalterlichen Phänomens anwendet und sich dabei auch noch auf Karl Rahner beruft, und das gleich an fünf Stellen seines Werkes (S. 18f., 68, 191, 255, 303), nämlich die Unterscheidung von allgemein verbindlichen und privaten Offenbarungen. Ich meine, daß ein Historiker und Literaturwissenschaftler es nicht nötig hätte, die gänzlich ungeschichtlichen und dem Sachverhalt unangemessenen Distinktionen der neoscholastischen Dogmatik zu übernehmen. Um eine solche handelt es sich bei der spitzfindigen, nachaufläuterischen Erfindung, die für die Kirche allgemein verbindliche göttliche Offenbarung sei mit dem Tode des letzten Apostels oder Evangelisten zuende.

Im Mittelalter gibt es keine Unterscheidung zwischen allgemein verbindlichen Offenbarungen und »Privatoffenbarungen«, auch nicht bei den höchsten kirchlichen Autoritäten wie Päpsten, Bischöfen und Äbten. Zu Beginn des Jahres 1148 werden Teile des noch im Entstehen begriffenen Buches »Scivias« Hildegards von Bingen zu Trier (entweder im Dom oder in der Abtei St. Eucharius, heute: St. Matthias) in Gegenwart des Papstes Eugen III. vorgelesen. Der Papst, hinter dem als maßgebliche theologische Autorität seiner Zeit Bernhard von Clairvaux steht, billigt nicht nur Hildegards Werk, sondern trägt ihr auf, auch in Zukunft alles sorgsam aufzuschreiben, was sie in ihren Visionen sehen und hören werde (MPL 197, 104; vgl. ebd. 25f.; 143). Die Hildegard zuteil gewordenen Offenbarungen werden offiziell als vom göttlichen Geist inspirierte Verlautbarungen anerkannt; sie sind heilige Schriften. Und dem entsprechend tritt die Pythia vom Rupertsberg auch auf. Das Gleiche gilt für Elisabeth von Schönau: In dem Brief an die Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz, den ihr der »Bundengel« (angelus testamenti: Mal 3,11) am Peters-Tag (29. Juni) 1157 diktiert, wird eigens betont, daß es sich hier nicht um menschliche Erfindungen oder Weiberphantastereien handele, sondern um Offenbarungen, die von Gott, dem allmächtigen Vater, selbst stammen. Gemeint sind die auf den Brief folgenden Offenbarungen über die heilige Ursula und den Zug der 11000 Jungfrauen quer durch Europa, von Britannien nach Rom und wieder rheinaufwärts zurück nach Köln, wo sie in einem Massenblutbad ihren legendären Märtyrertod erleiden –

die merkwürdige Historisierung eines phantastischen Jungfräulichkeits-Mythos und zugleich dessen Ausstattung mit der Autorität göttlicher Offenbarung.

Als unter dem Pontifikat Gregors XIII. Boncompagni (1572–1585) Überlegungen über die Aufnahme Elisabeths in das 1584 veröffentlichte Martyrologium Romanum angestellt wurden (sie war bis dahin nicht kanonisiert worden), vermied man absichtlich die Erwähnung ihrer Offenbarungen, die mittlerweile als unglaubwürdig angesehen wurden (*»nulla prorsus fide digna«*: MPL 195, 116): Es war inzwischen in der Kirche in dieser Sache die große Wende eingetreten, die, wie Claudio Leonardi gezeigt hat, in etwa mit der Rückkehr des Papstes von Avignon nach Rom (1376) und dem Tod Katharinas von Siena (1380) zusammenfällt. Katharina war die letzte Prophetin, deren Stimme von den kirchlichen Autoritäten als authentische Willensäußerung des göttlichen Geistes anerkannt wurde. Danach hatte die Kirche keinen Bedarf mehr für Prophezeiungen und Propheten. Es »verlor sich der Sinn für die unmittelbare Verkündung der göttlichen Botschaft; und die Amtskirche strebte danach, das Wort zu ihrem Besitz und die Verkündigung zu ihrem ausschließlichen Monopol zu machen« (C. Leonardi, Katharina, die Mystikerin, in: F. Bertini [Hrsg.], Heloise und ihre Schwestern, München 1991, S. 222–251; ebd. 243). Dieses gewandelte Bewußtsein zeigt sich bereits bei den Auseinandersetzungen um die Heiligsprechung Birgittas von Schweden (1303–1373), die am 7. Oktober 1391 durch Bonifaz IX. erfolgte. Widerspruch regte sich aber trotzdem, so daß die Kanonisation 1415 durch das Konzil von Konstanz und am 1. Juli 1419 durch Martin V. erneut bestätigt werden mußte. Aber noch der Prozeß der Jeanne d'Arc (1431) und insbesondere ihr Rehabilitationsprozeß (1455–1456) zeigen, daß das mittelalterliche Offenbarungsverständnis noch keineswegs der vorgeblichen »Klarheit« der neuzeitlichen Definition der Lehrbücher von Dogmatik und Fundamentaltheologie gewichen war. Der hier andeutungsweise beschriebene Wandel im Offenbarungsverständnis ist deutlich dokumentiert in der »alten« und der »neuen« Oration des Festes der heiligen Birgitta (23. Juli). Die mittelalterliche Oration beginnt mit folgendem Satz: »Herr, unser Gott, du hast der heiligen Birgitta durch deinen eingeborenen Sohn die himmlischen Geheimnisse offenbart«; dagegen die »verbesserte« neuzeitliche: »Herr, unser Gott, du hast der heiligen Birgitta eine innige Liebe zum Gekreuzigten geschenkt und ihr den Reichtum deines Erbarmens geoffenbart.«

Noch eine Bemerkung zu Elisabeth von Schönau: Wenn schon von ihrer »Lebenskrise« im Jahre 1152 die Rede ist (S. 78), dann sollte auch deutlich gesagt werden, worum es sich dabei handelt: nämlich um einen vom Dämon veranlaßten Anfall von »unguter Traurigkeit« (*»non bona tristitia«*), in welchem sie von Glaubenszweifeln bezüglich der christlichen Erlösungslehre geplagt wurde (*»Nam etiam in fide haesitare me fecit ille perfidus, ita ut de redemptore nostro dubie cogitarem«*). Der Zustand steigerte sich bis zu einem Überdruß am Leben (*»ut etiam taederet me vivere«*), so daß sie schließlich sogar Selbstmordgedanken befielen (*»Novissime autem id mihi inspiravit ille perfidus, ut vitae meae ipsa finem imponerem«*). Einmal ist diese Stelle (Visionen I, c. 2) für das Selbstverständnis und die Biographie Elisabeths von größter Bedeutung. Sodann ist es eine der wenigen Stellen, an denen im Mittelalter, in dem der Suizid sehr selten war, über ihn reflektiert wird. Aus einer mehr beiläufigen Bemerkung, die Elisabeth im gleichen Zusammenhang äußert, geht hervor, daß sie lesen konnte und daß sie Latein konnte (*»Psalterium quod iucundum semper mihi fuerat, quandoque vix uno psalmo perlecto, longe a me proiecici«*).

Man kann dem Verfasser abschließend nur wünschen, daß ihm in den kommenden Jahren genügend Kraft und Mut verbleibt, sein großes Werk zu vollenden. Und man darf wohl insbesondere auf seine Darstellung der Frauenmystik des Spätmittelalters gespannt sein. Denn seine Gedanken sind immer ungemein anregend und förderlich, auch da, wo sich bei dem Leser Widerspruch regt.