

Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter

Von Volker Leppin

Anfang Juni 1998 lud die Evangelische Akademie in Thüringen zu einer Tagung für Schüler und Schülerinnen ein. Geworben wurde mit einem vielversprechenden Thema: „Mystik und Widerstand“¹. Thema und Titel sind nur ein Indiz in einer ganzen Kette von Anzeichen der Konjunktur, die Mystik seit einigen Jahren im Protestantismus erfährt. Der Titel „Mystik und Widerstand“ zitiert unverhohlen die Überschrift des jüngsten Buches von Dorothee Sölle. Und nicht nur Frau Sölle hat im vergangenen Herbst ein Buch zur Mystik veröffentlicht, sondern auch Jörg Zink, also ein weiterer Autor, der auf der Höhe des protestantischen Zeitgeistes zu reden und zu schreiben pflegt².

Bei dieser Konjunktur der Mystik scheint nicht nur das verständliche Bedürfnis eine Rolle zu spielen, die Protestantinnen und Protestanten der Gegenwart darauf hinzuweisen, daß die Begegnung mit Gott nicht allein im und durch den Kopf stattfindet. Die seltsame, aber anscheinend äußerst attraktive Wortkombination „Mystik und Widerstand“ weist auf ein tieferliegendes Bedürfnis: Mystisches Denken und noch mehr: mystisches Erleben soll als neue Quelle kritischer Potentiale entdeckt werden. Damit aber zeigt die Mode ihre äußerst konventionellen Wurzeln, denn die Kombination aus Mystik und Kritik ist vor dem Hintergrund traditioneller Mystikdeutung im Protestantismus alles andere als überraschend. Die einschlägige und grundlegende Formulierung der darin ausgedrückten Sicht der Dinge stammt von Ernst Troeltsch. In seinen „Soziallehren“ führte er gegenüber der Religions-typologie von Max Weber neben Kirche und Sekte einen weiteren Religionsstypus ein, eben den mystischen³. Und er charakterisierte ihn bei sei-

¹ Der folgende Aufsatz geht auf meine Heidelberger Antrittsvorlesung als Privatdozent vom 3. Juni 1998 zurück. Der Text wurde an einigen Stellen überarbeitet und um die nötigsten Fußnoten ergänzt; die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.

² Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, Hamburg 1997; Jörg Zink, *Dornen können Rosen tragen. Mystik – die Zukunft des Christentums*, Stuttgart 1997.

³ S. Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen*

nem Aufkommen im späten Mittelalter als „eine mächtige Konkurrenz gegen die bisherige, kirchlich und priesterlich geleitete Ideenwelt“⁴.

Dieses von Troeltsch auf den Begriff gebrachte und vielfach repetierte beliebte Modell der Mystikdeutung hat auf den ersten Blick viel für sich. So schwierig es ist, Mystik zu definieren, so wird man doch wenigstens soviel festhalten können, daß im Zentrum mystischen Christentums die momenthafte Wesens- oder Willenseinigung des Erdenbürgers oder der Erdenbürgerin mit Gott steht⁵: Ist eine solche *unmittelbare* Einigung mit Gott möglich, fragt sich in der Tat, wozu ein Priester, der durch die Sakramente Heil vermittelt, noch nötig sein soll.

Entsprechend gibt es im späten Mittelalter durchaus auch solche Erscheinungen mystischer Frömmigkeit, die in Konkurrenz zur Kirche treten. Das ist vor allem an den Brüdern und Schwestern vom freien Geist festzumachen, die seit dem späten dreizehnten Jahrhundert immer wieder erwähnt werden. Es handelt sich hier wohl nicht, wie die kirchlichen Autoren glauben machen wollen, um eine weit verzweigte, gefährliche Sekte, sondern um viele einander ähnliche Phänomene, die eben unter diesem Begriff zusammengefaßt wurden. Häufig sind es insbesondere die Schwestern, auf die dabei die Aufmerksamkeit fällt, in vielen Fällen Beginen, deren soziale Sondersituation mit Häresie in Verbindung gebracht wurde oder sich tatsächlich verband. So war es ganz gewiß eine Herausforderung für die priesterliche Heilsvermittlung, wenn die Begine Margareta Porete schrieb, daß die mystisch mit Gott geeinte freie Seele Gott nicht mehr durch Sakramente suchen müsse⁶, oder wenn kirchliche Untersuchungen zu dem Ergebnis kamen, niederrheinische Beginen lehrten, daß dem Altarsakrament in der Elevation keinerlei Verehrung zukommen müsse⁷. Das zeigt, daß es in der

der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik (= Troeltsch-Studien 9), Gütersloh 1996, 43.

⁴ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994 (= ebd. 1912); vgl. Molendijk, *Theologie* 58 (wie Anm. 3). Gegen Troeltschs Mystikdeutung und ihre Folgen wendet sich auch in aller Schärfe Alois M. Haas, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Bern u.a. 1995, 67–70.

⁵ Genauer verstehe ich im folgenden unter „Mystik“ eine Ausprägung von Theologie oder Frömmigkeit, in deren Mittelpunkt die innerweltlich proleptisch schon mögliche innerliche Wesens- oder Willenseinigung des gläubigen Menschen mit Gott steht. Diese Einigung kann Ausgangspunkt des Denkens sein oder auch sein Zielpunkt. Innerhalb der spätmittelalterlichen Mystik sind als Idealtypen zu unterscheiden die spekulative Mystik und die devotionale Mystik.

⁶ CChr.CM 69,242,20 f.: „Ceste, qui telle est, ne quiet plus Dieu par penitance ne par sacrement nul de Sainte Eglise“; vgl. Margareta Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*. Übers. v. Louise Gnädinger, München 1987, 131; zum Zusammenhang Poretets mit den Brüdern und Schwestern vom freien Geiste s. Raoul Manselli, *Art. Brüder des freien Geistes*, in: TRE 7 (1981) 218–220, hier 219.

⁷ DS 898; vgl. hierzu Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 50. Zum Zusammenhang dieser Verurteilung mit der der Margareta Porete s. K. Ruh, *Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen*, in: *Perspektiven der Philosophie* 8 (1982) 323–334, hier 324.

Tat Tendenzen gegeben hat, aufgrund mystischer Erfahrungen der sakramentalen Heilsvermittlung den Boden unter den Füßen fortzuziehen.

Der Blick auf dieses Phänomen schafft aber hinsichtlich der Frage des Verhältnisses von Mystik und Kirchlichkeit eine trügerische Eindeutigkeit. Die Dinge werden schon allein durch die ganz schlichte Tatsache um einiges komplizierter, daß nicht nur die Mystiker des Hohen Mittelalters – die Viktoriner oder Bernhard von Clairvaux – äußerst kirchenfromme Männer waren, sondern auch Eckhart und seine Schüler im 14. Jahrhundert alles daran setzten, ihre Lehren innerhalb der Kirche zu vertreten: Mystik führte im späten Mittelalter nur ausnahmsweise und gerade im Regelfall nicht zur Konstitution von Gruppen außerhalb der Kirche, sie war zunächst und vor allem ein Phänomen *in* der Kirche. Erst wenn man dies in den Blick nimmt – und das soll im folgenden anhand der Frage der priesterlichen Heilsvermittlung durch das Sakrament⁸ geschehen – kann man die Ambivalenz spätmittelalterlicher Mystik recht wahrnehmen.

