

UTA STÖRMER-CAYSA: *Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Stuttgart 2004 (RUB. 17646). 175 S. ISBN 3-15-017646-8. 5,00 €

Einführung in die Magie des Aufstiegs

Das mehrbändige Projekt einer „Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter“ erschien dem Autor vor dessen Inangriffnahme als ein „Wagnis“.¹ Ruhs Begründung wäre nach wie vor gültig, auch für ein Unternehmen mit ganz anderer Rahmengenbung und Zielsetzung: für Uta Störmer-Caysas handliche Monographie von rund 150 Seiten Darstellung. Die Autorin weiß um den hohen Verdichtungsbedarf, die Ausdifferenzierung der explosiv angewachsenen Forschungsliteratur und deren Akzentsetzungen von Textualitäts- bzw. Erfahrungsorientierung der Texte; auch weiß sie um die sprachlichen Probleme der Vermittlung von Forschungsergebnissen innerhalb und außerhalb eines universitären Fachpublikums und sie weiß – spätestens seit den Rezensentenreaktionen auf die erste Ausgabe unter dem Titel *Entrückte Welten. Einführung in die mittelalterliche Mystik* (Leipzig 1998; RUB 1634)² – um die an die wissenschaftliche Fachprosa gestellten Stilerwartungen. Die Autorin packt die Sache, nun im grasgrünen Reclambändchen als der „überarb[eiteten] und erg[änzten] Neuauflage“, noch immer unverzagt an. Sie verwendet kaum eine Zeile für Selbsterklärungen und bleibt dem thematischen, sprachlichen und methodischen Profil der *Einführung* treu. Gegenüber der Erstausgabe sind zwei augenfällige Revisionen vorgenommen worden: der Haupttitel wurde weggelassen, und die aus den Fußnoten der Erstausgabe gezogene Literatur ist nun separat aufgelistet; bis auf ganz wenige Zusätze ist die zweite Ausgabe substantiell mit der Erstausgabe identisch.

Störmers *Einführung* kann und will kein *Who's who* der mittelalterlichen Mystik sein. Dafür fehlen die Orientierungshilfen für die Leser (Register, konsequente Namensnennungen im Inhaltsverzeichnis); auch sind die Darstellungen von Leben und Werk der einzelnen Autorinnen und Autoren nicht geschlossen, sondern werden, was beispielsweise an Heinrich Seuses Werk deutlich wird, im Laufe der Lektüre aus einer Vielzahl von Perspektiven thematisiert (man muss kaum betonen, dass gerade darin ein großer Gewinn liegt). Zudem spart die Darstellung Wichtiges aus: Texte von Persönlichkeiten (Hildegard von Bingen – mit der angesichts der bisherigen Forschung kühnen und auch nicht näher begründeten Aussage, Hildegard vertrete keine

¹ KURT RUH: "Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter (1982)", in: ders.: *Kleine Schriften*. Band II: Scholastik und Spätmittelalter. Herausgegeben von VOLKER MERTENS. Berlin / New York 1984, S. 337-363.

² GRM N.F., 51 (2001), 493-496 (E. HELLGARDT); ZfdA 130 (2001), 84-89 (B. HASEBRINK).

„im engeren Sinne mystische Theologie“³ ; Hadewijch, Beatrijs von Nazareth) oder anonym überlieferte Texte (für die frühe deutschsprachige Mystik das *St. Trudperter Hohelied*, für die spätmittelalterliche Kleindichtung Texte wie das *Granum sinapis* oder *Min geyst hat sich verwildet*, für die Großformen *Christus und die minnende Seele*).

