

Ingo Klitzsch / Jonathan Reinert (Hg.)

Transformationen von Theologie und Frömmigkeit

Spätmittelalter, Reformation und
ihre Deutungen



Academic Studies

116

Refo500 Academic Studies

Herausgegeben von
Herman J. Selderhuis

In Zusammenarbeit mit
Barbara Mahlmann-Bauer (Bern), Tarald Rasmussen (Oslo),
Violet Soen (Leuven), Zsombor Tóth (Budapest),
Siegrid Westphal (Osnabrück).

Band 116

Ingo Klitzsch / Jonathan Reinert (Hg.)

Transformationen von Theologie und Frömmigkeit

Spätmittelalter, Reformation und ihre Deutungen

VANDENHOECK & RUPRECHT

Gedruckt mit Hilfe der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)

ISSN 2198-3089
ISSN 2197-0165 (digital)
ISBN 978-3-525-50253-2
ISBN 978-3-647-50253-3 (PDF)
ISBN 978-3-666-50253-8 (eLibrary)
DOI <https://doi.org/10.13109/9783666502538>

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

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche
Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der
Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Druck: CPI books GmbH, Leck

Inhaltsverzeichnis

Ingo Klitzsch und Jonathan Reinert

Vorwort 9

Spätmittelalter

Annette Gerok-Reiter und Saskia Wendel

Prekäres Erscheinen – Verkörperungen Gottes. Ästhetische
Verhandlungen in mystischen Texten 15

Jonas Frank

Simul iusti et peccatores? Mittelalterliche Spuren einer reformatorischen
Formel 43

Krijn Pansters

Moving into Modernity. Transformational Trajectories in Zerbolt of
 Zutphen's *Spiritualibus Ascensionibus* 55

Isabell Väth

Die Rückkehr des verstorbenen Papstes oder: Drei Paternoster für das
Seelenheil. Spätmittelalterliche Erzählungen von Papst und Kaplan 71

Übergänge

Stefan Michels

Marianische Resonanz. Ludwig Senfl (um 1490–1543), die Gottesmutter
und die Wittenberger Reformation 91

Sven Michael Gröger

„But these are the very right beholders of Christs passion“.
Transformationen der Passionsfrömmigkeit in englischen
Stundenbüchern im Spätmittelalter und der Reformationszeit 115

<i>Susanne Schenk</i>	
O Maria! Transformation der Marienfrömmigkeit in Ulm	137
<i>Michael Lebzelter</i>	
Transformation der Repräsentation? Formen der Repräsentation im geistlichen Spiel vor und nach der Reformation	157
<i>Ulrike Treusch</i>	
„Martafleiß Mariensinn“ – die Transformation Marthas von Bethanien in humanistischer und reformatorischer Auslegung	177
<i>Gury Schneider-Ludorff</i>	
Reichtum und Armut. Der Wandel des Stiftungswesens als Motor der Sozialen Fürsorge in den evangelischen Reichsstädten der Reformationszeit	195
<i>Tobias Jammerthal</i>	
Reformation als Restauration. Die Transformation des Zürcher Großmünsterstifts und ihre Deutung durch Heinrich Bullinger	213
Luther	
<i>Wolf-Friedrich Schäufele</i>	
Apokalypse-Auslegung und antipäpstliche Polemik im Spätmittelalter und der frühen Reformation. Der Papst-Antichrist bei Martin Luther, im „Opus arduum valde“ und bei Franz Lambert von Avignon	233
<i>Christian Volkmar Witt</i>	
Einer folgenreichen Umdeutung auf der Spur. Stichproben zu Luthers früher Interpretation des Verdiensts in den <i>Dictata super Psalterium</i> . . .	249
<i>Risto Saarinen</i>	
Out of Place. Body and Locus in the Marburg Colloquy of 1529	267
<i>Stefan Michel</i>	
Die missglückte Vermittlung. Karl von Miltitz (1490–1529) zwischen Papst, Luther und kursächsischer Verwaltung	287

Anna Vind

„Quid igitur faciemus?“. The discussion between Erasmus and Luther 1525 about the <i>liberum arbitrium</i>	305
---	-----

Reformationszeit

Amy Nelson Burnett

Alsatian Humanism and the Transformation of Erasmus	333
---	-----

Timothy J. Wengert

The Mystical Vocabulary of Philip Melanchthon	357
---	-----

Robert Kolb

Wittenberg Teaching in Outline. The Tabular Commentaries of Johannes Nysaeus and Valentin Erythraeus	375
---	-----

Peter Gemeinhardt

Kirche des Wortes – Kirche der Väter? Die Bedeutung der Patristik für die Reformation nach Philipp Melanchthons Schrift „De ecclesia et de autoritate Verbi Dei“ (1539)	395
---	-----