1. Die Kirchlichkeit mystischer Theologien

Die Autoren der wichtigsten mystischen Schriften aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert waren selbst Kleriker und als solche voll und ganz in das System kirchlicher Heilsvermittlung involviert. Sie haben als Beichtväter und als Priester, die das Opfer vollzogen, gewirkt⁹. Das springt in den erhaltenen Texten deswegen nicht ins Auge, weil auch deren Sammlung sich ja dem Interesse an dem Besonderen dieser Prediger verdankt und sie nicht zunächst den kirchenüblichen Alltag vor Augen stellen wollen – von Johannes Tauler zum Beispiel ist keine einzige seiner berühmten Volkspredigten erhalten, sondern lediglich solche Predigten, die er vor ohnehin religiös bewegten Nonnen und Beginen hielt.

Trotzdem finden sich in den mystischen Texten immer wieder Hinweise auf die ganz selbstverständliche rituelle Praxis des kirchlichen Alltags: Immer wieder mahnen die Mystiker dazu, häufig die Kommunion zu empfangen¹⁰. Ganz plastisch wird das traditionsgebundene Eucharistieverständnis in einer Episode aus der Vita Heinrich Seuses. Bei dieser Vita handelt es sich

⁸ Diese Frage ist, soweit ich sehe, bislang nicht systematisch aufgearbeitet worden. Einzelstudien gibt es insbesondere zu Tauler (Adolf Hoffmann, *Sakramentale Heilswege bei Tauler*, in: Ephrem Filthaut [Hrg.], *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, 247–267 [freilich mit Tendenz zum systematischen Korsett]; Stefan Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 10)*, Würzburg 1993, 149–160).

⁹ Diesen realen Hintergrund betont auch Louis Cognet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik*, Freiburg u.a. 1980, 101.

¹⁰ S. z.B. Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hrg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910 (= *Deutsche Texte des Mittelalters* 11) 283, 18–25; Johannes Tauler, *Predigten*, hrg. und übers. von Georg Hofmann, Freiburg 1961, 120; Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 (= Frankfurt 1961),

nicht im modernen Sinne um eine Autobiographie, aber doch um eine stilisierte Selbstdarstellung, die zunächst die Dominikanerin Elsbeth Stigel zusammengestellt hat, die aber wohl abschließend von Seuse selbst redigiert wurde. Darin berichtet Seuse, er habe in seiner Jugend mit einem Freund verabredet, wer von ihnen den anderen überlebe, wolle ein Jahr lang für ihn zweimal wöchentlich die Messe lesen lassen. Als Seuse dies nach dem Tod seines Freundes vergaß, erinnerte dieser ihn sogar noch aus dem Jenseits heraus¹¹: Die satisfactorische Wirkung der Opfermesse ist in diesem Gedanken überdeutlich vorausgesetzt, davon, daß mystische Erfahrung zu ihr in Konkurrenz stehen könnte, keine Spur¹².

Was hier als individuelle Episode erscheint, begegnet anderwärtig geradezu programmatisch, nämlich in dem wirkmächtigsten und am weitesten verbreiteten Werk aus dem Umfeld der spätmittelalterlichen Mystik, der „Nachfolge Christi“. Dieses Werklein, das Thomas von Kempen im 15. Jahrhundert redigiert hat¹³, ist in vier Bücher geteilt. Und deren letztes heißt nun: „De sacramento“, „Vom Sakrament“, wobei allen mittelalterlichen Lesern klar war, daß „das“ Sakrament nur das Abendmahl, die besondere Zueignung Christi unter Gestalt von Brot und Wein sein konnte. Das ganze Buch stellt eine Feier dieser Nahwerdung Christi dar: „*O admirabilis et abscondita gratia sacramenti; quam novunt tantum Christi fideles*“ („O wunderbare und geheime Gnade des Sakraments, die nur die gläubigen Christen kennen“)¹⁴,

301,14–302,4; vgl. Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*. Übers. v. Georg Hofmann, Düsseldorf 1966, 305.

¹¹ Seuse, *Schriften* (Bihlmeyer) (wie Anm. 10) 144,3–20; vgl. Seuse, *Schriften* (Hofmann) (wie Anm. 10) 151 f.

¹² Zekorn, *Gelassenheit* 154 (wie Anm. 8), verweist auf ähnliche, z.T. wörtlich von Thomas von Aquin abhängige Stellen bei Tauler. Vergleichbar ist auch die Tatsache, daß Thomas von Kempen von Gert Groote, dem Gründer der Brüder vom gemeinsamen Leben, zu berichten wußte, ihm sei in Deventer ein Platz zugewiesen worden, von dem aus er stets die Eucharistie sehen konnte (s. Browe, *Verehrung* 57 [wie Anm. 7]): Hier findet sich mitten in einer mystisch beeinflussten Bewegung pure Schaufrömmigkeit!

¹³ Cebus C. de Bruin, *Ist Geert Groote der Verfasser des Büchleins „De imitatione Christi“?* Kritische Randbemerkungen zu Van Ginneken's Hypothese betreffs der Autorschaft der *Imitatio*, in: Kurt Ruh (Hrg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, 462–496, 469, nennt als die drei gängigen Thesen:

1. *De imitatione Christi* ist ursprünglich niederländisch und ein Werk Grootes (Van Ginneken)

2. Thomas von Kempen ist der Redaktor

3. Thomas von Kempen ist der Autor

Bevorzugt wird heute im allgemeinen die zweite These, die signifikant für die Entstehung eines Werkes in *Devotio-moderna*-Kreisen mit zahlreichen verschiedenen Autoren wäre. Ihr schließt sich auch Erwin Iserloh, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, Bonn 1976, 19, an. Im Rahmen der Gesamtkomposition, die Thomas vorgenommen hat, dürfte das vierte Buch dann geradezu die Funktion haben, den Lesern deutlich zu machen, daß die in den ersten drei Büchern entfaltete Nachfolge-Frömmigkeit nicht in Spannung zur kirchlich-eucharistischen Frömmigkeit steht, sondern wenigstens in den Augen des abschließenden Redaktors eben darin gipfelt.