Gleichwohl – und damit soll gewürdigt werden, was die Einführung tatsächlich sein will – werden aus einer meist persönlichkeits- und textbezogenen Optik die wichtigen intellektuellen und affektiven Zugänge vorgestellt, welche die lateinische und die volkssprachliche, insbesondere die mittelhochdeutsche Mystik vom 12. Jahrhundert an in den Klöstern, Beginenhöfen und Bildungswelten der Universitäten und Kathedralschulen propagiert. Das Buch präsentiert mit immer wieder sehr genauem Blick auf die (nur in moderner Übersetzung präsentierten) Texte eine repräsentative Auswahl von Koordinaten zur mittelalterlichen Mystikgeschichte. Einerseits zählen dazu systematische Erörterungen von mitunter beeindruckender Syntheseleistung (z.B. die Begriffsgeschichte zu den Seelenkräften und zum Seelenfünklein; 107-140). Andererseits verbindet die Einführung historische Überblicksdarstellungen mit anekdotenartigen Passagen.

Wie ist die *Einführung* aufgebaut? Das Kapitel „Vorfragen“ (7-17) sensibilisiert von Anfang an für die Gründe, weshalb die Außen- und die Innenperspektive auf das Phänomen Mystik als historisch diskrepant empfunden wurden. Das ist ein sehr wesentlicher Aspekt, denn er hat die spätmittelalterliche Kritik an mystischen Phänomen maßgeblich mit befördert. Die ersten beiden Vorfragen „Was tun Mystiker?“ und „Wovon handeln mystische Texte?“ vermögen vermutlich gerade in Lesern, die sich mit dem Thema erst einmal bekannt machen wollen, eine Neugier für die Alterität monastisch-klerikaler Textwelten zu wecken. Die gegebenen Einstiegsinformationen lenken auf einen ersten biographisch-psychologischen Interpretationsansatz hin (die dritte Vorfrage lautet „Weltfremde Schwärmer?“), die keineswegs obsolet sein muss. Schon an dieser Stelle sinnvoll wäre jedoch auch ein Fingerzeig auf das Sprachhandeln der Texte selbst gewesen. Von einem solchen performanzorientierten Ansatz her wären die später thematisierten Aporien der Sagbarkeit bzw. Nichtsagbarkeit, die negative Theologie eines Dionysius Areopagita (60-70), aber auch die brautmystischen Sprachregister zwischen ‚Körper‘ und ‚Seele‘ (141-152) in eine sprachphilosophisch wichtige Perspektive eingebettet – eine Perspektive, welche etliche der besprochenen Texte als Experimente sowohl der Sagbarkeit als auch der Unsagbarkeit ankündigen würde.

„Ein Kapitel Geschichte“ (18-38) eröffnet einen sozial- und kirchenpolitischen Blick auf die sich entwickelnde Ordens- und Bildungslandschaft im Hoch- und Spätmittel-

³ S. 41, Anm. 3. Die Aussage erinnert von der *ex negativo*-Argumentation her an RUHs Erklärung, weshalb er in seiner Mystikgeschichte nicht auf Hildegard eingeht; abgesehen von der Differenz zwischen Vision und mystischer *visio* macht er geltend, Hildegard bleibe gewissermaßen außerhalb des von ihr Geschauten wie eine „Reporterin, die berichtet und kommentiert“ (RUH [Anm. 1], S. 345-346). Hildegards Beitrag allein zur mittelalterlichen (auch mystischen) Theologie ist Gegenstand einer unübersehbar gewordenen Sekundärliteratur; zu den gewichtigsten monographischen Arbeiten gehören zweifellos diejenigen von ELISABETH GÖSSMANN.