Ingo Klitzsch

„[...] facti omnibus omnia“. Martin Bucers vielstimmiger Einsatz für die „einigkeit Christlicher Kirchen“ in der <i>Furbereytung zum Concilio</i> (1533)	417
--	-----

Irene Dingel

Theologie im Kirchenlied – Das Lied im Zeitalter der Reformation	445
--	-----

Susanne Schuster

Gesungene Reformation	465
---------------------------------	-----

Mariano Delgado

Die Denkform des Bartolomé de Las Casas in der Kontroverse <i>De Indis</i> . Singularität und Grenzen	481
--	-----

Reformationsdeutungen

Berndt Hamm

Transformation? Die Reformation als religionsgeschichtliche Zäsur: das
Beispiel des Totenkults 503

Matthias Pohlig

Reformation und Transformation, Reformation als Transformation:
Überlegungen zu einem Interpretationsmodell 531

Andreas Holzem

Reformation und Revolution. Die ultramontane Konstruktion der
Geschichte und die Unfehlbarkeit des Papstes 549

Bruce Gordon

Triumph und Tragik: Stefan Zweig and Roland Bainton on Erasmus,
Calvin, and the Reformation 579

Autor*innenverzeichnis 599

Ortsregister 607

Personenregister 611

Ingo Klitzsch und Jonathan Reinert

Vorwort

„Every morning when I wake up, Volker has written a new book. How does he do that?“ Diese scherzhaft zugespitzte Frage eines Kollegen hat aller Pointierung zum Trotz ihren realen Anhaltspunkt im äußerst umfangreichen und vielfältigen Schaffen Volker Leppins, das wir anlässlich seines 60. Geburtstags mit dieser Festschrift würdigen. Dabei war uns nur allzu bewusst, dass dies – wollte man allen Facetten seines Werks gerecht werden – ein schwieriges, ja beinahe unmögliches Unterfangen ist. Mit seinen Thesen und Forschungen, die in Dutzenden von Herausgeberschaften, Hunderten von Fachaufsätzen und zahlreichen Vorträgen in Kirche und Gesellschaft sichtbar geworden sind, zählt Volker Leppin zu den bedeutendsten Kirchenhistorikern unserer Zeit. Das gilt bereits heute, obwohl sein Œuvre erst nach und nach ins Englische übertragen wird¹ und Einfluss wie Rezeption seiner Arbeiten in den kommenden Jahren weltweit noch deutlich zunehmen werden. Hinzu kommt sein langjähriges Engagement – vielfach in leitender Funktion – in Vereinigungen und Gremien wie der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik, dem Mediävistikverband und dem Internationalen Lutherforschungskongress sowie in Forschungsverbünden wie dem Graduiertenkolleg 1662 „Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)“ und dem Sonderforschungsbereich 1391 „Andere Ästhetik“.

Die unabdingbar notwendige Fokussierung ist uns insofern leichter gefallen, als es ein Thema gibt, das wie kein anderes mit Volker Leppin verbunden ist: die Transformationen von Theologie und Frömmigkeit im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Dieses prägt seine Tätigkeit von den Anfängen als Professor für Kirchengeschichte in Jena, dann in Tübingen und heute an der Yale Divinity School in New Haven. Es bündelt verschiedene Forschungsfelder, die oft unverbunden nebeneinander stehen: das Verständnis mittelalterlicher Frömmigkeitspraxis, Theologie, Werk und Person Martin Luthers, die verschiedenen

1 Z.B. die Aufsätze zum Verhältnis von spätmittelalterlicher Mystik und reformatorischer Theologie: vgl. LEPPIN, VOLKER, *Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology*, Minneapolis 2024; LEPPIN, VOLKER, *United with Christ. Martin Luther and Christian Mysticism*, Minneapolis 2025.

Ausprägungen der Reformation, die Mystik und ihre Bedeutung für Theologie und Frömmigkeit sowie theologiegeschichtliche Entwicklungen in der Vormoderne. Zu all diesen Feldern hat Volker Leppin gewichtige Studien vorgelegt und seine Ergebnisse zudem in gut lesbaren Überblickswerken und Lehrbüchern aufbereitet und damit einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Zu nennen sind unter anderem die Lehrbücher zur Geschichte und Theologie des Mittelalters² und zur Reformationszeit,³ die Biografien über Martin Luther⁴ und Franz von Assisi,⁵ eine Geschichte der Mystik⁶ und seine Studie zu den mystischen Wurzeln der Reformation,⁷ sein Deutungsvorschlag zum Verständnis spätmittelalterlicher Frömmigkeit⁸ sowie jüngst eine umfangreiche Religionsgeschichte des Christentums im vormodernen Europa.⁹

