

Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang

Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze,
neue theoretische Konzepte

Kolloquium Kloster Fischingen 1998

Herausgegeben von
Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2000



Volker Mertens

Einführung zum 4. Tag

Der 4. Tag war der Tag der Literaturwissenschaft und der mystischen ›Gebrauchsliteratur‹, die mit unterschiedlichen Methoden bearbeitet wurde – das Spektrum reichte von vorwiegend inhaltsbezogener, semiotisch fundierter Textauslegung über formalzentrierte Verfahren (Erzählanalyse), Text- und Überlieferungsgeschichte bis hin zu frömmigkeits- und sozialgeschichtlicher Einordnung und literaturwissenschaftlicher Heuristik. Die Frage nach dem ›Sitz im Leben‹ im allgemeinsten und speziellen Sinn erweist sich als Leitmotiv; die Exposés verbinden oft die genannten Methoden in produktiver Weise, um die spezifische ›Machart‹ der Texte zu erschließen und sie zu verorten.

Zum Beitrag von MONIKA GSELL

GSELL nimmt als Textgrundlage für ihren primär semiotischen Ansatz die (vor der Veröffentlichung stehenden) ›Offenbarungen‹ Elsbeths von Oye, eines in bestimmter Weise singulären Texts im Rahmen der sog. ›Frauenmystik‹: Wir haben ein Autograph, das zudem in (eigenhändigen?) Rasuren einen ›zerstörerischen‹ Umgang mit dem Text bezeugt. Um sich der Frage nach dem Standort dieses Textes in den symbolischen Ordnungen der Gesellschaft zu nähern, wird eine gattungstypologische Einordnung diskutiert, weil dadurch Auskunft über die speziellen literarischen Präformierungen und Stilisierungen gegeben werden kann. Elsbeths ›Offenbarungen‹ lassen sich weder als mystische Lehre in Legendenform, noch als Selbsthagiographie im Sinn der ›Gnadenvita‹ bestimmen. GSELL kreiert dafür den Typus des »ekstatischen Texts«, der durch Kreisen und Repetition statt linearem Erzählablauf, durch Suggestion statt Deskription, durch Bewegung anstelle von Bedeutung charakterisiert wird. Der Text findet diese Form als experimentelles Sprachspiel in Korrespondenz zum symbolisierten Inhalt, dem Zirkulieren der Körpersäfte Blut und Mark. Die Wahl des Blutes (und der Wunden) als Signifikant der Vereinigung ermöglicht die Aufhebung der sexuellen Differenz zwischen Geliebtem und Geliebter.

In einem weiteren Schritt wird diese Differenz als das entscheidende Hindernis für die Verwirklichung der Verschmelzungs- und Einheitswünsche als grundsätzliche bestimmt. Die symbolische Ordnung der Geschlechter wird mit LACAN als durch das »phallische Gesetz« determiniert gesehen, wobei der Phallus als das Symbol für die Differenz schlechthin steht und damit Zeichen des Mangels

an Einheit ist. Die Seite des (symbolisch) Männlichen ist durch die unbedingte Anerkennung des Phallus gekennzeichnet, wohingegen das Weibliche nicht völlig darin aufgeht. Das Text-Ich nutzt diesen Spielraum, indem es einerseits die kulturelle Topik des Weiblichen in der »Versiegelung« des Körpers akzeptiert, sie andererseits in der (nicht-sexuellen) Öffnung des Körpers in den Wunden transzendiert. Das Leiden ist daher nicht als asketischer Kampf gegen den Körper zu verstehen, sondern als Bedingung der Möglichkeit, die Grenzen der topischen Weiblichkeit zu überschreiten und unmittelbaren Zugang zum Göttlichen und zur Autorschaft zu gewinnen. Die Selbstverletzung ist nur vordergründig Inszenierung der traditionell weiblich konnotierten »Gespaltenheit des Fleisches«, sie ist gleichzeitig Aufsichtnahme des für alle Menschen geltenden »Risses in der Welt« und damit Überwindung des Weiblichkeitsstereotyps im Bild des »ganzen« Menschen jenseits der Geschlechterdifferenz. Dieser dialektische Prozeß ist eben darum möglich, weil sich das Text-Ich auf der Seite des Weiblichen einschreibt, das (im Sinn von LACAN) die Möglichkeit umfaßt, die symbolische Ordnung des Phallus zu transzendieren.

GSELL bezieht dieses experimentelle Sprachspiel endlich auf eine (symbolische) weibliche Biographie. Es geht also nicht um die Spiegelung von Erlebnis oder Erfahrung, sondern um die Konstituierung des Subjekts (und damit auch um dessen Erfahrung) durch den Text hindurch. GSELL plädiert damit für eine Aufhebung von Autor-Ich und Text-Ich, beide haben Anteil an ein und derselben Ordnung, nämlich der des Symbolischen. Der »ekstatische« Text mag in diesem Sinn im symbolisch-literarischen Nachvollzug an ein weibliches »Experimentieren« appellieren. Insofern ist das Exposé schließlich auch als Beitrag zur historischen Geschlechterforschung zu verstehen.

