

VOLKER LEPPIN

Spurensuche

MYSTIK
IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Texte und Untersuchungen
Abteilung I · Christliche Mystik

Begründet von Margot Schmidt und Helmut Riedlinger
Herausgegeben von Volker Leppin

Band 23

frommann-holzboog

VOLKER LEPPIN

Spurensuche

Mystische Frömmigkeit in Mittelalter
und Neuzeit

Stuttgart-Bad Cannstatt 2026

Dieser Band wurde gedruckt mit Unterstützung der
Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar

ISBN 978-3-7728-2990-1
eISBN 978-3-7728-3659-6

© 2026 frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog
König-Karl-Straße 27 · 70372 Stuttgart-Bad Cannstatt
produktsicherheit@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth
Gesamtherstellung: Laupp & Göbel, Gomarigen
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
Mystik und Institution als bleibende Provokation am Beispiel des Franziskus	15
Mechthild von Magdeburg. Repräsentation Christi im visionären Buch	33
Beginne und Beichtvater. Zu den Dominikanerpartien im <i>Fließenden Licht der Gottheit</i> Mechthilds von Magdeburg	59
Gottes Sein und Gottes Nähe. Zur Bedeutung des Satzes »Esse est Deus« für ein Verständnis von Meister Eckharts Mystik	71
Die Komposition von Meister Eckharts <i>Maria-Martha-Predigt</i>	91
Werke und Werkkritik. Innere und äußere Frömmigkeit bei Meister Eckhart	107
Gradualismus und Immediatisierung in Meister Eckharts <i>Liber Benedictus</i> . Geistliche Begleitung im Horizont spätmittelalterlicher Frömmigkeit	125
»Als wir diese spise essent, so werden wir gessen«. Reale und metaphorische Nähe Christi bei Johannes Tauler	139
Externe Personkonstitution bei Johannes Tauler	151

Die Verbindung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter und in der frühen reformatorischen Bewegung	163
Passionsmystik bei Luther	185
»Ein Kuchen werden«. Mystische Züge in Luthers Abendmahlslehre . .	213
Spanische Mystik im deutschsprachigen Luthertum. Transkonfessionelle Interferenzen im Zeitalter der Konfessionen am Beispiel von Johann Arndts <i>Pardiesgärtlein</i>	229
Bach und die mystische Tradition. Überlegungen anhand von Texten seines Vokalwerks	241
Quellen	263
Abkürzungsverzeichnis	269
Forschungsliteratur	271
Ortsverzeichnis	290
Personenverzeichnis	291
Sachverzeichnis	293
Ersterscheinungsverzeichnis	295

Vorwort

Dieses Buch fasst Forschungen aus beinahe dreißig Jahren zusammen. Seine Wurzeln reichen sogar noch ein weiteres Jahrzehnt zurück. Als Student hatte ich die Möglichkeit, auf einer Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes ein Seminar über Meister Eckhart zu besuchen, das Georg Steer, der Grandseigneur der germanistischen Eckhartforschung leitete. Wir wurden mit Texten konfrontiert, die bekannt waren, und mit solchen, die noch unter Georg Steers Händen auf die Edition warteten. Mir erschlossen sich Welten, die mir im Studium der evangelischen Theologie nicht begegnet waren: die Mystik des Mittelalters. Ich verschlang Eckharts Predigten im Original, in Quints Übersetzung, in der eleganteren Übersetzung von Dietmar Mieth. Wissenschaftlich ging ich aber zunächst einen anderen Weg, der mich in die Scholastik und in die lutherische Apokalyptik führte.

Ein Zufall brachte mich wieder auf die Mystik: Kurz nach meiner Habilitation im Jahre 1997 erhielt ich die Einladung zu einem Vorstellungsvortrag in Mainz, mit dem ausdrücklichen Hinweis, ich möge doch bitte etwas zur Epoche der Reformation vortragen. Dazu hatte ich nichts parat – im Habilitationsverfahren hatte ich ja gerade Überschneidungen mit den Epochen vermieden, zu denen ich meine Qualifikationsschriften verfasst hatte. Ich wusste mir nicht anders zu helfen, als die kleine Bonner Lutherausgabe, die mir meine Eltern zum Beginn meines Theologiestudiums geschenkt hatten, zu lesen – und mit einem Male stieß ich auf Texte, die mir bekannt vorkamen. Nicht weil sie nach Luther klangen. Sondern weil sie nach Eckhart klangen, genauer, wie ich dann herausfand: nach Johannes Tauler. Von da an wurde die Mystik, gerade im Übergang vom Mittelalter zur Reformation zu einem meiner wichtigsten Forschungsgebiete. Wenn mein Eindruck nicht ganz falsch ist, hat das dazu beigetragen, dass die Chance für evangelische Theologiestudierende, im Laufe ihres Studiums etwas über Mystik zu hören, sich gegenüber meiner eigenen Studienzeit deutlich erhöht hat. Das wäre schon einmal was. Für mich selbst war es eine Reise in begeisternde Texte und Zusammenhänge aus vielen Jahrhunderten – und ich hoffe, dass die hier gesammelten Aufsätze einen Eindruck von eben dieser Faszinationskraft vermitteln können.