¹⁴ Thomas von Kempen, *De imitatione Christi*. *Nachfolge Christi* und vier andere Schriften. Lateinisch und deutsch. Hg. v. Friedrich Eichler, München 1966, 414.

und die auf das Sakrament gerichtete Verehrung steigert sich zum Jubelruf auf die Priester: „*Grande ministerium, et magna dignitas sacerdotum*“: „Hohes Amt und erhabene Würde der Priester!“¹⁵. Im selben Zusammenhang wird dann zusätzlich auch ganz kirchenkonform die Pflicht zur Beichte vor dem Abendmahlsempfang eingeschärft¹⁶. Die insgesamt deutlich von der Mystik gefärbte Theologie dieser Traktatsammlung wird hier also gerade in den Dienst der Stabilisierung der vorgegebenen klerikalen Heilsmittlung, der Einordnung der Gläubigen in die Normen und Normalvollzüge ihres Glaubens, gestellt.

Nicht nur die Eucharistie wurde von diesen Mystikern hochgeschätzt, sondern auch die sakramentale Buße: Heinrich Seuse galt hier geradezu als Perfektionist. In seiner Vita berichtet er, daß eine Frau über ihn zu einem schweren Sünder gesagt habe:

„eya, lieber geselle, ga hin und biht och! Su sind da heime in guotem globen gen ime: wer im gebihtet, wie sundig er ist, daz den got niemer well gelassen.“ („Ach, lieber Mann, geh hin und beichte auch [– und zwar bei Seuse –]; bei uns zu Hause haben sie das Vertrauen zu ihm, daß Gott den niemals verlassen wird, der bei ihm gebeichtet hat, wie schwer er auch gesündigt hat.“)¹⁷

Natürlich ist dies stilisiert. Aber gerade wer etwas stilisiert, zeigt ja dadurch um so mehr, was sein *Ideal* von sich ist – und Seuse will sich also als perfekten Vermittler der Gottesnähe durch das Sakrament der Buße sehen.

Dieses offiziell vorgetragene Ideal ist sicher nicht davon unabhängig, daß mystische Theologie mittlerweile auch unter akuter Bedrohung von seiten der Kirche stand: Die Begine Margareta Porete war verbrannt, Meister Eckhart verurteilt worden. Natürlich mußte man sich da, wenn man als Mystiker der Verurteilung entgehen wollte, von allen häretischen Umtrieben absetzen. Das ist ganz offenkundig, wenn der anonyme Autor der „*Theologia Deutsch*“, ein Frankfurter Ordensherr, sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts¹⁸ gleich zu Beginn seiner Schrift von den freien Geistern absetzt¹⁹ und wenig später „geistliche Hoffart“ geißelt, die meint,

„sie bedorff nicht schriff noch lere und des gleich, ßo werden do alle wiße, ordenunge und gesetze unnd gebote der heiligen kirchen und die sacrament czu nichte geachtet“²⁰ („sie bedürfe nicht der Schrift noch der Lehre und dergleichen, so werden da

¹⁵ Ebd. 434.

¹⁶ Ebd. 426–454; vgl. ähnlich Tauler: Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 283,18–25; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 120.

¹⁷ Seuse, Schriften (Bihlmeyer) (wie Anm. 10) 79,28–30; vgl. Seuse, Schriften (Hofmann) (wie Anm. 10) 88.

¹⁸ So die Datierung bei Haas, Kunst (wie Anm. 4) 267; ebenso Wolfgang von Hinten, Art. ‚Der Franckforter‘ (‚Theologia Deutsch‘), in: VerFLex 2 (1979) 802–808, unter Verweis auf sprachliche Gründe und die Überlieferung im Zusammenhang mit Tauler und Eckhart.

¹⁹ ‚Der Franckforter‘ (‚Theologia Deutsch‘), hrg. v. Wolfgang von Hinten, München 1982 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 78) 67,7; vgl. ‚Der Franckforter‘, Theologia Deutsch. Übers. v. Alois M. Haas, Einsiedeln 1980 (= Christliche Mystiker 7) 37.

²⁰ ‚Der Franckforter‘ (v. Hinten) 105,31–33; vgl. ‚Der Franckforter‘ (Haas) 80.

alle Obrigkeit, Ordnung und Gesetze und Gebote der heiligen Kirche und die Sakramente für nichts geachtet“).

Allerdings kann man mit einem Verweis auf solchen Opportunismus sicher nicht alle kirchenkonformen Äußerungen von Mystikern erklären und wegerklären: Gerade der eben in diesem Zusammenhang erwähnte Seuse hat ausdrücklich die Rechtgläubigkeit des verurteilten Meister Eckhart verteidigt²¹ – das ist gewiß nicht Kenzeichen eines opportunistischen Geistes.

Den kirchenkonformen Charakter der Mystik unterstreicht zudem noch der besondere Auftrag, den die meisten Mystiker von der Kirche erhalten hatten: Gerade die großen Theologen, mit denen die spätmittelalterliche Mystik einsetzt, hatten geradezu die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung von Rechtgläubigkeit als ihre besondere Aufgabe. Seuse und Eckhart waren ebenso wie der in Straßburg wirkende Johannes Tauler in der *cura monialium*, der Nonnenseelsorge, tätig. Sie hatten die Aufgabe, Dominikanerinnen seelsorgerlich zu betreuen; deren Spiritualität war oft mit der der Beginnen sehr verwandt, ja, viele Dominikanerinnenkonvente waren aus Beginenhöfen hervorgegangen. Die mystischen Prediger hatten es also mit eben dem Frömmigkeitsmilieu zu tun, das auch die Grundlage für häretische Mystik bildete. Ihre Aufgabe war es aber, diese Nonnen disziplinierend und mäßigend zu beeinflussen. Insbesondere für Meister Eckhart konnte Otto Langer zeigen²², daß zahlreiche Äußerungen sich gerade als ein Versuch lesen lassen, der Mystik dieser spirituell äußerst erregten Frauen die Spitzen zu nehmen. Für die Person Eckharts, des Lehrers der folgenden mystischen Generationen, hat Langer damit das Profil eines Predigers gezeichnet, dessen Hauptaufgabe und -anliegen es war, mystische Erregung kirchlich zu kanalisieren.

All diese Faktoren zusammengenommen lassen es allein schon aufgrund der äußeren Situation der wichtigsten mystischen Prediger gerechtfertigt scheinen, von einer kirchlichen Mystik zu sprechen. Allerdings enthebt dieser Verweis auf den sozialen Ort der mystischen Predigt nicht der Verpflichtung, auch inhaltlich zu betrachten, wie denn nun das Verhältnis zwischen Kirchlichkeit und potentieller Kirchenkritik in den Lehren und Predigten der Mystiker aussieht.

²¹ So hielt die Verurteilung Eckharts Heinrich Seuse nicht davon ab, ihn als selig zu bezeichnen und in einer Vision aus dem Himmel berichten zu lassen (s. Seuse, Schriften [Bihlmeyer] [wie Anm. 10] 22,20–23,12; vgl. Seuse, Schriften [Hofmann] [wie Anm. 10] 32 f.). Entsprechend wurde auch Seuse immer wieder der Häresie bezichtigt, wie Hinweise in seiner Vita zeigen (Seuse, Schriften [Bihlmeyer] 69,17–69,3; vgl. Seuse, Schriften [Hofmann] 77).

²² Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91)*, München 1987.

2. Intensivierung und Verinnerlichung der Sakramentenfrömmigkeit in der kirchlichen Mystik

Betrachtet man die mystischen Texte des späten Mittelalters genauer unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zur kirchlichen Heilsvermittlung, so kommt man zu einem erstaunlichen Ergebnis: Die normalen Vollzüge kirchlicher Heilszueignung werden nicht nur neben der mystischen Predigt anerkannt und ausgeübt, es existiert nicht nur beides nebeneinander her, sondern beides wird sehr eng miteinander verschränkt: An vielen Stellen wird deutlich, daß gerade das Abendmahlssakrament der hervorragende Ort für eine mystisch interpretierbare Gottesbegegnung ist²³.

Hierfür gibt Johannes Tauler ein deutliches Beispiel ab. Seine Predigten sind uns als eine Sammlung überliefert, deren Gliederung dem Kirchenjahr folgt. Unter ihnen finden sich auch mehrere zum Fronleichnamstag, der ja – entgegen seinem Stiftungszweck²⁴ – primär ein der eucharistischen *Schaufrömmigkeit* gewidmeter Festtag geworden war. In einer dieser Predigten hat Tauler nun, geradezu im Gegenschlag zu dieser Entwicklung zu einer Veräußerlichung, zu einer Reduktion auf das Sehen, jubilierend ausgerufen: „Wir essent unsern Gott“²⁵, und wenig später hinzugefügt: „Nu ist enkein materielich ding das als nahe und inwendiklich den menschen kume als essen und trinken, das der mensch zuo dem munde in nimet“ („Nun gibt es keinen stofflichen Vorgang, der dem Menschen so nahe und vertraut wäre, als Essen und Trinken, das durch des Menschen Mund eingeht“)²⁶.

Das äußere Essen also bedeutet das Nahwerden Gottes, und die Realpräsenz wird im folgenden Anlaß zur innerlichen mystischen Reflexion. Solch einen Bezug zwischen Eucharistie und mystischem Erleben kennt man auch aus der mystischen Praxis. Das zeigen die zufällig erhaltenen Berichte über mystisch bewegte Nonnen bei Kirchberg zu Sulz. Dieses Dokument, das von mehreren Händen geschrieben worden ist, gibt einen einzigartigen Einblick in die praktischen Vollzüge mystischer Frömmigkeit, von transearigen Verzückung, der „genad contemplativa“²⁷, ist darin ebenso die Rede

²³ Gleiches findet sich auch bei Eckhart; s. das 20. Kapitel der Reden der Unterweisung, wonach das Sakrament der herausragende Ort der Gottesbegegnung ist (Eckhart, Deutsche Werke. Hrg. v. Josef Quint. Bd. 4, Stuttgart 1963, 262 ff.); vgl. hierzu Reiner Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, München 1993, 494.

²⁴ Browe, *Verehrung* 87 f., weist darauf hin, daß Urban IV. in seiner Einsetzungsbulle ausdrücklich zum Sakramentsempfang aufgerufen hat, dies jedoch keine Wirkung zeigte.

²⁵ Tauler, *Predigten* (Vetter) (wie Anm. 10) 293,27; vgl. Tauler, *Predigten* (Hofmann) (wie Anm. 10) 208.

²⁶ Tauler, *Predigten* (Vetter) (wie Anm. 10) 293,31–33; vgl. Tauler, *Predigten* (Hofmann) (wie Anm. 10) 208.

²⁷ Friedrich Wilhelm Emil Roth, *Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts*, in: *Alemannia* 21 (1893) 103–148.

wie von der extrovertierten „genad jubilus“²⁸; von einer Schwester erfahren wir gar, daß man sie während des Chorgesanges ein wenig über der Erde habe schweben sehen²⁹.

In diesem übervollen Text kann von einer Konkurrenz zwischen mystischem Erleben und Sakrament überhaupt nicht die Rede sein, im Gegenteil: Immer wieder heißt es, eine Nonne sei in Verzückerung geraten, gerade als sie den Herrn empfing, also in der leiblichen Nießung der Eucharistie³⁰: Diese wird geradezu als Katalysator der mystischen Erfahrung gebraucht, wie umgekehrt diese mystische Erfahrung eine Übersteigerung und Intensivierung der Abendmahlsfrömmigkeit bedeutete: Mystische Erfahrung, so kann man es plakativ fassen, machte die reale Gegenwart des Herrn im Sakrament, wie sie kirchlich gelehrt wurde, zum realen Erlebnis. Und dazu muß es gar nicht einmal zur leiblichen Nießung kommen, die ja im späten Mittelalter immer seltener geübt wurde: Heinrich Seuse weiß in seinen Selbstreflexionen davon zu berichten, wie er angesichts der *Elevation* durch einen Priester zu mystischen Erfahrungen gelangte³¹.

So liegt denn der Grund der mystischen Deutung der Eucharistie auch nicht so sehr in einem massiven Verständnis von Realpräsenz. Johannes Tauler führte seine vorhin erwähnten Betonungen der Nähe Gottes durch das Essen keineswegs auf dieser äußerlichen Eben fort, sondern fand in Anknüpfung an Bernhard, den Weg zu einer Umkehr der Argumentationslinie: „als wir diese spise essent, so werden wir gessen“ („Wenn wie diese Speise essen, werden wir selbst gegessen“)³². Nicht mehr die leibliche Nießung des Sakramentes durch den Menschen stand bei einer solchen Auffassung im Vordergrund, sondern der Vorgang des Gegessenwerdens durch Gott. Zunächst übersteigert und intensiviert Tauler durch diesen Gedanken den Abendmahlsvollzug, doch löst sich sein Gedankengang immer mehr vom konkreten Geschehen am Altar: Von Gott gegessen werden wir, „wenn er in uns unser gebresten straffet und unser inwendigen ogen uf tuot und git uns ze erkennende unser gebresten“ („wenn er in uns unsere Fehler straft, unsere inneren Augen öffnet und uns unsere Gebrechen erkennen läßt“)³³. Mit dieser Deutung wird der zunächst scheinbar ganz materiell verstandene Vorgang der Nießung der Eucharistie auf das Gewissen des Menschen bezogen³⁴: Was hier aus einer Deutung der Eucharistie heraus ent-

²⁸ Ebd. 105 107.

²⁹ Ebd. 106.

³⁰ Ebd. 106 f. 111 u.ö.

³¹ Seuse, Schriften (Bihlmeyer) (wie Anm. 10). 386,11 ff.; vgl. Seuse, Schriften (Hofmann) (wie Anm. 10) 392.

³² Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 294,3 f.; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 208. Tauler denkt wohl an die 71. Hoheliedpredigt, in der Bernhard eben diesen Zusammenhang zwischen Essen und Gegessenwerden ausführt (s. Bernhard von Clairvaux, Sämtlicher Werke. Lateinisch/ deutsch, hrsg. v. Gerhard B. Winkler. Bd. 6, Innsbruck 1995, 448 f.).

³³ Tauler, Predigten (Vetter) 294,24–26; Tauler, Predigten (Hofmann) 209 (wie Anm. 10).

³⁴ Durch die Betonung des inneren Geschehens holt der Dominikaner Tauler eine Dimension des Sakramentes wieder ein, die in anderen Denkkontexten durch die Auf-

wickelt wird, ist der für Taulers Mystik-Konzeption konstitutive³⁵ Vorgang der durch Selbsterkenntnis bewirkten Zerknirschung, der Reue. Sie macht den Menschen frei von allen selbstischen Wahrnehmungen, macht ihn letztlich leer und damit frei für Gott. In diesem Sinne kann Tauler diesen Zentralvorgang der Mystik an anderer Stelle mit den Worten des einundvierzigsten Psalms als eine innere Leere deuten, die Gott geradezu in den Menschen hineinzieht: „abyssus abyssum invocat, das abgrunde das inleitet das abgrunde“ („Abyssus abyssum invocat – Ein Abgrund ruft den anderen in sich hinein“)³⁶.

Der Mystiker, der das Sakrament in dieser Weise deutet, kann für sich beanspruchen, es nicht allein nach seinem äußerlichen Sinn zu verstehen, sondern zu seinem inneren Sinn vorzudringen: Taulers Deutung der eucharistischen Frömmigkeit steht nicht in Konkurrenz zu ihr, sondern führt sie durch Verinnerlichung zu ihrem eigentlichen Sinn. Doch noch mehr: Fast unmerklich hat Tauler bei dieser Verinnerlichung des eucharistischen Sakramentes den Weg zu einem anderen Sakrament eingeschlagen: Tauler redet, indem er vom Abendmahl auf die Reue des Menschen vor Gott zu sprechen kommt, schon über die Buße. Und er steht damit durchaus nicht allein: Auch die „Theologia deutsch“ umschreibt den Vorgang des vollkommenen Sich-Lassens als Umkehr³⁷ und benutzt in diesem nicht-sakramental ausgeformten Zusammenhang auch letztlich das Verbum „büßen“³⁸. Blickt man nun aber genauer auf den Kontext bei Tauler, so fällt ein merkwürdiger Zusammenhang auf: Indem Tauler versucht, das Verständnis des Abendmahlsakraments durch eine bußtheologische Interpretation zu *intensivieren*, *unterhöhlt* er eben das Sakrament der Buße. Und damit sind wir bei denjenigen Äußerungen der Mystiker, die der These von der Mystik als einer Konkurrenz zur Kirche Nahrung geben können.

nahme des symbolischen Abendmahlsverständnisses Augustins aufgehoben war, wenn etwa Bonaventura und andere erklären, daß das äußere Zeichen des Sakramentes das unmittelbare Wirken Gottes an der Seele des Menschen begleite (s. hierzu Karl-Heinz zur Mühlen, Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum“ in der Theologie Luthers, in: ZThK 70 [1973] 50–76, 52 f. [= ders., Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, Göttingen 1995, 13–39, 15 f]).

³⁵ Louise Gnädinger, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, 121; vgl. Volker Leppin, Art. Tauler, in: TRE 32 (2001) 745–748, 746.

³⁶ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 176,7; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 315; vgl. die ebenso paradoxe Formulierung in der *Imitatio* (wie Anm. 14) 322: „Tanto etiam [homo] altius ad Deum ascendit; quanto profundius in se descendit et plus sibi ipsi vilescit“.

³⁷ Vgl. auch schon Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*. Lat./deutsch. Hrg. u. übers. v. Josef Hosse, München 1958, 90.

³⁸ ‚Der Franckforter‘ (Hinten) 91,28 32; 92,35 („gebussset“); vgl. ‚Der Franckforter‘ (Haas) 65 f.

3. Die Ambivalenz kirchlicher Mystik: Substitution der Sakramente und Destabilisierung der Hierarchie

Diesen engen Zusammenhang von Intensivierung und Relativierung der Sakramentenfrömmigkeit zeigt eine Bemerkung Taulers aus einem anderen Zusammenhang:

„Wider die mannigvaltige hindernisse so het uns der minneliche Got gegeben grosse helffe und trost [...] uns er het uns die heiligen sacramente gegeben, von erst den heiligen tof und den heiligen crisemen [Salbung, Firmung], darnoch also wir usvallent, die heilige bihte und die penitencien, darzuo sinen heiligen lichamen und an dem lesten daz heilige oley. Dis sind iemer starckeund grosse sture und helffe wider in zuo gon in den ursprung und in unsern begin.“ („Gegen die mannigfaltigen Hindernisse hat uns der liebeiche Gott große Hilfe und Trost gegeben; [...] er hat uns die heiligen Sakramente gegeben, angefangen mit der heiligen Taufe und der heiligen Firmung; darnach, sobald wir sündigen, die heilige Beichte und die Buße, dazu seinen heiligen Leib und schließlich die heilige Ölung. Das sind starke Unterstützungen und Hilfen, um wieder in unsern Ursprung und in unseren Beginn zurückzukehren.“)³⁹

Das ausgesprochene Lob für die Sakramente ist mindestens zwiespältig: Die Sakramente sind *nur* Unterstützung, „sture“, und Hilfe zu einem anderen⁴⁰. Diese bloß dienende Funktion der Sakramente begegnet auch sonst gelegentlich bei Tauler: In einer anderen Predigt erklärt er im Zusammenhang von Ausführungen über den dreistufigen Weg zu Gott, auf den ersten beiden Stufen seien Sakramente nützliche Hilfe, auf der dritten Stufe aber stehe alles, das helfen könne, eigentlich im Wege⁴¹: Letztlich steht der oder die Gläubige Gott in aller Vereinzelung gegenüber – ohne die sakramentale Hilfe.

Angesichts solch gutgemeinter Abwertung der Bedeutung der Sakramente ist es nicht verwunderlich, daß Tauler an manchen Stellen den Vorrang der Innerlichkeit so sehr betont, daß eine Konkurrenz zur priesterlichen Heilsvermittlung denkerisch kaum mehr zu vermeiden scheint. Ein treffendes Beispiel entstammt wiederum der vorhin erwähnten Fronleichnamspredigt: Nachdem er auf den Gedanken zu sprechen gekommen ist, der Christ solle sich durch Gott zerkauen lassen, warnt Johannes Tauler davor, sich dem dadurch zu entziehen, „das du ze hant us louffest zuo dem bichter“ („daß du gleich zum Beichtvater rennst“). Dagegen fordert er:

³⁹ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 49,29–50,2; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 73.