Zum Beitrag von SUSANNE BÜRKLE

Gegenüber dem vorhergehenden Beitrag geht BÜRKLE mit in engerem Sinn literaturwissenschaftlichem Instrumentarium an die Analyse eines »frauenmythischen« Texts. Es geht ihr um die Funktionsweise derselben, nicht um die Genese (etwa aus Interpolationen in einen chronologischen Text) und schon gar nicht um zugrundeliegende Erlebnisse und Erfahrungen, die hinter den Vertextungsstrategien aufspüren zu wollen sich verbietet. Sie zieht die Konsequenz daraus, indem sie mit STANZELS und GENETTES Kriterien den Text analysiert. Die »Erzählanalyse« der »Gnadenvita« Christine Ebners fördert eine Episodenstruktur zutage: narrative Einheiten (»Episoden«) sind durch zwei verschiedene Techniken miteinander verbunden: weiträumig über »Leitwörter«, kurzbogig über das Schema »Allgemeinaussage + illustrierendes Beispiel«. Diese Verknüpfungstechniken werden primär assoziativ, nicht kausallogisch gesteuert. Als übergeordnete Struktur exponiert der Prolog das zeitliche Gerüst und die topische Entstehungsgeschichte. Letztere konsituert das »Text-Ich«, das (wie die »Episodenstruktur«) durch das Mittel der Inkonsistenz charakterisiert ist:

»Ich« ist einerseits eine Erzählerinstanz (»hagiographisches Ich«), andererseits die Textfigur »Christine«. Beide Ichs sind existenziell miteinander verwoben, weil das »hagiographische Ich« neben seiner auktorialen Funktion auch in der eines unmittelbaren Beobachters auftritt. Als solcher protokolliert er spekulativ-mystische Betrachtungen der Kranken, tritt in Frage-Antwort-Spiele ein und inszeniert die schriftlichen Ich-Berichte der Schwester. Das sind bewußt gesetzte narrative Authentisierungssignale. Insgesamt erweist sich die ›Gnadenvita‹ als ein Text, dessen spezifische Struktur erzählanalytisch erklärbar ist, so daß ein Rekurren auf textgenetische Dechiffrierungen und damit Zuschreibung von Autorschaften obsolet bleiben muß. BÜRKLE zielt, im Gegenteil, auf programmatische »Abschreibung«.

Zum Beitrag von WOLFRAM SCHNEIDER-LASTIN

Die von SCHNEIDER-LASTIN vorgelegte wegweisende Ausgabe der Vita der Adelheit von Freiburg aus dem ›Ötenbacher Schwesternbuch‹ ist zugleich Edition eines sensationellen Neufunds der dominikanischen Vitenliteratur und ›Versuchsmodell‹ für die Gesamtedition des Schwesternbuchs, und zwar im Hinblick auf die Textgestalt und die Verständnishilfen in Apparat 2 und 3 (mit Übersetzungsvorschlägen im zweiten und Sacherklärungen und Hinweisen auf Quellen und Parallelen im dritten Apparat). Der sorgfältig erstellte ›Kommentar-Apparat‹ kann indes nur ein *work in progress* sein, er bietet den derzeitigen Kenntnisstand dar und ist auf fortlaufende Ergänzung durch die Forschung angelegt. ›Herkunftsnachweise‹ werden sich freilich in unterschiedlichem Maß realisieren lassen, da bei häufig auftretenden, in der Überlieferung gängigen Formulierungen mit einer breit verfügbaren mystischen Koiné, einer Art *vulgata mystica* gerechnet werden kann.

Zum Beitrag von HANS-JOCHEN SCHIEWER

SCHIEWER weitet den Blick auf die Literatursituation der Dominikanerinnen im 14. Jahrhundert, wobei exemplarisch St. Katharinental in den Blick genommen wird. Es geht um den Entwurf eines ›Literaturbetriebs‹, wie er in der späteren Überlieferung des 15. Jahrhunderts reflektiert wird. SCHIEWER kann ein Repertoire von Literaturtypen erschließen, das von Offenbarungen (Elsbeth von Oye) über Legenden bis zu Predigten und ›Mosaik‹-Traktaten reicht. Als zweite Fragestellung sucht er die Art der Literaturproduktion zu erhellen. Dabei nimmt er besonders die aus dem lateinischen Wissensbetrieb stammende *compilatio* in den Blick. Sie tritt hier (insgesamt in nichtprofessioneller Form) in verschiedenen Verfahren auf: 1. Der assemblage-artigen Zusammenstellung von Textbausteinen ohne Verbindung, 2. der selektiven Variation (Bricolage) und 3. der kontextualisierenden Adaptation (Montage). Fragen ergeben sich nach dem frömmigkeitsgeschichtlichen sowie überlieferungsgeschichtlichen Profil der Do-

minikanerinnen-Literatur (»ideale Bibliothek«) und nach den Verfahren der *compilatio* sowohl im Hinblick auf die Umgehensweise mit den Vorlagen wie die inhaltlichen Prinzipien der Textzusammenstellungen.

