

Almut Suerbaum

## Die Paradoxie mystischer Lehre im ›St. Trudperter Hohenlied‹ und im ›Fließenden Licht der Gottheit‹

Untersuchungen zur Dignität lehrhafter Dichtung haben darauf hingewiesen, dass es lehrhafte Elemente in der weltlichen Literatur zwar in primär der Lehre verpflichteten Gattungen gibt, dass diese aber vor allem auch Bestandteil fiktionaler Erzählungen sind, wobei man zwischen diesen Erscheinungen differenzieren sollte.<sup>1</sup> Vergleichbare Unterscheidungen gibt es auch in der geistlichen Literatur, wenn auch mit anderer Gewichtung. Dort überwiegen Gattungen, die explizit den Formen der Lehre gewidmet sind: gelehrte Analyse in Traktaten und Quaestionen, pastorale Laienunterweisung in Predigt und Sendbrief, Anweisungen zu Meditation und Gebet für Geistliche und Laien. Doch es gibt, ähnlich wie in der weltlichen Literatur, Elemente didaktischen Sprechens auch in solchen Texten, die primär in anderen Zusammenhängen gesehen werden.

Dennoch mag es auf den ersten Blick abwegig erscheinen, in einem Beitrag zu lehrhafter Dichtung und Didaxe ausgerechnet über Mystik sprechen zu wollen, da diese sich gerade der Lehre zu entziehen scheint, und zwar unabhängig davon, welche Position man zur Frage danach einnimmt, was Mystik eigentlich sei. Das Problem ist alt, hier nur ganz kurz, soweit es meine Fragestellung betrifft: Wenn Werke der mittelalterlichen volkssprachigen Mystik in Literaturgeschichten behandelt werden, so scheint oft die Wahl zwischen zwei Zugangswegen. Verbreitet ist, vor allem wenn es um Werke schreibender Frauen geht, eine autobiographische Lesart, bei der das sprechende Ich umstandslos mit der Autorin identifiziert wird. So entstand der Begriff der 'Erlebnismystik', in der literarische Zeugnisse unmittelbar als Bericht aus dem Leben gelesen wurden, einem Leben, das dann oft pathologisiert wurde. Doch auch jüngere Interpretationen, in denen das Phänomen mystischer Erfahrung in ihrer somatischen Erscheinung im Vordergrund steht, bedienen

---

<sup>1</sup> Maßgeblich dazu Elke Brüggem, Fiktionalität und Didaxe, in: Text und Kultur: Mittelalterliche Literatur 1150–1450, hg. v. Ursula Peters, Stuttgart 2001, S. 546–574. Vgl. a. den Überblick von Bernhard Sowinski, Art. 'Lehrhafte Literatur', X. Deutsche Literatur, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. V (1991), Sp. 1827–1844, hier Sp. 1836–1838, der religiöse Belehrung und Sozial- und Verhaltensethik als getrennte Bereiche behandelt.

sich dieser Methode,<sup>2</sup> und in Interpretationen des ›Fließenden Lichts‹ wird schon an der sprachlichen Oberfläche der meisten Untersuchungen deutlich, wie groß die Versuchung ist, den Text kurzerhand einer Autorin namens Mechthild zuzuschreiben und ihn dann als biographischen Bericht zu lesen.<sup>3</sup> Im Rahmen solch autobiographischer Authentizität scheint ein Anspruch auf Lehre, die ja gerade die interpersonale Übertragbarkeit von Regeln voraussetzt, unangemessen.

Wenn man hingegen die literarische Konstruiertheit der Texte hervorhebt, so wie dies für die Frauenmystik bahnbrechend Ursula Peters getan hat,<sup>4</sup> gilt das Augenmerk vor allem der zentralen Paradoxie, an der sich diese Texte abarbeiten, nämlich der Versprachlichung des grundsätzlich die Sprache übersteigenden Augenblickes der *unio*. Wo die eine Richtung in Begriffen von ‚Erlebnis‘ und ‚Erfahrung‘ die biographische Echtheit der Texte beschwört, sieht die andere den besonderen Status der Texte gerade in ihrer Literarizität. Solche Elemente literarischer Konstruiertheit aber, die Werke geistlicher Literatur in die Nähe weltlich-fiktionaler Dichtung verschieben, erscheinen aus ganz anderer Perspektive ebenfalls unvereinbar mit Lehrhaftigkeit. Was beide Interpretationsweisen dabei in der Regel aus den Augen verlieren, ist der Aspekt des lehrhaften Sprechens, denn so unterschiedlich Werke wie das frühmittelalterliche ›St. Trudperter Hohelied‹ und Mechthilds von Magdeburg Visionensammlung, das ›Fließende Licht der Gottheit‹, auch erscheinen mögen, so teilen sie doch ihren ‚Sitz im Leben‘. Beide von mir ausgewählten Beispiele sind deutlich der Didaxe verpflichtet und präsentieren sich als an ein Publikum gerichtet, das sie belehren möchten. Ruh hat eine solche Form der ‚Mystik als Lehre‘ sehr dezidiert als Teil seines Textkorpus definiert, doch steht dieser Aspekt der *theologia mystica* dennoch oft im Schatten der Forschung.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Zusammenfassend zur Debatte um die Kategorie der ‚Erfahrung‘ Frank Tobin, Mechthild von Magdeburg, *A Medieval Mystic in Modern Eyes*, Columbia 1995, S. 115–132, und Barbara Newman, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, in: *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, hg. von John Marenbon, Leiden u. a. 2001, S. 173–196.

<sup>3</sup> Zu dieser Schwierigkeit Elizabeth Andersen, *The Voices of Mechthild of Magdeburg*, Oxford 2000. Fragen nach genderspezifischen Aspekten von Lehrdichtung stellt Juanita Feros Ruys, *Didactic ‘I’s and the Voice of Experience in Advice from Medieval and Early-Modern Parents to Their Children*, in: *What Nature Does Not Teach. Didactic Literature in the Medieval And Early-Modern Periods*, hg. von Juanita Feros Ruys, Turnhout 2008, S. 129–162.