ter; hier wird der Boden bereitet für die anschließenden Ausführungen über „Frauenworte zur Mystik“ (39-59). Mystik als „Versuch einer ungelehrten Theologie“ (Unterkapitelüberschrift) ist nicht nur an weibliche Autorinnen gebunden, sondern überhaupt an Laienmystik von Frauen und Männern; Rulman Merswin beispielsweise kommt hier zwar erst in einer Fußnote (S. 53, Anm. 15), später aber, aus einer thematischen Perspektive, ausführlicher zur Sprache (88-91). Der Fall der hier präsentierten Marguerite Porete verweist nicht nur geographisch, sondern auch sprachlich auf europäische Perspektiven, die mit großen soziologischen Bewegungen in der spätmittelalterlichen Spiritualitätsgeschichte und ihren Verschiebungen in der Konzeptionalisierung von ‚Autorität‘ zusammenhängen. Hier ließe sich auf sehr fruchtbare Weise mit dem von Nicholas Watson eingeführten Konzept der „vernacular theology“, das längst etabliert ist („one of the most important additions to the medievalist's vocabulary over the last decade or so“⁴) weiterdenken.

„Stufenwege“ (60-91) sind von der mystischen Theologie der christlichen Spätantike – dank Eriugenas Rezeption der Schriften des Dionysius Areopagita – ans Mittelalter vermittelt und als pragmatische Fortschrittsmodelle für die mystische Vervollkommnung genutzt worden. Dieses Gedankengut imprägniert in einer kaum zu unterschätzenden Weise die mittelalterliche Mystik. Die Tradierungs- und Transformierungswege sind Gegenstand dieses höchst gelungenen Kapitels. In sehr passender Weise schließen die lebenspraktischen Ausführungen zu den abendländischen Varianten der *vita religiosa* an, unter dem Titel „Lebenskonzepte der Mystik“ (92-106). „Die Verzückungen der Vernunft“ (107-140) kreisen um die Ebenbildhaftigkeit des Menschen. Dieses Kapitel führt in die spekulativen Bemühungen um die *imago Dei* ein, die eine einzigartige Produktivität für die geistliche Anthropologie entwickelt hat. Das letzte Kapitel „Die Sinne der Seele“ (141-158) schließt indirekt sowohl an die Lokalisierungsbemühungen der *imago Dei* in der körperlich-seelisch-geistigen Verfasstheit des Menschen als auch an die in der mystischen Literatur ausgestalteten Geschlechterrollen an. Hier kommen die Braut- und die Leidensmystik zur Sprache, noch einmal zwei wichtige Motivbereiche, die in unterschiedlicher, aber in beiden Fällen ausgeprägt christozentrischer Weise poetische Mittel zur Diskursivierung der *unio mystica* bereitgestellt haben. Störmer-Caysa wagt mit kritischem Blick auf die Lebenswelten von Frauen und auf Texte (vornehmlich jene der Mechthild von Magdeburg und Margaretha Ebners) eine eigentliche Apologie der Brautmystik als „Refugium der kultivierten Sinnlichkeit“ und „Schutzraum der Erotik“ (149).

Gesamthaft betrachtet, erweist sich der teils deskriptive, teils narrative Zugang als für den dargestellten Stoff sehr günstig. Mit großer intellektueller Wendigkeit und stilistischer Freiheit verleiht die Autorin theologischen, philosophischen oder kirchenpolitischen Auseinandersetzungen klare, immer wieder auch personale Konturen: eindrücklich beispielsweise, wie die Friktionen zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard – mit einem Seitenblick auf die nachgeborene Autorin des *Miroir des simp-*

⁴ E. A. JONES in der Besprechung von: *Writing Religious Women: Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*. Ed. by DENIS RENEVEY and CHRISTIANA WHITEHEAD. Cardiff 2000, in: YES 33 (2003), S. 333-334, hier S. 334. – Vgl. NICHOLAS WATSON: "The Composition of Julian of Norwich's *Revelation of Love*", in: *Speculum* 68 (1993), S. 637-683; ders.: *Richard Rolle and the Invention of Authority*, Cambridge 1991 (Cambridge Studies in Medieval Literature 13).

les âmes – erzählt oder wie die sog. ketzerischen Gruppierungen und die als Gegenkraft gegründeten Bettelorden aus ihrer wechselseitigen Bedingtheit heraus erklärt werden. Wenn Störmer-Caysa die intellekt- und die affektzentrierte Aufmerksamkeitsschulung als klassische Wege der Gotteserfahrung in ihrer Genese herleitet, zeigt sie die Verhältnisbestimmung zwischen monastischen und scholastischen Einflüssen in der sich sukzessiv weiter entwickelnden Anthropologie auf sehr differenzierte und doch anschauliche Weise. Auch hier baut sie immer wieder auf Leitfiguren und ein selektives *close reading* ihrer Texte.