Zum Beitrag von NIGEL F. PALMER

Der Beitrag schließt an SCHIEWER von der Zielsetzung insofern an, als es um die Rekonstruktion einer literaturgeschichtlichen Situation geht: hier die Verlängerung der Geschichte der deutschen Mystik in das 15. Jahrhundert und die mögliche Verbindung mit der Klosterreform. Es stellen sich Fragen nach der frömmigkeitsgeschichtlichen Einordnung, nach den Textsorten sowie nach den Inhalten und ihrer Herkunft aus der deutschen oder lateinischen Tradition. Für die Beziehung zur Reform spielen die Datierung der Handschriften und ihre Herkunftswege eine wichtige Rolle. Es zeichnet sich ab, daß es bereits vor dem aktuellen Datum der Reform ein deutliches Interesse an kontemplativem Schrifttum gegeben hat, dieselbe also nicht als Fixpunkt, sondern als Stadium in einem längeren Prozeß gesehen werden muß. Bei den Textsorten ist die von PALMER beispielhaft vorgestellte Spruch- und Exempelsammlung anscheinend zentral, sie ist wahrscheinlich im Kartäuserorden (Laienbibliothek?) anzusiedeln. Textgenetisch ist, ähnlich wie bei den Mosaiktraktaten, die Technik der Kompilation von Interesse: Hier ist mit der Assemblage von Material divergenter Herkunft zu rechnen, wobei Textbausteine ganz unterschiedlichen Umfangs (nahezu?) unverändert unter anscheinend assoziativen Prinzipien zusammengestellt werden (also nicht sich wechselseitig ergänzen oder erhellen). Weiter abzusichern scheint die Eigenart des inhaltlichen Profils und seine Konvergenz mit carthusianischen Interessen. Die Herkunft der Textteile aus deutscher oder lateinischer Tradition wäre weiter zu eruieren, wobei sprachliche Anhaltspunkte (wie die stärkere oder schwächere Präsenz vorgeprägter »mystischer Redensartlichkeit«) für deutsche bzw. lateinische Quellen könnten. In letzterem Fall wäre zu fragen, ob eine ältere Übersetzung (des 14. Jhs.) benutzt oder eine ad-hoc-Umsetzung ins Deutsche unternommen wurde.

Zum Beitrag von WYBREN SCHEEPSMA

Mit den Beiträgen von SCHEEPSMA und WARNAR kommt die niederländische Mystik des frühen 14. Jahrhunderts unter frömmigkeits- und sozialgeschichtlicher Fragestellung in den Blick. SCHEEPSMA unternimmt einen quasi ikonoklastischen Versuch: die Revision des Hadewijch-Bildes, das von VAN MIERLO geschaffen wurde. SCHEEPSMA überprüft die Anhaltspunkte, die für eine Datierung in der Mitte des 13. Jahrhunderts sprechen, wodurch Hadewijch zur »Spitzenahnin« der niederländischen Mystik erklärt wird. Ausgangspunkt ist die völlige Isolation Hadewijchs außerhalb frömmigkeitsgeschichtlicher Gegebenheiten im 13. Jahrhundert. SCHEEPSMA mustert alle Argumente, die eine Datierung in