<sup>4</sup> Ursula Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988.

<sup>5</sup> Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Band I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, hier S. 15: „Zum Korpus mystischer Schriften gehört endlich Mystik und Lehre. Hier spricht der Mystagoge – man muß lernen, diesen Begriff nur positiv zu besetzen –, der Mystik wie die traditionellen Themen der Theologie auf dem Wege der Ratio verständ-

## I

Lehre ist in von Laien, vor allem von Frauen, verfassten Texten wie dem ›Fließenden Licht‹ gleich auf doppelte Weise problematisch: erstens aufgrund der Sprechinstanz, zweitens aber durch die dem Gegenstand inhärente Paradoxie. Der erste Punkt ist, v. a. im Blick zurück von der im Konzil von Vienne artikulierten Position, oft behandelt worden und braucht daher nicht weiter ausbreitet zu werden: Das Dekret ›Cum de quibusdam mulieribus‹ Clemens V. richtet sich ausdrücklich gegen die Gefahren, die davon ausgehen, wenn Laien hoheitliche Aufgaben der Lehre beanspruchen, und verurteilt Beginen, dass sie *quasi perductae in mentis insaniam, de summa trinitate ac divina essentia disputent et praedicent*.<sup>6</sup> Vor dem Hintergrund dieses Verbots der Lehre, das 1317 in das kanonische Recht Eingang erhielt und dessen Einhaltung mit Prozessen und schweren Strafen geahndet wurde, hat die Forschung bisher vor allem die Autorisierungsstrategien der Texte verhandelt.<sup>7</sup>

Mich interessiert hier dagegen zunächst der zweite Punkt: Mystische Theologie zielt auf das als Gnadenbegabung verstandene Erleben der Einheit mit Gott, die einzigartig und als solche nicht von allen Hörerinnen und Leserinnen nachvollziehbar, ja nicht einmal unproblematisch in Sprache abbildbar ist; dennoch versteht sich in als mystisch bezeichneten Texten die Verschriftlichung in aller Regel nicht nur als Autorisierung des Sprechens oder der Sprecherin, sondern gerade auch als Hinführung anderer zu solchen

---

lich machen will. Das ist die *theologia mystica*. In reinster Form tritt sie uns bei Thomas von Aquin entgegen, der in der ›Summa theologica‹ lichtvolle Quästionen über die Formen der Entrückung und die *vita activa* und *vita contemplativa* geschrieben hat. Ein zweiter Typus ist häufiger; ja ein kaum je abgebrochener Traditionstyp. Es ist eine mystische Theologie, die nicht nur Lehre vermitteln, sondern zur Mystik hinführen will. Dieses Modell steht bereits am Anfang der abendländischen Mystik: des Dionysius ›Mystica theologia‹. Der Pseudo-Areopagite, der sich in christliche und neuplatonische Traditionen eingebunden weiß, bietet sie als eine Art Geheimlehre in entschiedener Verbindlichkeit, mit sprachlichem Pathos und öfter mit Emphase an. Theologie und Spiritualität bilden hier ein *connubium*.“

<sup>6</sup> „Gleichsam in Wahnsinn versetzt, über die Trinität und das Wesen Gottes disputierten und predigten.“ Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. von Joseph Alberigo, Bologna 1973, S. 374, zit. nach Andersen (Anm. 3), S. 80.

<sup>7</sup> Grundlegend zu solchen Strategien der Autorisierung weiblichen Schreibens Christel Meier, Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098–1170). Ein Portrait, in: Deutsche Literatur von Frauen, hg. von Gisela Brinker-Gabler, 2 Bde., München 1988, S. 76–87, und, im selben Band, Ursula Peters, Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert, S. 88–109; Barbara Newman, From virile woman to woman Christ. Studies in medieval religion, Philadelphia 1995; Bernard McGinn, The Presence of God: A History of Western Mysticism. Bd. III: The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200–1350), New York 1998.

Formen des Erlebens.<sup>8</sup> Ob man das, in der Nachfolge Karl Rahners, als „Mystagogie“ bezeichnet oder aber als Form der Katechese, hängt wohl nicht nur von modernen Positionsbeziehungen ab, sondern auch von der Unterschiedlichkeit der zu behandelnden Texte.<sup>9</sup>

## II

Im ›Fließenden Licht der Gottheit‹, entstanden um 1270, wird das Problem der Lehre im letzten, wohl im Zisterzienserinnenkloster Helfta entstandenen siebten Buch artikuliert:

Ir wellent lere haben von mir und ich selber ungeleret bin. Des ir ie gerent, das vindent ir tusentvalt in úweren búchen.

Wenn ich arme dar zû gan und mûs enpfahen den lichamen únsers herren, so besihe ich das antlitze miner sele in dem spiegel miner sünden. Da sihe ich mich inne wie ich gelebet habe, wie ich nu lebe und wie ich noch leben wil. In diesem spiegel miner sünden da sihe ich niht inne denne owe und owe! (FL VII,21; S. 572,23–30)<sup>10</sup>

Anders als in den Visionen der ersten Bücher scheinen die Sprechinstanzen hier klar identifizierbar: das Sprecher-Ich sieht sich der Bitte einer Gemeinschaft ausgesetzt, es möge die anderen belehren, und widersetzt sich dieser Bitte mit zwei Gründen: sie – denn mit dem Beginn des zweiten Absatzes ist das Sprecher-Ich durch die Apposition *ich arme* als weiblich identifiziert – sei ungelehrt; ihre Hörerinnen sollten sich besser an die Bücher in der Bibliothek wenden. Damit ist eine Position zur Frage der Lehre bezogen: Lehre setzt Autorität aufgrund von Gelehrsamkeit und damit Bildung voraus, ist gebunden an die Sphäre der Schriftlichkeit. Dennoch holt der hier nur in Auszügen zitierte Fortgang des Kapitels genau das ein, was der Eröffnungssatz zu verweigern scheint, denn es bietet nicht Gelehrsamkeit, sondern vielmehr Erfahrungswissen, wenn die Sprecherin von Akten der Selbstreflexion als Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion berichtet. Die so

<sup>8</sup> Susanne Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen, Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30), S. 76–85, diskutiert die soteriologische Perspektive der *unio* als *ungescheidenheit*, d. h. der „Einheit von unterscheidbaren, aber nicht geschiedenen Ordnungen“ (S. 79) und weist auf die für Mechthild charakteristische Paradoxie „des Überstiegs über die Sinne qua Sinnlichkeit“ (S. 81) hin.