Gewisse Texte erscheinen durch ihre Thematisierung aus einer bestimmten argumentativen Perspektive zwangsläufig eindimensionaler, als sie tatsächlich sind. Dies darf einer so zügig voranschreitenden Monographie nur insofern angelastet werden, als sie die in ihr selbst angelegten Möglichkeiten der Binnenverknüpfung zu wenig nutzt. Das scheint mir beim „Fließenden Licht der Gottheit“ der Fall zu sein, bei seiner Auseinandersetzung mit dem neuplatonischen Erbe. Damit sind hier nicht primär die Anleihen bei der negativen Theologie und der damit verknüpften Poetik der Unsagbarkeit (Negationstropen, Paradoxien und Hyperbeln) gemeint, sondern die hierarchische Konzeption der Kreaturen und ihrer ontologischen Befähigung zur Rückkehr ins Eine. Was damit gemeint sein kann, dialogisiert Mechthild als Disput zwischen Engeln und Menschen um den angeblich höheren Status der Körperlosen (z.B. I,44). Dies hätte sich mühelos verbinden lassen mit der im Kapitel „Stufenwege“ angesprochenen Vermittlungsfunktion, welche die reinen Geistwesen innerhalb des neuplatonisch gestuften Makrokosmos übernehmen, indem sie Höheres in Niederes einströmen lassen, ohne es zu transformieren (67). Dass die Engel in ihrer Immaterialität vom Kontakt mit dem Göttlichen unberührt bleiben, erscheint bei Mechthild zumindest ambivalent, bisweilen aber auch aus christozentrischer Sicht positiv konnotiert (II, 22). Keine Berührung mit dem Einen, möge sie noch so flüchtig sein, bleibt für den Menschen folgenlos und erweist sich als in der Auseinandersetzung damit – nicht zuletzt literarisch! – produktiv. Das *Fließende Licht* sieht genau darin eine möglichen Rückweg für den Menschen ins Eine, indem er sich anverwandelt, was er selbst weiter geben will: „Der Mensch muss immer verstehen, ehe er lehren kann, er gibt das Empfangene immer als Eigenes, Erfahrenes weiter. Seine Materialität hindert ihn, reiner Spiegel zu sein.“(S. 67). In der Konstitution des Menschen, scheinbar defizitär gegenüber Körperlosen, entdecken gerade weibliche Autorinnen den Weg zum Ursprung.⁵

Das Kapitel „Verzückungen der Vernunft“ beweist auf imposante Weise, dass die mystische Literatur gerade beim Sprechen über den Menschen und seinen Körper, über seine Seele, Vernunft und deren Aufgipfelungen ins Göttliche zu sich selbst und ihrer eigenen Dialogizität gefunden hat. Auch hier regt die *Einführung*, innerhalb der

⁵ Dies hat die Mystikforschung der letzten zwei Jahrzehnte nachgewiesen. Siehe dazu die (von STÖRMER-CAYSA nicht genannten) Forschungsarbeiten von CAROLINE WALKER BYNUM: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley / Los Angeles / London 1987 (The New Historicism: Studies in Cultural Poetics); dies.: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996 (Edition Suhrkamp. Neue Folge 731); dies.: "Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin", in: *Historische Anthropologie. Kultur, Geschlecht, Alltag* 4, 1 (1996), S. 1-33.