Dass diese Arbeiten auch als Beitrag zu lutherischer Theologie und Frömmigkeit anerkannt werden, zeigt mir der namhafte Druckkostenzuschuss der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), für den ich herzlich danke. Das Buch erscheint nicht in einer theologischen Reihe, sondern in »Mystik in Geschichte und Gegenwart«. Ich bin dem Verlag frommann-holzboog dafür dankbar, dass er mir vor einigen Jahren die Verantwortung für diese Reihe übertragen hat und wir sie gemeinsam wieder in Schwung bringen konnten. Mein Dank hierfür gilt Frau Ute Mühlbach und für diesen eigenen Band besonders Herrn Jakob Kümmerer. Seine gründliche Lektüre war eine große Freude und Hilfe, ebenso wie die unermüdliche Arbeit von Marko Eichele (Yale Divinity School), der den Entstehungsprozess begleitet und mitgestaltet hat. Besonders dankbar aber bin ich allen Lesenden, die sich anregen lassen – und in positiver Aufnahme und Kritik wiederum mich anregen werden.

New Haven, 31. August 2025

Volker Leppin

Einleitung

Dass Mystik schwer zu definieren ist, ist ein altbekanntes Problem – ein Verständnis des Phänomens ergibt sich eher aus der Untersuchung seiner einzelnen Erscheinungen als aus einer trennscharfen Bestimmung des Inhalts. Die folgenden Aufsätze spiegeln auch im wissenschaftlichen Leben ihres Autors unterschiedliche Versuche wider, das Phänomen der Mystik zu fassen. Die interdisziplinäre Arbeit an den Texten hat für die deutsche Debatte ein weitgehend literaturhistorisches Verständnis nahegelegt, wie es Kurt Ruh gefasst hat. Er hat ein »Korpus mystischen Schrifttums« definiert, das vor allem durch ein »Traditionsgeflecht« gegenseitiger Bezüge bestimmt ist.¹ Was zur Mystik gehört, wird also durch literarische Zusammenhänge definiert. Das ist ein pragmatisch sinnvoller Weg, der allerdings dazu führt, über etwas zu sprechen, für dessen Erfassung, wie Ruh schreibt, »Erfahrungsinhalt« zentral ist,² diesen Erfahrungsinhalt aber nicht zum leitenden Kriterium zu nehmen. Das ist auch eine Stärke. Der Erfahrungsbegriff wurde in die Mystikforschung von William James (1842–1910) eingebracht. Für ihn war in einem philosophisch-psychologischen Zugriff Mystik eine besondere Erscheinungsform jener religiösen Erfahrung, über die er im Studienjahr 1901/02 seine Gifford Lectures hielt.³ Mystik war damit Teil der religiösen Psychologie. Diese starke Betonung der Erfahrung ist nicht unwidersprochen geblieben. Forscher wie Denys Turner⁴ und, im deutschen Sprachraum besonders prominent, Kurt Flasch⁵ haben davor gewarnt, dass eine zu starke Betonung der Erfahrungsdimension drohen könnte, das philosophische Gewicht mystischer Texte zu verdrängen. Und auch historisch muss natürlich an die Selbstverständlichkeit erinnert werden, dass Erfahrung als subjektives Phänomen sich dem histori-

1 K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd.1, München 1990, S. 13–15.

2 Ruh (1990), S. 13.

3 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A study in the human nature*, New York 1902, S. 370–420.

4 D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995.

5 K. Flasch, »Die Intention Meister Eckharts«, in: ders., *Studien zu Meister Eckhart*, Frankfurt am Main 2022, S. 21–51.

schen Zugriff entzieht. Das ist wiederum die Stärke von Ruhs Versuch, Mystik über objektivierbare Textzusammenhänge statt über subjektive Erfahrung zu erschließen.

Doch sprechen die Mystikerinnen und Mystiker ihrem Anspruch nach über Erfahrung – genau dies hat mich im Zuge der Forschung, die sich in den Beiträgen dieses Bandes niedergeschlagen hat, dazu gebracht, nach Möglichkeiten zu suchen, Mystik nicht allein literarisch von den Texten her zu verstehen, sondern als Ausdruck von Frömmigkeit. Geschichte der Frömmigkeit oder der Spiritualität ist ein gut etabliertes Feld der Forschung. Aus historischer Sicht gilt: »Frommheit lässt sich nicht fassen, aber frommes Verhalten lässt sich beschreiben.«⁶ Darin drückt sich ein legitimes Interesse an der sozialen Praxis religiöser Einstellungen aus. Die darin implizierte Selbstbegrenzung hat Berndt Hamm allerdings als »überzogen oder zumindest zu wenig differenziert« kritisiert⁷ und dafür plädiert, in normativen und regulativen Quellen eine »Theoriegestalt von Frömmigkeit«, ja, eine implizite »Frömmigkeitstheorie« zu finden.⁸ Unter den Quellen, die solche Theorie enthalten, finden sich dann auch etwa Lieder und Gebete,⁹ also Textsorten, die nicht externe Reflexion der Frömmigkeitspraxis sind, sondern deren Teil.