<sup>9</sup> Mystagogie als „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes“ bei Karl Rahner, zit. bei Hildegard Keller, *Wort und Fleisch: Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation*, Bern 1993 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 31), S. 23, Anm. 8; vgl. auch Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, S. 22.

<sup>10</sup> Zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe: *Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt am Main 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19), hier S. 572,23–30.

erlangte Selbsterkenntnis ist schonungslos deutlich, denn die Sprecherin sieht *den unvletigen pfül mines herzen* (572,32f.). Doch Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit bringt gleichzeitig eine besondere Nähe zu Gott, der im Sakramentsempfang im Herzen der Sprecherin selbst eine Wiege findet.<sup>11</sup>

Damit scheint dieses Kapitel sich dem zu fügen, was gängigerweise über die Konzeption des ›Fließenden Lichts‹ vertreten wird: das siebte Buch ist nach Ausweis der Überlieferung und der lateinischen Version später entstanden als der Rest, wohl erst in Helfta; es enthält zahlreiche Passage, die auf Alter und Todesnähe der Schreiberin verweisen und Sehnsucht nach dem Tod ausdrücken; es gilt schließlich als das am deutlichsten ‐didaktische‐ Buch des ›Fließenden Lichts‹, da es sich ausdrücklicher als die vorangegangenen Bücher an ein konkretes Publikum, nämlich den Konvent in Helfta, richtet. Das ist so nicht falsch, denn in der Tat finden sich in diesem letzten Buch zahlreiche Kapitel, die der Vermittlung dessen dienen, was man als katechetisches Wissen bezeichnen könnte, wie z.B. *Von dem geistlichen tranke* (VII,33), *Von der geistlichen spise* (VII,34), *Von den sibem salmen* (VII,35), *Von vier dingen des gloubens* (VII,54). Dennoch dürfte es die Komplexität des Gesamtwerkes zu sehr vereinfachen, wenn man so für das ›Fließende Licht der Gottheit‹ Mystik und Katechese zu trennen versucht. Schon Rubrizierung und Kapitelüberschriften nämlich machen deutlich, dass eine einfache Antithese von mystischer Vision und katechetische Lehre zumindest dem Textverständnis des Rubrikators nicht gerecht wird, denn gerade in den ersten Büchern des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ finden sich zahlreiche Kapitelüberschriften, die mithilfe des Modalverbs ‐sollen‐ den Kapitelinhalt als normative Belehrung über regelhaftes Verhalten präsentieren.<sup>12</sup>

Dabei lassen sich unterschiedliche Tendenzen erkennen. In einigen Kapiteln formuliert die Rubrik eine Art von Gebrauchsanweisung, mithilfe derer eine in der ersten Person gesprochene Anrede Gottes auf diese Weise für die Leser oder Leserinnen als Gebet sprechbar wird, so z. B. im Kapitel I,23:

<sup>11</sup> *So gan wir denne mit vröden und mit herzeclicher lieb in und mit einer offenen sele und enpfahen únsern lieben, únsern allerherzeliebosten lieben, und legen in in únser sele als in ein süsse süssende wagen und singen ime denne lop und ere umb das erste ungemach, das er liden wolte, do er in der krippfen lag.* (VII,21; S. 574,16–21)

<sup>12</sup> Ob diese Kapitelüberschriften auktorial sind oder aber einem Redaktor zuzuschreiben sind, ist umstritten, nicht nur in solchen Fällen, wo die Formulierung der Kapitelüberschrift die Sprechinstanz festlegt; zur Kontroverse vgl. Nigel Palmer, *Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg*, in: *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit: Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, hg. von Wolfgang Harms u.a., Tübingen 1992, S. 217–235; Almut Suerbaum, *Dialogische Identitätskonstitution bei Mechthild von Magdeburg*, in: *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im Deutschen Mittelalter*. Hamburger Colloquium 1999, hg. v. Nikolaus Henkel u. a., Tübingen 2003, S. 239–255, hier S. 240f., Anm. 7. Vgl. Volker Honemann, in diesem Band, zur Funktion von Modalverben in der Justitia-Allegorie.

XXIII. Du solt bitten, das dich got minne sere, dikke unde lange,  
so wirdest du reine, schöne und helig

“Eya herre, minne mich sere und minne mich dike und lange! Wande ie du mich dikker minnest, ie ich reiner werde; ie du mich serer minnest, ie ich schöner werde; ie du mich langer minnest, ie ich heliger werde hie in ertrich.” (FL I,23; S. 44,4–9)

Hier vereindeutigt die Überschrift das in der ersten Person artikulierte Liebesbegehren aus dem Hoheliedkontext als Gebetstext – ein Befund, der wichtig bleibt, auch wenn man die Überschrift als frühes Rezeptionszeugnis und nicht als autornahes Element des Textes ansieht, denn das in dieser Verwendung dokumentierte Funktionalisieren des Kapiteltextes ist möglich nur aufgrund der grundsätzlichen sprachlichen Offenheit der in der ersten Person gesprochenen Rede.<sup>13</sup>

Auch richtige und falsche Formen der Liebe werden in den Kapitelüberschriften ausgewiesen, doch reflektieren sie oft, dass in diesen Fällen die faktische Deskription des katechetischen Sprechens nicht angemessen erscheint. Als Beispiel dafür mag Kapitel I,28 dienen:

XXVIII. Die minne sol sin mortlich ane masse *und* ane underlas; das ist toren torheit

“Ich frôwe mich, das ich minnen mûs den, der mich minnet, und gere des, das ich in mortlich minne ane masse und ane underlas.”