von ihr ausgelegten Traditionen, das Sublime des menschlichen Geistes zu denken, zu Lektüreverbindungen an. Johannes Tauler scheint in etlichen seiner Predigten das Eckhartische Gelassenheitskonzept zu kommentieren, wenn er zur Formel von der *kleblichkeit* der menschlichen Natur greift.⁶ Dass der Mensch ein „inwendig klebriges Wesen“ sei, macht ihn befangen in der kreatürlichen Welt, vor allem aber verheddert er sich dadurch in seiner diskursiven Natur. Die *anklebllichkeit* erscheint als der Stachel im neuplatonisch gedachten Menschenfleisch, der zu den Entwürfen eines im Hier und Jetzt in den Ursprung zurückgekehrten Geistes inspiriert hat. Wesentlich daran scheint mir, dass die Texte selbst mit der von ihnen behaupteten Genese und ihrem Wirkanspruch an diesem Denken des *ûz- und învliessens* partizipieren.⁷ Da den Texten das Thema derart vielfältig eingepägt ist, propagieren sie gerade auch mittels ihrer Sprachgestalt die faszinierende Auflösung von Grenzen – zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem, zwischen Menschen und ihren Artefakten –, und sie erheben damit die Metamorphose zum kosmischen Prinzip. Es spricht dem Menschen aus einer christlichen Sicht und einer kaum diskursivierbaren Zuversicht die Möglichkeit zur Theosis theoretisch zu, und man hat diese Möglichkeit, wie man besonders aus Frauenklöstern weiß, auch lebenspraktisch immer wieder vor Augen geführt, textlich und auch mit Hilfe von Materialisierungen geeigneter *imitatio*-Modelle: herausragend unter allen Johannes.⁸ Die neuplatonische Kosmologie verkündet eine Ursprungshaftigkeit alles Seienden, der die Texte aus ihrer Latenz verhelfen wollen. Unermüdlich zeigen sie den letztlich nur ‚negativ‘ zu denkenden Ausweg aus der Welt der Differenz auf. Proportional zur Verstelltheit dieses göttlichen Ursprungs wächst ihr denkerischer Aufwand und ihr sprachliches Ringen um die Wege ins Freie und ins *ledic stân*, um ein Dasein in *gelâzenheit* und *lûterkeit*. Die deutsche Mystik ist in ihren besten Zeilen die poetische Summa solcher Sehnsucht.

Ein letztes Fazit aus der Lektüre möchte ich mit forschungskritischen Beobachtungen verbinden. Störmer-Caysas *Einführung* ist so dicht gehalten, wie es der germanistische Blick auf einen historischen Raum mit all seinen konkreten Herausforderungen, auf den die mystische Textproduktion und –rezeption reagiert, gebietet. Dem Buch, das in mancher Hinsicht sehr mutig ist, wären entschlossenere Schritte über die engen fachlichen und publikationssprachlichen Grenzen hinaus angemessen gewesen. Denn die internationale Spritualitäts-, Literatur-, Sozial- und Kunstgeschichte kooperiert hier wie in kaum einem anderen mediävistischen Forschungsfeld miteinander, fast ungeachtet aller Trend- und *turn*-Forderungen. Hier seien exemplarisch die Erkenntnismöglichkeiten der historischen Text-, Bild- und Kunstwissenschaften erwähnt.

⁶ FERDINAND VETTER (Hg.): *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften* [Nachdruck der Ausgabe Berlin ²1968 (1. Auflage: Berlin 1910)], Berlin 2000 (Deutsche Texte des Mittelalters 11), z.B. in den Predigten 49, 50 und 65.

⁷ Vgl. hierzu HILDEGARD ELISABETH KELLER: "Quellenfragen. Zur Zukunft religionswissenschaftlicher Fragestellungen für die Literaturwissenschaft", in: *Zeitschrift für Germanistik* Neue Folge, 2005, Nr. 15, Heft 3 (im Druck).