⁴⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Tauler den Empfang des Heiligen Geistes denn auch nicht an die Sakramente bindet, sondern an die rechte „bereitung“, die einem Christen täglich das Kommen des Geistes ermöglichen kann (Tauler, Predigten [Vetter] [wie Anm. 10] 91,12–16).

⁴¹ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 316,2f.: „in diesem so hindert alles, daz behelffen mag“; vgl. Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 223. Allerdings findet sich auch in Kempen, Imitatio (wie Anm. 14) 168, die Vorstellung von einer Übersteigerung der Buße durch das innere Leerwerden.

„Nein, bichte Gotte zem ersten“ („Nein, beichte zunächst Gott [selbst]“) ⁴² – „Zunächst“, „zem ersten“ im mittelhochdeutschen Text – durch diese Partikel wahrhaft Tauler noch die Kirchenförmigkeit seiner Aussage: Den normalen Vollzug des Bußsakramentes negiert er nicht völlig, aber er verschiebt ihn an die zweite Stelle. Denn der entscheidende Akt der *confessio oris* ⁴³, also des zweiten Schrittes im Bußsakrament, wird bei ihm gleichsam immediatisiert: Es ist nun nicht entscheidend, vor den Priester zu treten ⁴⁴, sondern der entscheidende Akt ist das individuelle, private Bekenntnis vor Gott selbst.

Konsequenterweise kann angesichts mystischer Unmittelbarkeit nicht nur die *confessio*, sondern auch die *satisfactio* ersetzt werden. Geradezu verächtlich hatte etwa Eckhart in seinen Reden der Unterweisung geschrieben:

„Vil liute dünkent, daz sie grôziu werk sÿln tuon von ûzern dingen, als vasten, barvuoze gân und ander dinc des glÿche, daz pênitencie heizet. Wâriu und diu aller beste pênitencie ist dâ mite man groezliche und ûf daz hoehste bezzert, daz ist: daz der mensche habe en grôz und volkomen abekêren von allem dem, daz niht zemâle got und götlich ist an im und an allen crêatûren, und habe ein grôz und ein volkomen und ein ganz zuokêren ze sÿnem lieben gote“ („Es dünkt viele Leute, sie müßten große Werke in äußeren Dingen tun, wie Fasten, Barfußgehen und dergleichen mehr, was man Bußwerke nennt. Die wahre und allerbeste Buße [aber], mit der man kräftig und in höchstem Maße Besserung schafft, besteht darin, daß der Mensch sich vollkommen abkehre von allem, was nicht völlig Gott und götlich an ihm selbst und an allen Kreaturen ist, und sich gänzlich und vollkommen seinem lieben Gott zukehre“) ⁴⁵

Es ist bei Eckhart wie bei Tauler die Betonung des innerlichen Teils des Bußaktes, die in derartigen Spitzensätzen dazu führt, die äußeren Aspekte des Sakramentes geringzuschätzen. Ergebnis aber ist in beiden Fällen, daß man kaum mehr einsehen kann, warum ein Christ oder eine Christin nach vollzogener intensiver Beichte vor Gott überhaupt noch vor den Priester treten soll: Die der inneren *contritio* folgenden Bußakte *confessio* und *satisfactio* verlieren angesichts der Überbetonung der *contritio* ihre heilskonstitutive Bedeutung, sie werden zu einem Anhängsel, das nicht schadet, aber im Rahmen der Verkündigung der Mystiker auch keine eigene Notwendigkeit zugesprochen erhält.

Diese Betonung und Überbetonung der *contritio* unterhöhlt also, denkt man sie zu ihrer extremen Konsequenz weiter, implizit die kirchlich sanktionierte Bußpraxis. In einzelnen Fällen kann diese Unterhöhung auch explizit folgen, wenn nämlich Tauler die ritualisierte und veräußerlichte Bußpraxis seiner Zeit kritisiert, weil in ihr die *contritio cordis* fehle:

⁴² Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 294,33–250,1; vgl. Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 209.

⁴³ Zur Zentralität der Beichte im Bußsakrament s. Martin Ohst, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter, Tübingen 1995 (= BHTh 89), 240, anhand der Summa Angelica aus dem späten 15. Jahrhundert.

⁴⁴ Imitatio (wie Anm. 14) 102.

⁴⁵ Meister, Eckhart, Die deutschen Werke, hrg. v. Josef Quint. Bd. 5, Stuttgart 1963, 244,5–245,2.

„Man vindet vil menschen, die bichtent zwenzig oder drissig jar und engetaten nie recht bichte noch sien wurden nie absolviert und gont do mit zuo dem heiligen sacrament“ („Viele Menschen findet man, die durch zwanzig Jahre hindurch zur Beichte gehen und nie richtig beichteten und kein Lossprechung empfangen und so zum heiligen Sakrament gehen“)⁴⁶,

Der Nachsatz macht deutlich, wie es zu verstehen ist, daß diese Menschen keine Lossprechung erhielten: Wenn sie denn danach zur Eucharistie gingen, muß der Bußakt in kirchenamtlich anerkannter Weise erfolgt sein, sonst wären diese Menschen ja nicht zum Altar zugelassen: Keine Lossprechung zu erhalten, heißt also: Wohl die Worte der Absolution hören, aber nicht wirklich absolviert sein: Das Sakrament gewinnt seine Wirkung nur durch die schon vorausgesetzte wahre *contritio*. Taulers Interesse, ein mechanistisches Sakramentenverständnis zu verhindern, ist offenkundig. In der Konsequenz wird dabei aber die in der sakramentalen Heilsvermittlung gegebene Sicherheit des Heilempfangs durch den Priester an Christi statt unterhöhlt, die Wirksamkeit der Sakramente wird auf eine subjektive und damit unsichere Basis gestellt. In diese Richtung weiterdenkend, kann Tauler dann gar zu Formulierungen kommen, die, ausgehend von einer positiven Übersteigerung, die die Wirkung des Sakramentes mit der individuellen Würdigkeit des Spenders verbinden. So ermahnt Tauler dazu, jeder Mensch solle sich durch seine „begerunge“, sein inneres Sehnen, zu den Meßfeiern aller Priester der Welt begeben, besonders aber „zuo den heiligen priestern [...] von den dis opher Gotte als geneme ist“ (zu „denen der heiligen Priester [...], deren Opfer dem Herrn so angenehm ist“)⁴⁷: In bestem Willen wird hier die persönliche Qualität des Priesters zu einem Maßstab der Qualität des durch ihn vollzogenen Sakramentes – damit aber wir die objektive Heilszueignung ganz erheblich in Frage gestellt, und die gleiche Gefahr liegt denn auch bei der oben zitierten Äußerung über den hervorragenden Beichtiger Seuse vor: Wenn die Buße bei ihm besonders wirksam ist, wird wiederum eine interne Hierarchie zwischen den Priestern vorgenommen, die sakramententheologisch höchst problematisch ist.