“Vrôwe dich, min sele, wan din lieber ist gestorben von minnen dur dich, und minne in so sere, das du môgest sterben dur in, so brennest du iemer mere unverlöschen als ein lebend funken in dem grossen fûre der hoher majestat, so wirstu minnefüres vol, da mit dir hie ist so wol.”

“Du darft mich nit me leren, ich enmac mich nit von der minne keren, ich mûs ir gevangen wesen, ich mag anders nit leben. Da si wonot, da mûs ich beliben, beide an tode und an libe.”

Das ist der toren torheit: die lebt ane herzeleit. (FL I,28; S. 48,9–23)

So sehr der Rubrikator hier den Dialog zwischen Ich-Sprecherin und Seele auf eine schlichte ‘soll’-Regel zu reduzieren versucht, so wenig gelingt es ihm, die Poetik der Paradoxa außer Kraft zu setzen, die hier mit einer an den ›Tristan‹ erinnernden Radikalität verlangen, dass absolute Liebe den gegenseitigen Tod erfordere – und zwar nicht nur, im Zuge der Passionsfrömmigkeit gedacht, als paradoxe Freude darüber, dass Christus als der Bräutigam bereit war, für die sündige Braut zu sterben, sondern auch umgekehrt als tödliche Liebe *ane masse und ane underlas*. Solche Liebe, so scheint es die Absage an weitere Belehrungen anzudeuten, ist nicht in Form inhaltlicher

<sup>13</sup> Zu Funktion und Differenzierung der Sprecherrollen vgl. Klaus Grubmüller, Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg, in: Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger, hg. von Johannes Janota [et al.], Tübingen 1992, Bd. 1, S. 335–348; Gerd Dicke, Aus der Seele gesprochen. Zur Semantik und Pragmatik der Gottesdialoge im ‘Fließenden Licht der Gottheit’ Mechthilds von Magdeburg, in: Dialoge (Anm. 12), S. 267–278.

Regeln zu erlernen, sondern nur im Nachvollzug. Differenziert wird hier also zwischen Lehre als Vermittlung lernbarer Inhalte, die normativen Charakter haben, und der Prozesshaftigkeit von Lehre, die sich im Nachvollzug äußert und perfektioniert. Dennoch erhält das Kapitel einen didaktischen Rahmen, denn der letzte Satz scheint, das deutet die editorische Zeichensetzung an, von einer außerhalb des Dialogs stehenden, sozusagen extradiegetisch-auktorialen Instanz gesprochen zu sein, die an den Erzähler des Tristanprologs erinnert, wenn sie das Begehren nach Liebe ohne Leid für Torheit erklärt und so einen Kontrast zwischen der innerhalb des Dialogs erreichten Einsicht und dem gelehrten Unwissen der Toren etabliert.

Auffällig ist, dass solche Passagen einer Lehre durch Einladung zum Nachvollzug, also zur Habitualisierung bestimmter spiritueller Haltungen,<sup>14</sup> oft sprachlich markiert sind durch stark rhythmisierte, auch in der oberdeutschen Übertragung noch erkennbar durch Binnenreime strukturierte Kunstprosa. Schwieriger ist es, die genaue Funktion dieser deutlich überhöhten Sprache zu ermitteln; an ihrer Kunstfertigkeit kann kein Zweifel bestehen, doch tut sich die Forschung noch immer schwer, die genaue literarische Qualität und auch die Funktion dieses 'erhöhten Tones' zu beschreiben. Ich möchte versuchen, der Frage durch einen Vergleich mit dem gut einhundert Jahre älteren ›St. Trudperter Hohelied‹ wenigstens in einigen Aspekten näher zu kommen.

### III

Das ›St. Trudperter Hohenlied‹, um die Mitte des 12. Jahrhunderts, wohl um 1160, entstanden,<sup>15</sup> nach Ausweis der Überlieferung und der alemannisch-bairischen Sprachmischung der Haupthandschrift A im Umkreis der Hirsauer Reform,<sup>16</sup> lokalisierbar wohl entweder im Doppelkloster Admont in

<sup>14</sup> Habitualisierung im Kontext geistlicher Vervollkommnung diskutiert Burkhard Hasebrink, Elsbeth von Oye: Offenbarungen (um 1340), in: Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte, hg. von Cornelia Herberichs, Christian Kiening, Zürich 2008, S. 259–279. Gerhard Wolf, Erecs und Iweins Habitus und die 'Conditio humana' des Interpreten, in: Text und Kultur (Anm. 1), S. 215–244, sichtet die Versuche, Bourdieus Begriff von der 'Leib gewordenen Geschichte' in der Mediävistik fruchtbar zu machen; vgl. zu dieser Auseinandersetzung auch Burkhard Hasebrink, Erecs Wunde. Zur Performativität der Freundschaft im höfischen Roman, in: Oxford German Studies 38 (2009), S. 1–11, hier S. 8, Anm. 28.

<sup>15</sup> Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hg. von Friedrich Ohly unter Mitarb. von Nicola Kleine, Frankfurt am Main 1995 (Bibliothek des Mittelalters 2), hier S. 328; vgl. Ruh (Anm. 9), S. 22–26, mit Argumenten gegen die früher erwogene Frühdatierung auf die Zeit um 1120; Keller (Anm. 9), S. 35–38.