dieser Zeit zwingend machen. Ein erstes Hindernis ist ein überlieferungs- und textgeschichtlicher Befund: in den sog. ›Limburger Sermonen‹ gibt es Hadewijch-Zitate. Da bisher die Handschrift der Predigtsammlung um 1400 datiert wurde, ergaben sich keine Probleme im Verhältnis zu den ältesten Hadewijch-Handschriften (A etwa 1330/50). Eine neue zeitliche Fixierung legt die Handschrift der ›Sermonen‹ auf etwa 1300: Damit wäre sie älter als die Hadewijch-Überlieferung. SCHEEPSMA löst dieses Problem, indem er einen gemeinsamen Bezug beider auf eine anonyme Wilhelm von Saint-Thierry-Übersetzung aus dem 13. Jahrhundert annimmt, von der ein Bruchstück in Fragment E (15. Jh.) erhalten ist. Damit ist eine Frühdatierung Hadewijchs nicht mehr nötig (aber auch nicht widerlegt). Das zweite Hindernis ist die sog. ›Lijst der volmaakten‹ in der Corpus-Überlieferung: die letzten fixierbaren Namen, Robert le Petit und Hendrik von Breda, dessen Datierung (1250 bzw. 1256) SCHEEPSMA anzweifelt. Die ›Lijst‹ gibt jedoch nur einen terminus post quem und macht eine Datierung Hadewijchs zu Anfang des 14. Jahrhunderts möglich – sie spricht jedoch auch nicht gegen eine Frühdatierung. Die Übernahme von 22 Trouvère-Tönen in den ›Strofischen Gedichten‹ (die jüngsten Trouvères um 1250) ist nach SCHEEPSMA auch noch nach 1300 möglich – hier wäre genauer nachzuforschen. Das Einsetzen der Überlieferung seit 1230/50 in Brüssel und Umgebung spricht nach SCHEEPSMA für eine Spätdatierung, da er KURT RUHS Annahme, die Familie habe Hadewijchs Werke etwa 70 Jahre aus Furcht vor der Inquisition verborgen, für unbeweisbar hält. Es besteht also kein Hindernis, Hadewijch in den Kreisen frommer Frauen und Weltpriester in Brüssel um 1320/30 zu suchen und sie damit in einem bekannten religiösen Milieu zu verorten. Hadewijch stammt ausweislich ihrer Bildung (Trouvère-Kunst) und den finanziellen Möglichkeiten der Familie (Sammlung und Tradierung ihrer Werke) aus höheren Kreisen. Wenn man an das Brüsseler Stadtpatriziat denkt, könnte man sie mit einer Person identifizieren, die diesen Voraussetzungen entspricht und obendrein den gleichen Namen trägt: der zwischen 1305 und 1335 bezugten Heilwig Bloemarts. Kein Hindernis dafür sieht SCHEEPSMA in der Tatsache, daß Ruusbroec bei seinen Hadewijch-Zitaten nicht auf die ihm persönlich bekannte Bloemarts verweist, da er grundsätzlich keine Quellen nennt. Für die Diskussion bieten sich die genannten Punkte (Verhältnis zu den Predigten, ›Lijst‹, Trouvères, Identifikation) an, deren Beweiskraft für eine Spätdatierung KURT RUH in einem schriftlichen Votum heftig bestreitet. Zur Kompatibilität der Datierung SCHEEPSMAS mit den Bezügen Hadewijchs zu den Trouvères habe ich dem Beitrag einige Thesen nachgestellt.

Zum Beitrag von GEERT WARNAR

Auf weniger kontroverses Gebiet begibt sich der Beitrag von WARNAR, wenn er Ruusbroec in seiner voreremitischen Zeit in die oben genannten Kreise einordnet. Dafür spricht v. a. die Eigenart seiner frühen Werke (›Brulocht‹, ›Vanden

blinkenden steen«), die wenig Berührung mit den durch *cura monialium* und Ordensdidaxe geprägten Funktionstypen der deutschen Mystik haben, sich vielmehr an die affektive Mystik lateinischer Autoren (v. a. Bonaventura) anschließen lassen. Das führt WARNAR zu der These, daß sie Adaptationen eben der lateinischen Mystikkultur für das geistlich orientierte Stadtpublikum gewesen sind, eine sozial nicht unbedingt homogene Gruppe von geistlich lebenden Frauen, Patriziern und Stadtklerikern, vergleichbar den Gottesfreunden in Basel und Straßburg. DE LIBERA stellt für den anzusetzenden Vorgang den Begriff der ›Deprofessionalisierung‹ bereit: die ›Herunterspannung‹ weltlicher und geistlicher Literatur vom Universitätsniveau auf die Ebene einer lebenspraktisch-didaktischen Funktion, wie sie z. B. die Studienhäuser der Bettelorden vermittelten, dann bis auf das Niveau geistlich engagierter Laien. Die Orden betrieben über ihre Lesemeister bereits ›Deprofessionalisierung‹ auf höherem Niveau; Ruusbroec assimilierte deren Traktate und Kommentare für seine städtischen Zirkel in der Volkssprache, wobei er entsprechende Traditionen geistlicher (Hedewijch) und fachlich-weltlicher Literatur (Maerlant) aufgriff. Diese ›Vulgari-sation‹ bedeutete jedoch kein Dignitätsdefizit, wie es in der Handschrift des ›Geesteliken tabernakel‹ von 1420 ins Bild gesetzt erscheint. Ruusbroec mutiert in WARNARS Exposé vom Waldpriester zum Stadtkleriker: Zu fragen wäre u. a. nach seiner Wende zum eremitischen Leben: Inwieweit ändert sich das Profil seiner Werke? Und ist in seiner städtischen Phase eine implizite Parteinahme für den Weltklerus gegen die ökonomische Konkurrenz der Bettelorden beobachtbar, die später revidiert, ja umgekehrt wird?