Schaut man auf Frömmigkeitstheorie in Texten – und man könnte in allgemeinerer Sicht auch Bilder hinzufügen –, so bleibt selbstverständlich das Innenleben der historischen Subjekte verschlossen. Dieses untersuchen zu wollen, wäre ein methodisch unangemessenes Bemühen. Aber man erreicht Frömmigkeit in einer Reflexionsgestalt, die den Weg zu einer mehrstufigen Annäherung ermöglicht: Es gibt Texte, die als Theorie nicht-teilnehmend die Phänomene von Frömmigkeit reflektieren. Das dürfte allerdings in Moderne und Früher Neuzeit der weitaus geringere Teil der zugänglichen Quellen sein. Selbst bei einem scholastischen Sentenzenkommentar darf man fragen, ob dessen Autor hier in reiner Distanz zu seinem Gegenstand steht. In der Regel hat man es mit Texten zu tun, die sich unmittelbar auf eine Frömmigkeitspraxis beziehen, an der die Autorinnen und Autoren selbst teilhaben. Diese Texte können wie Gebetbücher normativ sein, sie können auch den Anspruch erheben, nicht nur über, sondern auch aus Erfahrung zu sprechen. Damit

6 H. Molitor, »Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem«, in: *Festgabe für Ernst Walter Zeeden*, hg. v. H. Rabe u. a., Münster 1976, S. 1–20, hier: S. 14.

7 B. Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. v. R. Friedrich und W. Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 90.

8 Hamm (2011), S. 93.

9 Ebd.

ist nichts darüber gesagt, ob diese Erfahrung stattgefunden hat – die Infragestellung einer solchen Erfahrungsrealität ist legitim und kann nicht durch Behauptungen beiseitegeschoben werden. Allerdings enthalten diese Texte in der Regel keinen Hinweis darauf, dass ihre inhaltlichen Botschaften nicht als real wahrgenommen werden sollten. Für die Zeitgenossinnen und Zeitgenossen zumindest handelte es sich bei der berichteten Erfahrung um eine Erfahrungsrealität, und als solche ist sie auch ernst zu nehmen, ohne dass moderne Forschung diese Realität affirmativ zugrunde legen müsste oder auch nur könnte.

Wie schon angedeutet, ist mystische Frömmigkeit in besonderer Weise kritischen Fragen ausgesetzt, und zugleich ist sie eine Art Paradefall der Frömmigkeitsgeschichte. Die dreibändige *Geschichte der Spiritualität* (im Original *Christian Spirituality*)¹⁰ macht schon in der Einführung zur deutschen Ausgabe deutlich, dass Spiritualität hier in engem Zusammenhang mit Mystik verstanden wird.¹¹ Nicht zufällig ist einer der Hauptherausgeber der Theologie Bernard McGinn, der Nestor der gegenwärtigen internationalen Mystikforschung. Ähnlich wie Berndt Hamm hat er entschieden davor gewarnt, »Erfahren und Verstehen« auseinanderzureißen.¹² Manchmal lässt sich beides nicht genau unterscheiden – wesentlich bleibt die methodische Vorsicht gegenüber dem Gegenstand. Und vor diesem Hintergrund hat er Mystik stärker inhaltlich als Kurt Ruh als das definiert, was »das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann«.¹³ Meine eigenen Forschungen haben sich auf diese Bestimmung zubewegt, freilich mit einem leichten Vorbehalt. Statt von »Gegenwart Gottes« möchte ich, mit einem gemeinsam mit Berndt Hamm entwickelten Begriff,¹⁴ von der Erfahrung der Nähe Gottes als Zentrum mystischer Frömmigkeit sprechen. Gegenüber der an die Realpräsenz Gottes in der Eucharistie erinnernden Rede von der Gegenwart Gottes, rückt dies durch die räumliche Perspektive den Aspekt der personalen Begegnung mit Gott etwas stärker in den Mittelpunkt. Diese Bestimmung teilt aber mit McGinns Anregung die Hervorhebung, dass es sich hier um Phänomene

¹⁰ B. McGinn u. a. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, 3 Bde., Würzburg 1993–1997.

¹¹ J. Sudbrack, »Einführung«, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 1, hg. v. B. McGinn u. a., Würzburg 1993, S. 11–20, hier: S. 11.

¹² B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, Freiburg 1994, S. 12.

¹³ McGinn (1994), S. 16.

¹⁴ B. Hamm, V. Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36).

Mystik und Institution als bleibende Provokation am Beispiel des Franziskus

Über Mystik und Institution bei Franz schreiben zu wollen und beides auch noch in Verbindung miteinander zu setzen, bedeutet, an gleich zwei Stellen weitreichende Probleme der Forschung zu berühren. Das eine betrifft die Mystik: Bernard McGinn hat in seiner großen Geschichte der Mystik des Abendlandes darauf hingewiesen, dass Franz als Mystiker *par excellence* insbesondere durch die Erzählung von der Stigmatisierung gilt,¹ die ihrerseits historisch fraglich ist. Im Blick auf die Schriften selbst hingegen wird McGinn sehr vorsichtig, spricht davon, dass diese »implizit ein mystisches Element« enthalten,² in der Mehrzahl aber »nicht explizit mystischen Charakters« seien.³ Er setzt sich damit von dem bedeutenden Franziskus-Forscher Oktavian Schmucki ab, der eine große Studie ausdrücklich dem Nachweis einer »Mystik des hl. Franziskus von Assisi im Lichte seiner ›Schriften‹« gewidmet hat.⁴ Damit ist hier deutlich eine Forschungsdifferenz markiert.