<sup>16</sup> Urban Küsters, Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert, Düsseldorf 1985 (Studia humaniora 2), hier S. 88ff. Anders Roswitha Wisniewski, Die unio mystica im St. Trudperter Hohelied, in: Minnichlichiu gotes erkennusse. Studien zur frühen abendländischen Mystik-

der Steiermark oder aber in St. Georgen im Schwarzwald, von wo aus Admont reformiert worden war, ist eines der frühen und beeindruckenden Zeugnisse für die Umsetzung gelehrten theologischen Wissens in ein volkssprachiges Milieu.<sup>17</sup> Verfasser ist ein Geistlicher, wohl mit der *cura monialium* betraut und daher für die Pastoral eines Nonnenklosters verantwortlich; daran, dass Nonnen das intendierte Publikum bilden, kann aufgrund der im Text expliziten Wendungen an Zuhörerinnen kaum Zweifel bestehen,<sup>18</sup> auch wenn man nach den Untersuchungen Jeffrey Hamburgers und Annette Volfings zur Johannesfigur und ihren androgynen Konturen ein wenig vorsichtiger wird sein müssen, jeden Text, der Bräute als Identifikationsmuster anbietet, unmittelbar als für Frauen geschrieben zu verstehen.<sup>19</sup> Als eine seiner Quellen benutzt der unbekannte Verfasser neben einer Fülle nicht im Detail nachweisbarer Autoritäten der monastischen Tradition den um etwa hundert Jahre älteren Hoheliedkommentar Willirams von Ebersberg, auch wenn er von ihm in vieler Hinsicht auf charakteristische Weise abweicht.<sup>20</sup> Frömmigkeitsgeschichtlich sind die theologischen Akzentverschiebungen des zwölften Jahrhunderts an diesem Textpaar deutlich auszumachen, denn wo Willirams gelehrter Kommentar sich im Letzten stets auf die exegetische Tradition beruft, sie allerdings in die Volkssprache transformiert, erlaubt es sich der Verfasser des ›St. Trudperters Hohenliedes‹ im Gefolge Ruperts von Deutz, auch je eigene Wege der Deutung zu gehen und dabei die Nachahmung der Brautrolle durch die einzelne Seele in den Vordergrund zu stellen – Friedrich Ohlys ›Hohelied-Studien‹ haben die Wende von vornehmlich ekklesiologischen Deutungen hin zu subjektiv-tropologischen Auslegungsformen breit dokumentiert.<sup>21</sup>

---

tradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, Stuttgart/Bad Cannstatt 1990, S. 41, die Züge augustiner Prägung vermutet, vgl. Keller (Anm. 9), S. 31f. Gegen Wisniewski und für eine Entstehung im Umkreis der Hirsauer Reform erneut Ohly (Anm. 15), S. 328.

<sup>17</sup> Vgl. Ohly (Anm. 15), S. 328, der für Admont plädiert; ebenso Hans-Jörg Spitz, Zur Lokalisierung des St. Trudperters Hohenliedes im Frauenkloster Admont, in: ZfdA 121 (1992), S. 174–177. Ruh (Anm. 9), S. 24f., neigt wegen des literarischen Umfelds in den ›St. Georgener Predigten‹ zur Zuweisung nach St. Georgen.

<sup>18</sup> Keller (Anm. 9), S. 32; Ohly (Anm. 15), S. 328f.; vgl. THL 145,12–18.

<sup>19</sup> Jeffrey Hamburger, *St John the Divine: the deified Evangelist in medieval art and theology*, Berkeley 2002; Annette Volging, *John the Evangelist in Medieval German Writing. Imitating the Inimitable*, Oxford 2001.

<sup>20</sup> Williram von Ebersberg, *Expositio in Cantica Cantorum* und das 'Commentarium in Cantica Cantorum' Haimos von Auxerre, hg. und übersetzt von Henrike Lähnemann und Michael Rupp, Berlin, New York 2004; Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiebaden 1958; vgl. auch Ohly (Anm. 15), S. 319–326.

<sup>21</sup> Ohly (Anm. 15), S. 324; zu marianischen Auslegungstraditionen vgl. Rachel Fulton, *From Judgement to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York 2002. Ich danke Stephen Mossman für diesen Hinweis.

Aus solchen Beschreibungen ergeben sich allerdings auch die Schwierigkeiten, welche es bereitet, Formen der im ›St. Trudperter Hohenlied‹ vertretenen Lehre genauer zu erfassen. Urban Küsters hatte wiederholt auf die lehrhafte Funktion des Werkes verwiesen, es in der Gattung der *collatio*, also der gesprächsartigen Unterweisung, verankert und dafür vor allem auch auf die Rezeption des Textes im 13. Jahrhundert verwiesen, in der es in den Palmbaum-Traktat und über diesen in die St. Georgener Predigten Eingang findet.<sup>22</sup> Doch wo Küsters in seiner Interpretation von THL 18,30–33 einen Gegensatz zwischen individuellem Streben und kollektiv geregelter Erleben gesehen hatte, vertritt Hildegard Keller die Ansicht, die dort formulierte Relativierung asketischer Praxis diene allein dazu, mystisches Erleben als gnadenhaft, d. h. unverdient und nicht durch den Einzelnen kontrollierbar darzustellen.<sup>23</sup>

Solche Differenzen deuten darauf hin, dass es sich lohnen mag, die spezifischen Konturen des Lehrhaften im ›St. Trudperter Hohenlied‹ anhand des Textes und seiner Deutungstradition genauer anzusehen. Zentral erscheinen mir dabei drei Fragen: erstens die Analyse der Sprechinstanzen, denn Lehre ist immer Interaktion zwischen Lehrer und zu Belehrenden, zweitens die Frage danach, wie weit Lehre und Lehrhaftigkeit im Werk selbst diskursiv oder anhand von Beispielen thematisiert wird, drittens schließlich eine Untersuchung der sprachlichen Formen, die solche Vermittlung nimmt.<sup>24</sup>

Der Epilog des ›St. Trudperter Hohenliedes‹ beschreibt das in ihm kommentierte Buch wie folgt, reflektiert damit allerdings nicht nur auf den Ausgangstext, sondern explizit auch auf den Gebrauchszusammenhang des angebotenen Kommentars:

Diz buoch vienc ane mit einer küneclichen mandunge.  
ez endet sich mit eineme ellentlichen jâmere.  
ez vienc ane mit eineme küneclichen sange,  
nû gêt ez ûz mit inneclicheme weinene.  
ez vienc ane mit eineme götlichen kusse,  
nû scheident sie sich mit einer durnachtigen minne.

wan ez ist ein lêre der minneclichen gotes erkennüsse.