⁸ Zur Funktion der Johannes-Ikonographie innerhalb der Vergöttlichungs-Idee siehe JEFFREY F. HAMBURGER: *St. John the Divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, Berkeley / Los Angeles / London 2002.

Texte beziehen sich bekanntlich auch direkt auf Bildwerke in Frauenklöstern, lehren den Umgang mit ihnen (sehr eindrücklich schon im frühen *Speculum Virginum*) und verkörpern eine Bilddidaxe, um die es der deutschsprachigen Mystik ja in sprachlich-diskursiver Hinsicht ging. Wenn Frauen und Männer in Klöstern lebenspraktisch bedingt eng aufeinander bezogen lebten und schrieben, so bedeutet diese Bezogenheit also auch *Reaktion* auf die Welt der anderen, und zwar auf ihre Texte ebenso wie auf die reichen Bildwelten in ihren Gemäuern, auf die Bilder in ihren Refektorien und die Kunstobjekte im Kirchenraum oder in der Klausur. Die in Bonn und Essen gezeigte Doppelausstellung (17. März bis 3. Juli 2005) vermittelt davon einen für die gegenwärtigen Forschergenerationen wohl einmaligen Einblick (Krone und Schleier – Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; <http://www.krone-und-schleier.de>). Auch der umfangreiche Katalog – er verkörpert ebenfalls eine transatlantische Kooperation zwischen der deutschsprachigen und der amerikanischen Mediävistik – versammelt endlich jene Objekt- und Bildwelt zwischen zwei Buchdeckeln, von denen die Texte selbst sprechen⁹ und von denen sie, worauf Störmer-Caysa (z.B. 147-149) selbst auch hinweist, mitunter Wundersames erzählen.

Bild-, Text- und Frömmigkeitskritik wirken hier parallel und sind für die spätmittelalterliche Mystikgeschichte nicht zu trennen. Der in den Frauenklöstern gepflegte kultische Umgang mit Sakralkunst nährt – kaum weniger als die dort kursierenden Textkompilate – die sehr heftige spätmittelalterliche Skepsis angesichts mystischer Phänomene. Die mystische Forderung nach Bildlosigkeit, die über den spätmittelalterlichen Klöstern der Teutonia schwebte, umfasst paradoxerweise auch den unermesslichen Aufwand an materialisierter Devotion und Demonstration des geistlichen Standes. Die Radikalität der anzustrebenden Bildlosigkeit zeigt sich im Impuls, alles in Zeit und Raum Geschaffene in seinen Ursprung zurückzuführen, alles Verfestigte zu verflüssigen. Texte wie Bildwerke scheinen aus diesem Paradox, das gerade auch ihre eigene Konstitution betrifft, nicht zu entkommen: Die Horizonte der Einswerdung, von denen sie künden, rücken erst für diejenigen in Sicht, die das historische *hic et nunc* – und damit ihr eigenes Geschaffensein sowie dasjenige aller Artefakte – zu negieren willens sind.

Prof. Dr. Hildegard Elisabeth Keller
Deutsches Seminar der Universität Zürich
Schönberggasse 9
CH-8001 Zürich

hildegard.keller@access.unizh.ch

⁹ Beispielsweise kommentiert Johannes Tauler in seiner Predigt 69 ein Bild aus Hildegards *Liber Scivias*. Siehe JEFFREY F. HAMBURGER: *Die „verschiedenartigen Bücher der Menschheit“: Johannes Tauler über den Scivias Hildegards von Bingen*. Übersetzt und herausgegeben von MICHAEL EMBACH (Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier 20, 2005).

Wir schlagen Ihnen folgende Zitierweise für diesen Beitrag vor:

Keller, Hildegard Elisabeth zu: Uta Störmer-Caysa: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart 2004. In: Perspicuitas. Internet-Periodicum für mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft. Online unter:

<http://www.perspicuitas.uni-essen.de/rezens/rezstoermer.pdf>.

[Eingestellt am 30.05.2005; 7 Seiten.]