In gewisser Weise gilt eine solche auch für das Verhältnis von Franz zur Institution: Insbesondere in der Biographie aus der Feder Helmut Felds⁵ hat ein Gedanke wissenschaftlich Kontur gewonnen, der sich mit Vorstellungen von Franz von Assisi oft verbindet: dass er im Grunde allem Institutionellen fern gestanden habe und nach seinem Tode eine Art kirchlicher Vereinnahmung stattgefunden habe,⁶ die sehr rasch aus dem Rebellen einen Heiligen gemacht

1 B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 3: *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350)*, Freiburg u. a. 1999, S. 104.

2 Ebd., S. 105.

3 Ebd., S. 110; vgl. B. McGinn, »Was Francis of Assisi a Mystic?«, in: *Doors of Understanding. Conversations in global spirituality FS Ewert Cousins*, hg. v. S. Chase, Quincy 1997, S. 145–174, hier: S. 151.

4 O. Schmucki, »Zur Mystik des hl. Franziskus von Assisi im Lichte seiner ›Schriften‹«, in: *Beiträge zur Franziskusforschung*, hg. v. U. Köpf, L. Lehmann, Kevelaer 2007 (FrFor 48), S. 377–402.

5 H. Feld, *Franziskus von Assisi. Der Namenspatron des Papstes*, Darmstadt 2014.

6 Ebd., S. 319.

habe. Wie ich im Folgenden darlegen werde, unterschätzen solche Deutungen die enge Bindung des Poverello an die Kirche seiner Zeit. Wenn allerdings etwas daran sein sollte, dass Franz der Institution der Kirche positiv gegenüber stand, ist erneut im Blick auf die Mystik zu fragen, ob denn überhaupt Kirchlichkeit und Mystik zusammengehen oder beide nicht gewissermaßen natürliche Feinde sind. Demnach haben die folgenden Überlegungen drei Fragen zu behandeln: War Franziskus ein Mystiker? Kann man als Mystiker kirchlich sein? Und wie gestaltete sich vor diesem Hintergrund Franz' spezifische Kirchlichkeit?

1. Die mystische Deutung des Franz: Seraphenvision und Stigmatisierung

Wie erwähnt, hat Bernard McGinn hervorgehoben, dass das, was Franz als Mystiker erscheinen lässt, zunächst das Geschehen der Stigmatisierung, mehr noch wohl die dem nach den Berichten vorgelagerte Seraphenvision ist.⁷ Nach dem Bericht des Thomas von Celano sei Franz zwei Jahre vor seinem Tod auf dem Berge La Verna, wohin er sich auf der Suche nach Einsamkeit zurückgezogen hatte, eine *visio Dei* widerfahren:⁸ Er sah über sich einen Mann in Gestalt eines Seraphen, also einer jener geflügelten Engelsgestalten, die der Prophet Jesaja am Thron Gottes geschaut hatte (Jes 6,2), ans Kreuz geschlagen.⁹ »Zwei Flügel waren über das Haupt erhoben, zwei waren zum Fliegen ausgebreitet, zwei schließlich bedeckten den ganzen Körper«,¹⁰ so beschreibt es Celano. Es handelte sich also offenkundig um eine Vision, in der Christuserscheinung und anderer Weisen der Selbstoffenbarung Gottes ineinander glitten.

Insbesondere Bonaventura, bekanntlich selbst ein großer Mystiker, hat diese Vision als Auftakt eines Geschehens geschildert, das er als mystische

7 Zu der ursprünglichen Trennung von Seraphenvision und Stigmatisierung s. ebd., S. 258; J. A. Wayne Hellmann, »The Seraph in Thomas of Celano's *Vita prima*«, in: *That others may know and love. FS Zachary Hayes*, hg. von M. F. Cusato, St. Bonaventure/New York 1997, S. 32 f.; McGinn (1999), S. 160; P. Bösch, »Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Bericht über die Wundmale in der ›Vita Beati Francisci‹ des Thoms von Celano«, in: *Laur.* 50 (2009), S. III–150, hier: S. 131.

8 1 Cel 94,2 (Fontes Franciscani, S. 370).

9 1 Cel 94,1 (Fontes Franciscani, S. 370).

10 1 Cel 94,2 (Fontes Franciscani, S. 370): »Duae alae supra caput elevabuntur, duae ad volandum extendebantur, duae denique totum velabant corpus«; ähnlich Gef 69,4 (ebd., S. 1441).

Verwandlung deutete. Diese Auffassung floss nicht allein in seine Darstellung der *Legenda* des Franziskus ein, in welcher er die Verwandlung des Franz in Gott hervorhob.¹¹ Vor allem hat Bonaventura sein *Itinerarium mentis in Deum* mit der Erinnerung an jene Szene beginnen lassen: Er habe sich nach dem Vorbild des Ordensgründers dreiunddreißig Jahre – also die Lebensspanne Jesu – nach dessen Tod gleichfalls auf den Berg La Verna begeben und der Seraphenvision gedacht:¹²

Im Bedenken dieses Geschehens ist mir sofort erschienen, dass jene Vision uns die Erhebung unseres Vaters in der Beschauung und den Weg, auf welchem er dorthin gelangte, darbiete.¹³

Franz also bietet Vorbild und Anstoß für jenen Aufstieg zu Gott, zu welchem Bonaventura anleiten will. Das ist im Blick auf die biographische Auswertbarkeit von Bonaventuras Schilderung der Geschehnisse in der *Legenda* des Franz schon allein deswegen bemerkenswert, weil seine Hinweise ja in das Jahr 1259 zurückführen, also kurz ehe er sich selbst vom Ordenskapitel in Narbonne den Auftrag geben ließ, die *Legenda* des Ordensgründers zu verfassen.¹⁴ Zumindest für dieses Geschehen war der Deutungsrahmen schon vorab festgelegt.