<sup>22</sup> Küsters (Anm. 16), S. 88–99 zu THL 18,30–33; Keller (Anm. 9), S. 37f. Vgl. Christine Stridde, Die performative Zumutung. Sprechakt, Deixis und Imagination im ›St. Trudperter Hohenlied‹, in: Imagination und Deixis. Studien zur Wahrnehmung im Mittelalter, hg. v. Kathryn Starkey und Horst Wenzel, Stuttgart 2007, S. 85–103, die auf die Gemeinschaftsbindung des Werkes als Vortragstext verweist.

<sup>23</sup> Küsters (Anm. 16), S. 282f. Keller (Anm. 9), S. 475f.

<sup>24</sup> Diese Kategorien gehen zurück auf Servius, der in seinen ›Libri didascalici‹ monologische Sprechhaltung, literarisches Rollenspiel zwischen Lehrer und Schüler, exemplarische Stoffwahl und modellhafte Autoren als Kennzeichen didaktischen Schreibens ansieht; vgl. zum Kontext lateinischer Gattungspoetik Thomas Haye, Das lateinische Lehrgedicht im Mittelalter. Analyse einer Gattung, Leiden u. a. 1997, hier S. 39–42.

An diseme buoche suln die briute des almehtigen gotes ir spiegel haben und suln besichteclîche ware tuon ir selber anlützes und ir naechsten, wie sie gevallen ir gemahelen, want er sie zallen zîten schouwet mit holden ougen. (THL 145,7–19; S. 306)

Schon Ohly hatte davor gewarnt, die Spiegelmetapher des Epilogs im Sinne einer Gattungsbezeichnung misszuverstehen. Er deutet sie als „Funktionsmetapher, eine Anweisung zum Gebrauch des Textes“,<sup>25</sup> womit dann der Fokus von der Lehrhaftigkeit des Textes auf die Belehrbarkeit des Publikums verschoben wäre. Bezeichnend ist, dass gerade an dieser Stelle das Sprecher-Ich ganz im Hintergrund bleibt, statt sich als wissende Autorität zu inszenieren. Das entspricht dem Duktus des Gesamttextes, denn außer wiederholten Apostrophen an die Hörer (*vernement!*) gibt es kaum Indizien, die der Sprecherinstanz die Rolle eines autorisierten Lehrers zuweisen würden. Charakteristisch ist vielmehr die häufige Verwendung des kollektiven „Wir“, mit dem sich das Sprecher-Ich in die Gemeinschaft der christlichen Leser einbezieht.

Bezeichnend für das ›St. Trudperter Hohelied‹ ist es allerdings auch, dass es sich die dialogische Struktur des zu kommentierenden Textes zu eigen macht und daher Sprechinstanzen konstruiert, die oft fließend ineinander übergehen. Ein Beispiel aus dem Anfang des Kommentars mag dies verdeutlichen:

Wan uns dîn genâde alsô hât getân, DURCH DAZ MINNENT DICH DIE IUNCVROUWEN.  
niht die alten, die an dich gerten, daz dû in gaebest vil süne und vil töhtere und vil vihes unde ackere. die zôch Eva. sunder die IUNCVROUWEN, die dir dîn muoter zôch, die an dîne genâde gerten, daz dû in reinez leben gaebest unde vil tugende unde dîne vollen minne. die zôch dir dîn muoter ze gemahelen unde ze spiln unde ze lieben vriundinnen. waz lêrte si si? daz vernement.

si lêrte si  
die rehten geloube  
unde die reinesten kiusche  
unde die tugende der diemüete  
unde die versmâhede aller der welte  
unde die kintlichen vorhte.

si lêrte si  
den vesten gedingen,  
underschidunge,  
unde unrüemlichiu werc,  
gehôrsame,  
staetegiu werc.

si lêrte si  
heilige minne

<sup>25</sup> Ohly (Anm. 15), S. 1253, vgl. auch Friedrich Ohly, Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Zum Titel des St. Trudperter Hoheliedes, in: ZfdA 121 (1992), S. 399–404.

unde reinen gedanke  
 unde daz lüttere gewissede  
 unde die weide der inneren sinne  
 unde wolwillekeit unde lancmüete.

diz lërte si dîn muoter. aber dü waetetest sî. (THL 16,9–28; S. 52–54)

Noch vor der Einführung des Kommentarlemmas *Ideo adulescentulae dilexerunt te* (Ct 1,2c) steht hier die Rahmung durch das kollektive „Wir“ aller Christen, denen die im vorhergehenden Abschnitt thematisierte göttliche Gnade zuteil wird. Adressat der direkten Rede ist Gott beziehungsweise Christus als „Du“, doch der Auslegungsabschnitt richtet sich thematisch auf zwei einander gegenübergestellte Gruppen der dritten Person, nämlich die Jungfrauen des Hohelied-Verses. Der Tradition folgend stellt der Autor eine Auslegung *in malam partem* voran und betont den Gegensatz zwischen den Jungfrauen des Alten Testaments, die um Erhalt des weltlichen Lebens und damit um fassbare Güter wie Kinderreichtum und Besitz bitten, und denen des neuen Testaments, die nach geistiger Erneuerung in Tugend und Liebe suchen.<sup>26</sup> Ohne Vorbild in der Tradition dagegen ist, dass diese Unterschiede als Prozess einer Lehre dargestellt werden: die einen hat Eva aufgezogen, die anderen dagegen Maria, die die Jungfrauen durch diese Erziehung zu Bräuten, Gespielinnen und Freundinnen des göttlichen Partners heranbildet. An dieser Stelle nun werden mit Hilfe des Kommentars die Perspektive des zu kommentierenden Textes, hier die Anrede der Braut des Hohenliedes an ihren Bräutigam, und die Perspektive der Leserschaft ineinander überführt. Wo in der Auslegung des Autors Maria die Jungfrauen des Hohelieds vorbereitet auf ihre Rolle als Bräute Gottes, übernimmt der Text des ›St. Trudperter Hohenliedes‹ eine ähnliche Rolle für seine Leserschaft, denn für sie wird die Lehre Mariens explizit gemacht – *daz vernement*.