So führt die Beschreibung der mystischen Erfahrung in Bußterminologie in ihrer schärfsten Konsequenz zu einer solchen Betonung des innerlichen Aspektes der Buße, daß die äußerliche, kirchliche Buße entwertet und das System sakramentaler Heilsvermittlung auf unsichere Füße gestellt zu sein scheint. Ganz ähnliches läßt sich neben der Buße nun aber auch immer wieder für die Eucharistie beobachten. So läßt Heinrich Seuse Christus sagen:

„Meniger mensch wirt min nüchterlingen vol, und maniger gewint min ob dem tische mangel (ermangelt meiner am Abendmahlstisch); diu kuwent mich allein liplich, aber diese niezent mich geistlich“ („Manchen Menschen erfülle ich ganz, auch wenn er mich nicht genossen hat, manch einer, der zu mir kommt, geht ungesättigt hinweg; diese genießen mich leiblich, jene nehmen mich geistig in sich auf.“)⁴⁸

⁴⁶ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 282,7–9; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 118 f.

⁴⁷ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 319,5–7; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 248.

⁴⁸ Seuse, Schriften (Bihlmeyer) (wie Anm. 10) 302,12–15; vgl. Seuse, Schriften

Und auch die *Imitatio Christi* stellt fest: „*Nam totiens mystice communicat et invisibiliter reficitur; quotiens incarnationis Christi mysterium passionemque devote recolit: et in amore eius accenditur*“ („Man kommuniziert jedes Mal auf geheimnisvolle Weise [– im Lateinischen: *mystice*] und wird unsichtbar gestärkt, so oft man andächtig an das Geheimnis der Menschwerdung Christi und an sein Leiden denkt und mit Liebe zu ihm erfüllt wird“) ⁴⁹.

Freilich sind diese Äußerungen zur Substituierung des Abendmahls durch ein innerliches Geschehen deutlich seltener als die zur Buße, was wohl damit zu tun hat, daß deren Grundlage mit der *contritio* ja ohnehin ganz selbstverständlich ein innerer Vorgang war. Dieser Vorgang konnte nun alles andere schlucken: Hatte Tauler noch von einem *Bekennnis*akt vor Gott gesprochen, so ist doch eigentlich gar keine verbale Kommunikation mehr vonnöten, sondern die Begegnung mit Gott geschieht, ganz entsprechend den mystischen Vorgaben Eckharts, auf denen Tauler fußte, ontologisch: Schon der Akt der Selbsterkenntnis als Sünder schafft eine Leere im Innern des sündigen Menschen, die ganz von selbst Gott in den Menschen hineinzieht. Und in den so im Innern leer gewordenen Menschen fließt nun Gott ein und wandelt ihn innerlich so, daß er nun seinerseits von Liebe überströmt – diese Begegnung zwischen Gott und Mensch ist von einer solchen Unmittelbarkeit, daß ein Priester nicht mehr nötig scheint ⁵⁰.

Und noch mehr wird überflüssig: In einer Predigt berichtet Tauler von einer Frau, die in der Gottesschau ihre Niedrigkeit vor Gott erkannte. In dieser Situation konnten ihr nicht einmal die Heiligen oder die – personalisiert gedachten – „pine“ und „wunden“ Christi helfen, sondern allein Gott selbst ⁵¹: Jegliche Vermittlung durch andere Instanzen als Gott selbst wird hier obsolet.

So scheinen mystische Konzeptionen nicht nur die Notwendigkeit der Beichte, die das IV. Laternaum zur Pflicht gemacht hatte ⁵², in Frage zu stellen, sondern in letzter Konsequenz den Unterschied zwischen Laie und Priester. Metaphorisch kann Tauler ihn gleich ganz überbrücken, wenn er erklärt, Hohepriester sei „ein ieklich guot inwendig mensche“, der, wenn er in sein Innerstes einkehrt, das priesterliche Amt ausführe ⁵³ – in solchen

(Hofmann) (wie Anm. 10) 306; ähnliche Überlegungen bei Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 313,30–33; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 219 f.; zu den Wurzeln bei Eckhart s. Manstetten, *Esse est deus* (wie Anm. 23) 495 f.

⁴⁹ *Imitatio* (wie Anm. 14) 456 f.

⁵⁰ Ausdrücklich spricht Tauler im Zusammenhang des mystischen Weges von der Berührung durch den Heiligen Geist – ohne dabei priesterliche Vermittlung auch nur zu erwähnen (Tauler, Predigten [Vetter] [wie Anm. 10] 38,4–11; Tauler, Predigten [Hofmann] [wie Anm. 10] 57).

⁵¹ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 45,11–46,4; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 66 f.; vgl. Tauler, Predigten (Vetter) 117,26–28: „Diesen ker den kundent alle engele und alle heiligen nut gegeben, noch alles daz in himmelrich und ertrich ist, nut gemachen, noch alle ding, sunder alleine daz goetteliche abgrunde in aller siner unmassen“; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 197.

⁵² S. hierzu Ohst, *Pflichtbeichte* (wie Anm. 41) 32–49.

⁵³ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 165,31–33; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 327 f..

metaphorischen Äußerungen erscheint eine Aufhebung der strengen Scheidung zwischen Klerus und Laien am Horizont.

Betont man solche Aspekte in aller Schärfe, kann man leicht dazu kommen, die Mystik Eckharts und seiner Schüler als Konkurrenz zur Kirche zu interpretieren: Durch sie erfolgende Substitution der Sakramente und implizite Destabilisierung der kirchlichen Hierarchie scheinen dies nahezulegen. Und doch kann der Gedanke von der Mystik als einer „mächtigen Konkurrenz“ zur Kirche schwerlich befriedigen, denn gegen ihn spricht sehr deutlich die eingangs getroffene Feststellung: Die Vertreter dieser Mystik mögen in einzelnen Formulierungen sehr weit gegangen sein. Doch sie taten nicht den Schritt aus der Kirche, und das ist im strengen Sinne zu verstehen: Sie verließen nicht die sakramentale Gemeinschaft der Kirche, sondern blieben in ihr und förderten sie. Sie selbst setzten sich gerade nicht explizit und gezielt in Konkurrenz zur Kirche. Eine Deutung der spätmittelalterlichen Mystik darf daher nicht einseitig und emphatisch die Konsequenzen aus ihren potentiell kritischen Elementen ziehen.

Schluß: Mystische Kirchlichkeit

Es ist kennzeichnend für die intellektuelle Redlichkeit von Ernst Troeltsch, daß er die Tatsache kirchlicher Mystik, die ein wenig quer zu seiner eigenen Typologie steht, durchaus beobachtet und in seine Theorie integriert hat, wenn er mit spürbarem Erstaunen notiert: „Dieser Typus [gemeint ist der mystische; V.L.] gewinnt aber seine selbständige universalhistorische Bedeutung erst in den späteren protestantischen Dissentern und in ihren Verwachsungen mit dem Humanismus“⁵⁴.