Was davon tatsächlich Anhalt im Leben des Franziskus hatte, kann und muss hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Für die Seraphenvision ist die historische Wahrscheinlichkeit möglicherweise sogar etwas höher als für die Stigmatisierung – allerdings weiß man auch von ihr nur aus zweiter Hand, durch die Biographen. Und für den Hintergrund der Stigmatisierung ist mit Oktavian Schmucki sogar festzuhalten, dass jenseits der Berichte hierüber eine ausgeprägte Nachfolge in Leidensmystik bei Franz nicht festzustellen ist: »Nicht einmal in seinem *Officium Passionis* steht der Leidensgedanke Jesu ausschließlich und beherrschend im Vordergrund.«¹⁵ Von hier aus eine mystische Frömmigkeit herleiten zu wollen, ist daher schwierig.

Man muss zumindest mit der Möglichkeit rechnen, dass die Vorstellung von Franz' Stigmatisierung zwar mystische Frömmigkeit angeregt und geformt hat, selbst aber nicht als mystisches Erlebnis festzuhalten ist. Mögli-

¹¹ Bonaventura, *Legenda maior XIII,3* (Fontes Franciscani, S. 891).

¹² Bonaventura, *Itinerarium Prolog* (Bonaventura, *Ausgewählte Werke*, 2. Bde., aus dem Lateinischen übersetzt von Julian Knaup, Darmstadt 2018, Bd. 2, S. 46).

¹³ Ebd.: »In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplantando et viam, per quam pervenitur ad eam.«

¹⁴ Feld (2014), S. 42.

¹⁵ Schmucki (2007), S. 484.

cherweise liegen ihr visionärer und gegebenenfalls mystischer Charakter von Anfang an mehr auf Seiten derer, die hiervon berichten, als bei Franz selbst. Schon die erste Erwähnung der Stigmatisierung durch den Ordensgeneral Elias von Cortona¹⁶ ist so stark von einer Begrifflichkeit des Erscheinens geprägt, dass man bei genauerer Betrachtung womöglich zu dem Ergebnis kommen muss, das hier nicht ein physischer Vorgang beschrieben werden sollte, sondern die visionäre Erfahrung des Umfeldes von Franz, dass an ihm und durch ihn Christus sichtbar geworden ist.¹⁷ Diese Vision war aber ihrerseits für die Menschen, die sie erfuhren, Realität – Elias von Cortona wollte tatsächlich mitteilen, dass sich in Franz auf bestimmte Weise wiederholt hatte, dass Christus auf Erden erschien. Mehr und mehr wurde in der Wahrnehmung der Franziskaner ihr Ordensgründer, weil er wie Paulus die *stigmata Christi* trug (Gal 6,17),¹⁸ zum *alter Christus*, zum zweiten Christus. Er wurde, so sagen es die Gefährten, »in jenen, der durch übergroße Liebe gekreuzigt werden wollte, durch mitleidende Süße gewandelt«.¹⁹ Für die Nachfolgenden also war es klar, dass an Franz eine mystische Wandlung vollzogen worden war. Angesichts der Schwierigkeiten aber, Seraphenvision und Stigmatisierung historisch zweifelsfrei zu belegen, bleibt man – wie auch in anderen Fragen der Franz-Forschung – letztlich auf die Schriften von Franz selbst angewiesen, wenn man seine Frömmigkeit nachvollziehen will. Und hier zeigt sich, dass mystische Elemente sich weniger mit dem Leiden Christi verbinden als mit anderen Elementen der Gottesverehrung in mystischer Tradition.

2. Franziskus von Assisi – ein Mystiker?

Ein Text, der recht viele Spuren mystischer Frömmigkeit zeigt – um die Vorsicht McGinns aufzunehmen – sind die *Admonitiones*, die Ermahnungen des Franz von Assisi. Bei ihnen handelt es sich um eine Sammlung kleiner

¹⁶ E 15–19 (Fontes Franciscani, S. 254); mit der Abkürzung der Werktitel orientiere ich mich an Franziskus-Quellen. D. Berg, L. Lehmann (Hg.), *Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, Kevelaer 2014.

¹⁷ S. meinen eigenen Versuch hierzu in V. Leppin, *Franziskus von Assisi*, Darmstadt 2018, S. 280–291.

¹⁸ Zur Bedeutung dieser Stelle s. C. Muessig, »Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi«, in: *ChH* 82 (2013), S. 40–68.

¹⁹ Gef 69,2 (Fontes Franciscani, S. 1441): »in illum qui caritate nimia crucifigi voluit, transformaretur in dulcedine compassiva«.

Texte, die wohl der geistlichen Begleitung im Orden dienten²⁰ und die gerade dadurch tiefe Einsichten in die Spiritualität des Ordensgründers wie seines Umfeldes ermöglichen. Sie beginnen mit einem Abschnitt über den Leib des Herren, der aber von vorneherein die geistliche Begegnung mit Christus in den Vordergrund stellt: »Darum sind alle, die den Herrn Jesus der Menschheit nach sahen und ihn nicht nach Geist und Gottheit sahen und glaubten, dass er der wahre Sohn Gottes ist, verdammt.«²¹ Entsprechend ist es der Geist Gottes, der das wahrhafte Empfangen von Leib und Blut bewirkt²² – und über diesen sagt Franz, dass er in den Glaubenden wohne.