Was folgt, ist eine hymnisch periodisierte, in der dreifach wiederholten Fünfergruppierung rhythmisierte Lehre, in der je eine Klostersugend (Demut, Langmut, Gehorsam) auf eine der theologischen Tugenden bezogen wird.<sup>27</sup> Die sprachliche Form dieser didaktischen Passage deutet bereits auf ihre Funktion hin: Es geht hier nicht um konstative Berichterstattung über den Inhalt dessen, was Maria zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt gelehrt haben mag, sondern vielmehr um eine performative Einladung zum Nachvollzug.<sup>28</sup> Lehre wird dabei auf zwei Ebenen realisiert: Während die Tugenden, die Maria vermittelt, unmittelbar sprachlich darstellbar sind, er-

<sup>26</sup> Zur Auslegungstradition Ohly (Anm. 15), S. 610f., der die Eigenständigkeit des Autors in der Gegenüberstellung von Eva und Maria hervorhebt.

<sup>27</sup> Ohly (Anm. 15), S. 610–615.

<sup>28</sup> Vgl. zu solchen imaginierten Sprechakten Fulton (Anm. 21), S. 244–288, die diese Neuentwicklungen bei Anselm und Honorius Augustodunensis manifestiert sieht in dem Versuch, sich und dem Leser vorzustellen „what Mary might have said to her son in the privacy, as it were, of their chamber“ (S. 244f.).

scheint Christus als derjenige, der die Bräuten metaphorisch einkleidet, wobei die Metapher in drei Schritten aufgelöst wird: Christus verleiht den Jungfrauen das Kleid der Unschuld (16,29); er lehrt die nun konkret historisch eingeordneten heiligen Jungfrauen Caecilia, Lucia, Agnes, Agatha die aktive Nachfolge im Martyrium (16,31–17,9); er eröffnet schließlich allen die Möglichkeit der Erlösung, wobei an dieser Stelle der Kommentar wieder einmündet in die Rezitation des Hoheliedes:

Nû sprechen alle alte unde iunge: ZIUCH MICH NÄCH DIR. (THL 17,12f; S. 54)

Im Zuge bernhardinischer Theologie kommt einer solchen Nachfolge in der Liebe natürlich eine privilegierte Position zu, und dies ist auch sonst im ›St. Trudperter Hohenlied‹ deutlich spürbar, so etwa, wenn der Kommentar zu Ct 1,10 die *murenulas aureas* als goldene Kette auslegt,<sup>29</sup> in der die Propheten Gott mit Worten bezeugen, die Apostel ihn sehen, die Märtyrer ihn besiegeln oder bezeugen, die Kirchenlehrer ihn darlegen, doch als letztes Glied dieser Kette stehen die heiligen Frauen:

daz nâchbildeten diu heiligen wîp. (THL 24,1; S. 68)

Doch gibt es im ›St. Trudperter Hohenlied‹ auch didaktische Tendenzen, die in eine andere Richtung zu deuten scheinen als die des individuell-verinnerlichenden Nachvollzugs. Die Auslegung von Ct 2,10 (*En dilectus meus loquitur mihi: Surge, propera, amica mea, columba mea, formosa mea, et veni.*) in Abschnitt 32,9–33,1 mag dies verdeutlichen. In der Kommentierung des *surge, propera*, mit dem die Braut zum Aufstehen gedrängt wird, obwohl ihr kurz vorher noch der Geliebte geboten hatte zu schlafen, wird als potenzieller Widerspruch zunächst registriert, bevor die Auslegung den Widerspruch dann auflöst:

ÎLE dienen und kum vûr durch nutz dîner brüedere, das ist diu heilige christenheit, die dû verwesen solt. vor des hiez er si slâfen, nû heizet er si ÜFSTÂN. daz enist niht widerwertec einz deme andereme, wande etewenne ist zît ze betenne, etewenne ist zît ze wirkenne. Diz mac gesprochen werden von mîner trûtrownen. (THL 32,15–22; S. 86)

Auffällig ist, wie hier der Kommentar die ‘Querstände’ registriert und explizit macht, allerdings nur, um sie dann in einem nächsten Schritt doch aufzulösen, und zwar in einem Verfahren, das der scholastischen Quaestionstradition entstammt und sich dazu eines Bibelzitates bedient.

Dies gilt nicht nur für die Mikrostruktur des einzelnen Verses, sondern auch für die Großform des Kommentars insgesamt. Im Epilog wird noch einmal ausführlich thematisiert, was im letzten Abschnitt des Hoheliedes zu großen Schwierigkeiten der Deutung führt, denn dort spricht die Braut: *Fliuch von mir, mîn wine* (THL 143,31; S. 302) und *nû scheid von mir*. (THL

<sup>29</sup> Zur Auslegungstradition der goldenen Kette Ohly (Anm. 15), S. 649–654; Parallelen zur Ausdeutung auf die Väter des alten Testaments gibt es bei Alan von Lille (PL 210,61B).

144,9; S. 302) Der Kommentar artikuliert die Deutungs- und Verstehensprobleme, die dieser Vers aufwirft: Wie kann die Braut ihren Geliebten so wegschicken, oder, anders gesagt, wie kann die Freude des Anfangs mit der Klage, wie der Kuss mit dem Abschied kompatibel sein?

Das ›St. Trudperter Hohelied‹ löst diese Brüche auf, indem es unter Rückgriff auf Mt 5,5 (*beati qui lugent*) den Schmerz der Trennung als Teil des um Christi willen ertragenen Leidens deutet und damit an das Ende dieses schmerzhaften Prozesses der Selbstvervollkommnung, die Welt transzendierend, die Hoffnung auf die Wiederkehr des Geliebten und die himmlischen Freuden setzt.