Die spätmittelalterliche Mystik also weist auf anderes, Bedeutenderes voraus: Auch Troeltsch war, so zeigt sich hier, von den Konzeptionen nicht ganz frei, die Phänomene des Mittelalters als „Reformatoren vor der Reformation“ (Carl Ullmann) einordneten⁵⁵. Diese Perspektive hat in der einen oder anderen Form lange Zeit die besondere Attraktivität der Mystik für protestantische Kirchengeschichtler gefördert⁵⁶. Doch gerade eine solche wohlwollende Anwendung dieses Schemas, das das Mittelalter unter Maßstab und Perspektive protestantischen Bewußtseins stellt, ist für ein Verständnis mittelalterlicher Frömmigkeit hinderlich.

Für das hier zur Rede stehende Problem heißt das: Eine solche Betrachtung, die über das Fehlen einer kritischen Wendung gegen die Institution der Kirche erstaunt ist, deutet die mystisch geprägten Theologen von Randphänomenen oder von Spitzensätzen aus: zum einen von der häretisch gewordenen Mystik aus, zu deren Schärfe gerade auch die sozial und geschlechtergeschichtlich problematische Situation des Beginenstatus beige-

⁵⁴ Troeltsch, Soziallehren (wie Anm. 4) 420.

⁵⁵ Den Zusammenhang einer Einschätzung der Mystik als antiinstitutionell mit diesem Modell betont kritisch auch Haas, Kunst (wie Anm. 4) 69.

⁵⁶ Belege bei Ignaz Weilner, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik, Regensburg 1961, 45–47.

tragen haben dürfte, zum andern aber von einzelnen Sätzen aus, die, wie dargelegt, durchaus eine ungeheure Brisanz enthalten, wenn man sie aus ihrem theologischen und kommunikativen Zusammenhang nimmt. Dieses Denken von den Spitzensätzen her aber ist, scharf formuliert, das Denken der Inquisitoren, die einen Eckhart nach Avignon vorluden oder einen Seuse bekämpften.

Umgekehrt sollten diese Spitzensätze auch nicht durch Verweis auf situative Bedingtheit entschärft werden, so sehr man eine solche beachten muß: Es ist überdeutlich, daß insbesondere Tauler⁵⁷, aber wohl auch Seuse durch ihre verinnerlichende Deutung der Sakramente auch Zeiten zu überbrücken suchten, in denen ein Interdikt die reale Sakramentenspendung unmöglich machte. Solche situativen Erklärungen allein können aber die beschriebene Ambivalenz schwerlich ausreichend erfassen. Dazu sind diejenigen Sätze, die die Sakramente zu relativieren scheinen, zu tief in den jeweiligen Theologien verankert. Es ist vielmehr gerade der oben entfaltete theologische Kontext, der deutlich macht, daß und warum die spätmittelalterlichen Mystiker solche Spitzensätze nicht dazu aussprachen, um in Konkurrenz zum traditionellen Kirchensystem zu treten: Alles, was unter die Begriffe der Substitution von Sakramenten oder der Destabilisierung der kirchlichen Hierarchie fällt, ist theologisch nur verstehbar als Ausfluß eben der zunächst beschriebenen Vertiefung der vorgegebenen Heilsvermittlung. Dies zeigt sich augenfällig an dem Ineinander einer Vertiefung der Abendmahlsfrömmigkeit und eines Substitution des Bußsakramentes bei Tauler. Es ging gerade nicht darum, eine Konkurrenz zu den Sakramenten zu etablieren, sondern im Gegenteil: Diese mystischen Autoren knüpften mit ihren Überlegungen ja an die auch kirchenamtlich zum Bußsakrament hinzugehörige *contritio* an – und was sie anstrebten, war, das Sakrament an dieser Stelle zu intensivieren, gerade nicht, es zu beseitigen: Tauler hat *gerade* aufgrund seines tief verinnerlichten Bußbegriffs offenbar strengste äußere Bußdisziplin geübt. Jedenfalls muß er sich in einer Predigt auch gegen den Vorwurf, ein allzu strenger Beichtvater zu sein, zur Wehr setzen:

„Ich bin begriffen ze unrecht als ob ich sulle han gesprochen, ich enwelle niemans bichte hoeren, er sulle mir geloben das er tuon sulle das ich welle. Das ist gar unreht gesprochen: das ich welle; ich enwil von nieman nut denne als geschriben stat und das selbe enbit ich mir nieman geloben. Ich enmag nieman absolvieren, im ensin denne sine sunde leit.“ („Ich bin mißverstanden worden, wenn man behauptet, ich habe gesagt, ich wollte niemandem die Beichte abnehmen, es sei denn, er verspreche mir, alles zu tun, was ich wolle. Dies ‚was ich wolle‘ ist falsch wiedergegeben. Ich verlange von niemandem anderes als das, was geschrieben steht, und heiße niemandem, mir ein solches Versprechen abzulegen. Ich kann (aber auch) niemanden losprechen, es sei ihm denn seine Sünde leid.“)⁵⁸

⁵⁷ S. hierzu Gnädinger, Tauler (wie Anm. 33) 32–336; Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 3, München 1996, 479.

⁵⁸ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 202,30–35; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 418. Vgl. auch die vereinzelt Aussagen Taulers, nach denen für *Todsünden* in der Tat das Sakrament der Buße nicht substituierbar war (s. hierzu Thomas Gandlauer, Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers [= Freiburger Theologische Studien 155], Freiburg u.a. 1993, 143).

In scharfer Weise hat Tauler offenbar die *contritio*, das Vehikel eben der scheinbar kirchenkritischen Verinnerlichung, die den Substitutionsgedanken mit sich bringen kann, zu einem auch dem Beichtvater erkennbaren Kriterium rechter, kirchlicher Beichte und damit zum Ermöglichungsgrund rechter, kirchlicher Buße gemacht.

Deutlicher kann es kaum werden, daß diese Verinnerlichung nicht etwa die Sakramentenfrömmigkeit einschränken oder bestreiten sollte, sondern zur rechten Sakramentenfrömmigkeit hinführen sollte. Die Substitution der Sakramente ist nur deswegen überhaupt denkerisch möglich, weil eine verinnerlichende Deutung das Sakrament zu seinem eigentlichen Sinn gebracht hat. Wo sich die kirchliche Mystik in radikalen Spitzensätzen zu Kritik der Kirche zu steigern scheint, ist dies dann aber recht verstanden nicht Resultat einer Normkritik, sondern Resultat einer Normübererfüllung.

Eine mystische Bewegung, die solcherart die Normübererfüllung propagiert, war aber gewiß keine „mächtige Konkurrenz gegen die [...] kirchlich und priesterlich geleitete Ideenwelt“. Sie war eine Reformbewegung aus der Mitte und in der Mitte der Kirche.