Nun wird man mit Bernard McGinn zu bedenken haben, dass nicht jede pneumatologische Wendung schon selbstverständlich eine mystische ist, aber der Gesamtzusammenhang in den *Admonitiones* eröffnet doch zumindest einen mystischen Resonanzraum, insbesondere in der Verbindung mit der gleichfalls im Eingangsabschnitt zu findenden Aussage über Gott: »Gott bewohnt das unzugängliche Licht, und der Geist ist Gott, und niemand hat Gott jemals gesehen«.²³ Dies kombiniert nicht allein die Bibelstellen 1 Tim 6,16, Joh 4,24 und vor allem Joh 1,18, sondern rekurriert auch offenkundig auf den dionysischen Gedanken der Verbindung Gottes mit dem Licht, das zugleich durch sein Strahlen Erkenntnis eröffnet und doch in seiner Unzugänglichkeit eben diese Erkenntnis unmöglich macht.

Wenn sich hier mystische Annäherungen an die Gotteserkenntnis finden, so entspricht dem eine mystisch gefärbte Devotion auf Seiten der Glaubenden. Sie wird in *Admonitio* 27 ausgedrückt:

Wo Liebe ist und Weisheit, da ist weder Furcht noch Unwissenheit.
 Wo Geduld ist und Demut, da ist weder Zorn noch Verwirrung.
 Wo Armut mit Freude ist, da ist weder Begierde noch Habsucht.
 Wo Ruhe ist und Betrachtung, da ist weder Sorge noch Unrast.
 Wo Furcht des Herrn ist, um sein Haus zu bewachen, da findet der Feind keine Stelle zum Eindringen.
 Wo Barmherzigkeit ist und Unterscheidungsgabe, da ist weder Überschwang noch unmäßige Härte.²⁴

²⁰ Feld (2014), S. 17.

²¹ Erm 1,8 (Fontes Franciscani, S. 25): »Unde omnes qui viderunt Dominum Jesum secundum humanitatem et non viderunt et crediderunt secundum spiritum et divinitatem, ipsum esse verum Filium Dei, damnati sunt.«

²² Ebd., 1,12 (Fontes Franciscani, S. 26).

²³ Ebd., 1,5 (Fontes Franciscani, S. 25): »Pater lucem habitat inaccessibilem, et spiritus est Deus, et Deum nemo vidit unquam.«

²⁴ Ebd., 27 (Fontes Franciscani, S. 36): »Ubi caritas est et sapientia, ibi nec timor nec ignorantia. Ubi est patientia et humilitas, ibi nec ira nec perturbatio. Ubi est paupertas

Für die Einordnung von Franz als Mystiker ist es von nachrangiger Bedeutung, ob er diese Sätze selbst formuliert oder, wofür manches spricht, aus der monastischen Tradition übernommen hat,²⁵ denn es kann nicht darum gehen, Franz ein besonders hohes Maß an Originalität in der Hervorbringung mystischer Theologie zuzusprechen. Ein Teilhaber und auch Teilgeber mystischer Frömmigkeit hingegen bleibt er auch dann, wenn er in seine Ermahnungen mystische Traditionen aus anderen Kontexten aufgenommen hat. Und das scheint hier der Fall zu sein.

Das Textstück beschreibt einen ganz auf Gott bezogenen Menschen, der im Angesicht Gottes seine Niedrigkeit erkennt. Die Demut und die Armut, die Franz als dessen Ausstattung preist, sind geistliche Haltungen,²⁶ die dem Menschen seinen Ort vor Gott geben. Vor allem aber führen sie ihn in die Ruhe und die *meditatio*, so das lateinische Wort, das oben mit ›Betrachtung‹ wiedergegeben wurde: Franz geht auch von einer meditativen Praxis und Grundhaltung aus, die er seinen Brüdern empfiehlt. Im Vordergrund steht für ihn nicht die soziale Praxis möglichst gesteigerter Besitzlosigkeit – diese dient vielmehr letztlich dem Zweck der geistlichen Vertiefung in Gott. Erst von hier aus gewinnen dann Tugendäußerungen gegenüber anderen Menschen, wie in der *misericordia*, Sinn und Gestalt.

Vor allem aber führt diese Haltung dann in eine neue Form der Gemeinschaft, die geradezu familiäre Strukturen gewinnt: In dem sogenannten Brief an die Gläubigen, in dem uns möglicherweise ein Niederschlag von Franz' Predigten vorliegt,²⁷ mahnte Franz zunächst gleichfalls zu rechter Demut und schloss daran die Verheißung an, dass auf denjenigen, die der Mahnung folgten, der Geist Gottes ruhen werde und er in ihnen Wohnung nehmen werde.²⁸ Dann gelte:

cum laetitia, ibi nec cupido nec avaritia. Ubi est quies et meditatio, ibi neque sollicitudo neque vagatio. Ubi est timor Domini ad atrium suum custodiendum, ibi inimicus non potest habere locum ad ingrediendum. Ubi est misericordia et discretio, ibi nec superfluitas nec induratio.«

25 J. Hoeberichts, »The Authenticity of Admonition 27 of Francis of Assisi. A discussion with Carlo Paolazzi and beyond«, in: *CFr* 75 (2005), S. 499–523, hier: S. 522; A. Jansen, »Traduction, sens et structure de la 27^e admonition v. 4–6«, in: *Franziskanische Studien* 64 (1982), S. III–127; kritisch hierzu C. Paolazzi, »L'autenticità della Admonitio XXVII e il lessico di frate Francesco. Una risposta à Jan Hoeberichts«, in: *CFr* 76 (2006), S. 475–504.