#### IV

In diesem Schritt aber wird auch der Unterschied zum ›Fließenden Licht der Gottheit‹ ganz deutlich. Leid im ›St. Trudperter Hohelied‹ bleibt Teil einer monastischen Lebensform der Selbstperfektionierung, die in der klösterlichen Gemeinschaft zu bewältigen ist.<sup>30</sup> Im ›Fließenden Licht‹ dagegen wird dieser Prozess radikal anders angelegt und gewertet, denn dort findet Selbsterfahrung statt in der Entfremdung von anderen und von Gott.<sup>31</sup> Die Gegenüberstellung der so unterschiedlichen Hohelied-Texte dürfte dennoch gerade in ihrer Unterschiedlichkeit illustrieren, wie zentral beiden Werken das Prinzip der Lehre und der lehrhaften Vermittlung ist, auch und gerade weil beide Werke die Schwierigkeiten einer solchen Vermittlung reflektieren. Drei Aspekte vor allem ergeben sich, in denen diese Einzelbeispiele dazu beitragen können, die Frage nach dem Status des Lehrhaften innerhalb mystischer Texte grundsätzlicher zu erläutern:

Erstens müsste die spezifische Form beschrieben werden, in der geistliche und besonders mystische Texte Lehre als Prozessualität auffassen und damit klar trennen zwischen lehrhaftem Sprechen als Wissensvermittlung, das bestimmte Inhalte vermittelt und memorierbar macht, und Lehre als prozesshafter Anleitung zu Formen des inneren Verhaltens, in denen Wissensaneignung zwar durchaus eine Rolle spielt, letztlich aber der inneren Perfektionierung nebengeordnet bleibt.

Zweitens wenden sich die Texte auf charakteristische Weise an ein Publikum, und zwar sowohl nach innen, im Ineinanderfließen der Sprechinstan-

<sup>30</sup> Traditionen monastischer Selbstsorge, besonders, aber nicht ausschließlich in der Askese, beschreibt Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982; Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, rhetoric, and the making of images 400–1200*, Cambridge 1998, untersucht die Denkformen, in denen solche Selbstperfektionierung praktiziert und geübt wird.

<sup>31</sup> Zur Grundlegung dieser Haltung in der negativen Theologie des Pseudo-Dionysius vgl. McGinn (Anm. 7); Köbele (Anm. 8), S. 82–85, weist nach, dass im ›Fließenden Licht‹ vor allem in Kapitel II 23 eine durchaus kritische Haltung gegenüber monastischen Lebensformen und ihrer Askesepraxis zum Ausdruck kommt.

zen, wie sie der Basistext des Hohenliedes in besonderer Weise anbietet, und nach außen in der zum Teil scharfen Polemik, in der sowohl das ›St. Trudperter Hohelied‹ wie auch das ›Fließende Licht‹ Formen des gelehrten Wissens negativ abgrenzen gegen laikale Zugänge – Abgrenzungen, die in der Frage nach der Bedeutung von *ratio* und Willen durchaus auch innerhalb der gelehrten lateinischen Debatte kontrovers beurteilt werden und von zentraler Bedeutung sind, aber in der Volkssprache ein ganz eigenes Profil erhalten.

Schließlich stellt sich die Frage danach, wie man der poetischen Sprache gerecht wird, in der exponierte Momente wie z. B. der paradoxe Umschlag von Leid und Freude sprachlich prägnant, aber eben auch poetisch ‘gehört’ und nicht deskriptiv-deklarativ gefasst werden.<sup>32</sup> Dieser letzte Punkt beschreibt die schwierigste, vielleicht aber auch wichtigste Aufgabe einer ‘Poetik des Didaktischen’; es bedürfte zu ihrer Klärung wohl zweierlei: erstens die genaue Beschreibung der sprachlichen Mittel, mithilfe derer der Eindruck erhöhter Poetizität hervorgebracht wird, zweitens aber auch die Untersuchung der Funktionszusammenhänge, innerhalb dessen die gewählten dichterischen Mittel sich situieren. Dies wäre besonders wichtig dort, wo Interpretationen der zwei hier vorgestellten Werke immer wieder den Begriff des Hymnischen verwenden, mit dem meist unhinterfragt Assoziationen von geniezeitlicher dichterischer Autonomie und damit Dignität suggeriert werden. Für mittelalterliche geistliche Texte wie diese wäre erst noch im Detail zu klären, wie stark solche Phänomene des ‘Hymnischen’ von liturgischen Mustern geprägt sind, denn liturgische Anklänge verleihen gerade in einem volkssprachigen Text natürlich Dignität, binden damit das in ihnen Artikulierte aber auch zurück an Formen der Liturgie als Gemeinschaftsvollzug, die im Gegensatz zu geniezeitlichen Ansätzen steht.<sup>33</sup> Die hier beschriebene Spannung zwischen Elementen einer Rückbindung der lehrhaft-anleitenden Elemente einerseits und einer gerade im ›Fließenden Licht‹ deutlich artikulierten Tendenz zur individualisierenden Verinnerlichung auch in der Frage der Replizierbarkeit lehrhafter Elemente machen vielleicht den größten Reiz der vorgestellten Texte aus.

<sup>32</sup> Zu Versuchen der Beschreibung des spezifisch performativen Charakters dichterischer Sprache innerhalb der Sprechakttheorie Austins jetzt der Sammelband: *Literarische Performativität* (Anm. 14); vgl. demnächst: *Aspects of the Performative in Medieval Culture*, hg. von Manuele Gragnolati und Almut Suerbaum [im Druck].

<sup>33</sup> Ansätze zu einem solchen Versuch finden sich bei Susanne Köbele (Anm. 8), S. 86, die konstatiert, dass mit der Hoheliedrezeption bei Mechthild „eine enge Affinität zum liturgischen Sprechen, zum Hymnus“ erreicht werde.