26 Leppin (2018), S. 248 f.

27 So die plausible Erklärung in D. Berg, L. Lehrmann (2014), S. 123

28 2 Gl 48 (Fontes Franciscani, S. 83); 1 Gl 6 (ebd., S. 73).

Ortsverzeichnis

Assisi → Franziskus von Assisi
Augsburg 173, 240

Badeborn 230
Bethanien 188
Bethesda 146, 148, 170
Braunschweig 231

Celle 231
Cluny 147

Eisleben 185, 194–196, 231
Erfurt 73, 117, 126, 178, 190, 194

Gethsemane 192
Golgotha 197, 200
Greccio 29

Heidelberg 125, 198 f.
Helfta 34

Jena 231
Jerusalem 121, 251, 260

La Verna 16 f.
Leipzig 250

Magdeburg 45, 231, 233

Nürnberg 201, 244 f.

Oberrhein 14, 151, 172
Quedlinburg 230, 232

Valladolid 229

Wartburg 221
Wittenberg 167, 172 f., 175, 183, 220 f., 225
Worms 221

Zerbst 33

Personenverzeichnis

- Abaelard, Petrus 122
Agnes von Ungarn 117, 125–127, 131, 136 f.
Albertus Magnus 156, 179
Albrecht I. (1255–1308) 125
Alexander Sauter von Ottobeuren 234
Andreas III. (1265–1301) von Ungarn 125
Anselm von Canterbury 112, 165
Aristoteles 175
Arndt, Johann 229–234, 236 f., 239 f., 245, 247 f., 253, 255, 259
Arnstein, Wichmann von 45
Athanasius 213
Augustin 76, 140, 145, 153 f., 163 f., 169–172, 174–178, 180–182
Avicenna 79
- Baader, Franz von 71, 139
Bach, Johann Sebastian 241–243, 245–247, 249–251, 253, 255–258, 260–262
Bernhard von Clairvaux 14, 21, 48, 66, 173, 203 f., 218, 222 f., 226, 239, 243 f., 246–248, 253, 257
Bonaventura 16 f.
Bradwardine, Thomas 167
- Dietrich, Veit 247
Dionysios Areopagita → Pseudo-Dionysios
Dominikus 63 f., 66–70
- Eckhart → Meister Eckhart
Elias von Cortona 18
Elisabeth von Thüringen 59, 69 f.
- Francke, Johann 233 f.
Franziskus (Franz) von Assisi 13, 15–18, 20–32, 64 f., 69
- Geiler von Kaysersberg 192, 254
Gerhard, Johann 239, 248, 253
Gerhardt, Paul 252, 257
Gregor von Rimini 167
Groote, Gerhard 168, 175 f.
Guigo der Kartäuser 235
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 71
Heinrich von Halle 34–40, 43 f., 59 f., 62, 64, 66, 68–70
Hiltalingen, Johannes 164
- Johannes (Jünger) 197, 201
Johannes de Spina 239
Johannes vom Kreuz 139, 229
Jutta von Sangerhausen 69
- Karl V. (1500–1558) 229
Karlstadt, Andreas 221 f., 227
Konrad von Marburg 59
- Lang, Johannes 175
Leiffer, Georg 194
Leo (Bruder) 22
Luis de Granada 239
Luther, Martin 14, 139, 144, 151 f., 160, 163, 165–167, 169 f., 174–183, 185–189, 195–212, 213–221, 223–228, 232 f., 235, 237, 244, 247, 249, 254 f., 259

Sachverzeichnis

- Abendmahl 11 f., 19, 25–27, 29, 45, 55 f.,
142 f., 147, 172, 185, 192, 202, 204, 207,
213–228, 249
Ablass 227
Adam 169, 176, 197, 200, 211, 224 f.
Allgemeines Priestertum 144, 226
Anthropologie (→ auch: Gottebenbild-
lichkeit) 13, 51 f., 77 f., 133 f., 151–161,
169 f., 175, 189
Antichrist 68
Aristotelismus 72 f., 79, 118, 175, 179
Armut 19 f., 31, 67, 115–117, 119
Augustinismus 163–183, 186

Beginen 33, 59–70
Beruf 160
Bild 87, 131, 134, 157, 221
Braut(mystik) 21, 53 f., 62, 173 f., 216–220,
243–252
Buße 30, 52 f., 55, 67, 120, 143, 147, 157 f.,
171, 196, 227, 243, 258

Demut 19 f., 26, 31, 53
Devotio moderna 167 f., 175 f., 181
Dominikaner 40, 60–69, 117

Engel 16 f., 45, 117
Entrückung 45, 50, 52, 105
Erfahrung 9 f., 12 f., 37
Erleuchtung 13, 23 f., 53
Erlösung 13, 26, 65, 165, 210, 225 f.
Erotik 47–50, 53, 55, 249, 251
Eschatologie 54, 65, 68 f.
Eucharistie → Abendmahl

Fegefeuer 54, 66, 114
Franziskaner 17–21, 28–30, 64, 69 f., 116
Freiheit 111, 113, 119, 134, 221

Gebet 23, 45, 110, 120, 191 f., 232, 237
Gehorsam 31 f.
Geistlich 12, 20, 44, 47, 65, 114
Gelassenheit 88, 115, 154
Gender 21, 40, 45 f., 48–50, 53, 59, 144
Gewissen 204, 231
Glaube 21, 120, 173, 181, 196, 226
Gnade 165–168, 171, 178 f., 189
Gott 12, 19, 22, 71–89, 117, 154, 158, 171
Gottebenbildlichkeit 51, 65, 86–88, 156 f.
Gottesgeburt 13, 87, 134, 141–144, 146,
152–159, 173, 177 f., 258 f.

Häresie 40
Heilige 15, 35 f., 41, 65 f., 69, 112 f., 118
Heiliger Geist 20, 24, 35 f., 42
Himmel 54, 67, 249
Hölle 54, 114

Identifikation 190, 196, 198 f., 201 f., 255
Inkarnation 26, 29, 42, 48, 50, 55,
140–144, 190, 223, 226, 258–261
Innerlichkeit 25–27, 29, 31, 55, 108, 111,
117 f., 120, 133 f., 155, 158, 192, 201, 203,
222

Jesus Christus 17–19, 26, 42 f., 53, 55, 63,
85, 87, 133, 140, 153, 176, 181, 185 f., 190,
220, 226, 246
Juden 201

Katharer 30
Kirche 15 f., 24–32, 43, 227, 247

Ersterscheinungsverzeichnis

»Mystik und Institution als bleibende Provokation«, in: *Provokation – Inspiration – Irritation. Franz von Assisi in der religiösen Auseinandersetzung heute*, hg.v. M. Sohn-Kronthaler u. a., Innsbruck 2021, S. 13–33.

»Mechthild von Magdeburg. Repräsentation Christi im visionären Buch«, in: »*Dir hat vor den Frauen nicht gegraut*«. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte*, hg. v. M. Delgado, V. Leppin, Fribourg/Stuttgart 2015 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19), S. 136–156.

»Begine und Beichtvater. Zu den Dominikanerpartien im ›Fließenden Licht der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg«, in: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. FS Matthias Werner*, hg. v. E. Bünz, S. Tebruck, H. G. Walther, Köln u. a. 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe 24), S. 543–554.

»Gottes Sein und Gottes Nähe. Zur Bedeutung des Satzes ›Esse est Deus‹ für ein Verständnis von Meister Eckharts Mystik«, in: *Gott und Denken. Zeitgenössische und klassische Positionen zu zentralen Fragen ihrer Verhältnisbestimmung. FS Friedrich Hermann*, hg. v. C. König, B. Nonnenmacher, Tübingen 2020, S. 339–358.

»Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt«, in: ZThK 94 (1997), S. 69–83.

»Werke und Werkkritik. Innere und äußere Frömmigkeit bei Meister Eckhart«, in: *Traditionelles und Innovatives in der geistlichen Literatur des Mittelalters. FS Löser*, hg. v. J. Haustein, Stuttgart 2019 (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 7), S. 25–40.

»Gradualismus und Immediatisierung in Meister Eckharts ›Liber Benedictus‹. Geistliche Begleitung im Horizont spätmittelalterlicher Frömmigkeit«, in: *Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive. Modelle und Personen der Kirchengeschichte*, hg. v. D. Greiner, Leipzig 2013, S. 71–83.

»Als wir dieses spise essent, so werden wir gessen«. Reale und metaphorische Nähe Christi bei Johannes Tauler«, in: *Metaphorik und Christologie*, hg. v. J. Frey, J. Rohls, R. Zimmermann, Berlin 2003 (TBT 120), S. 167–177.

»Externe Personkonstitution bei Johannes Tauler«, in: *Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter*, hg. v. G. Mensching, Würzburg 2005 (Contradictio 6), S. 55–64 (wiederabgedruckt in: Volker Leppin, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, hg. v. V. Leppin, Tübingen 2015 127–136).

»Die Verbindung von Augustinismus und Mystik im späten Mittelalter und in der frühen reformatorischen Bewegung«, in: LuJ 85 (2018), S. 130–153.

»Passionsmystik bei Luther«, in: LuJ 84 (2017), S. 51–81.

»Ein Kuchen werden. Mystische Züge in Luthers Abendmahlslehre«, in: *Von Meister Eckhart bis Martin Luther*, hg. v. V. Leppin, F. Löser, Stuttgart 2019 (Meister-Eckhart-Jahrbuch 13), S. 205–219.

»Spanische Mystik im deutschsprachigen Luthertum. Transkonfessionelle Interferenzen im Zeitalter der Konfessionen am Beispiel von Johann Arndts *Pardiesgärtlein*«, in: *Christentum in der Neuzeit. Geschichte, Religion, Mission, Mystik. FS Mariano Delgado*, hg. v. M. Sievernich, K. Vellguth, Freiburg im Breisgau u. a. 2020, S. 542–552.

»Bach und die mystische Tradition. Überlegungen anhand von Texten seines Vokalwerks«, in: *Bach unter den Theologen. Themen, Thesen, Temperamente*, hg. v. I. Bredembach, V. Leppin, C. Schwöbel, Tübingen 2022, S. 1–22.