Über seine bündelnde Funktion hinaus steht das Thema der Transformation für eine differenzierende Sicht auf Spätmittelalter und Reformation als vielfältig miteinander verflochtene Übergangszeit. Damit kontrastiert es mit den verbreiteten Bildern von „Bruch“ und „Neuanfang“, die in der Forschung wie auch im kulturellen und kirchlichen Gedächtnis nicht selten mit der Reformation verbunden werden. Volker Leppin hat – nicht als Einziger, aber in besonders pointierter Weise – in zahlreichen prägnanten Einzelstudien neben den Diskontinuitäten ebenso die Kontinuitäten zwischen Mittelalter und Reformation herausgearbeitet, und zwar gerade in dem Bereich, in dem „Brüche“ klassischerweise besonders betont werden: in Theologie und Frömmigkeit. Die Resonanz, die diese Perspektive in der Fachöffentlichkeit gefunden hat, zeigt sich unter an-

2 LEPPIN, VOLKER, *Geschichte des mittelalterlichen Christentums*, Tübingen 2012; LEPPIN, VOLKER, *Theologie im Mittelalter* (KGE I/11), Leipzig 2007.

3 LEPPIN, VOLKER, *Die Reformation*, Darmstadt ²2017; LEPPIN, VOLKER, *Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang*, Darmstadt 2009.

4 LEPPIN, VOLKER, *Martin Luther*, Darmstadt ³2017; LEPPIN, VOLKER, *Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes*, Darmstadt ²2015; LEPPIN, VOLKER, *Martin Luther. A Late Medieval Life*, Grand Rapids 2017.

5 LEPPIN, VOLKER, *Franziskus von Assisi*, Darmstadt 2018; LEPPIN, VOLKER, *Francis of Assisi. The Life of a Restless Saint*, New Haven 2025.

6 LEPPIN, VOLKER, *Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik*, München ²2024; LEPPIN, VOLKER, *Die christliche Mystik*, München 2007.

7 LEPPIN, VOLKER, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München ²2017.

8 LEPPIN, VOLKER, *Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen*, Tübingen 2021; LEPPIN, VOLKER, *Medieval Spirituality. An Introduction*, Waco 2025.

9 LEPPIN, VOLKER, *Gottesspuren. Das christliche Europa vor seiner Entzauberung*, Freiburg im Breisgau 2026.

derem daran, dass sein umfangreicher, 28 wissenschaftliche Aufsätze unter dem Titel „Transformationen“ verbindender Sammelband wenige Jahre nach Erscheinen als Studienausgabe neu aufgelegt wurde.¹⁰

Jedes Buch hat seine eigene Geschichte. Die Idee und der Plan für diese Festschrift entstanden während eines gemeinsamen Flugs der Herausgeber zum 14. Internationalen Lutherforschungskongress in Thousand Oaks (Kalifornien) im Jahr 2022. Dass sie vier Jahre später, im Rahmen des 15. Internationalen Lutherforschungskongresses in Aarhus (Dänemark), überreicht werden kann, ist ein ebenso glücklicher wie passender Umstand.

Mit diesem Werk verbindet sich – stellvertretend für viele andere Kolleg:innen, Weggefähr:innen, Doktorand:innen und Habilitand:innen – vor allem auch der Dank für Inspiration und Unterstützung in den vergangenen Jahren, für die in Betreuung und gemeinsame Projekte investierte Zeit und Energie, für die stets angenehme Zusammenarbeit und die Freundschaften, die daraus erwachsen sind.

Als Herausgeber haben wir vielen Menschen zu danken: dem Münsteraner Lehrstuhlteam, namentlich Frau Alina Marie Lenz, Frau Luisa Sophie Huß (studentische Hilfskräfte), Herrn Alexander Heindel (Wissenschaftlicher Mitarbeiter) und Frau Monika Enning (Sekretariat), Herrn Benjamin Geiser (TH Reutlingen) für die Erstellung des Registers, dem Verlag für die umsichtige Betreuung des Bandes von der ersten Idee bis zur Drucklegung, besonders Frau Laura Röthele, Herrn PD Dr Izaak J. de Hulster und Herrn Christoph Spill, und dem Herausgeber der Reihe, Herrn Herman J. Selderhuis, für die freundliche Aufnahme des Bandes in *ReFo500 Academic Studies* sowie der VELKD für die finanzielle Unterstützung des Projektes.

Die Beiträge der Festschrift sind in fünf Sektionen geordnet. Neben die zeitlich-thematische Untergliederung (nicht Trennung) in „Spätmittelalter“, „Übergänge“, „Luther“, und „Reformationszeit“ treten alternative Reformationsdeutungen, so dass das wissenschaftliche Gespräch konstitutiv zum Band selbst gehört: Mögen die Aufsätze inspirierend wirken im Forschungsfeld der Transformationen von Theologie und Frömmigkeit im Spätmittelalter und in der Reformationszeit.

29. Dezember 2025

Ingo Klitzsch (Münster) und Jonathan Reinert (Reutlingen)

¹⁰ LEPPIN, VOLKER, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation (SMHR 86), Tübingen 2015 (Studienausgabe 2018).

Spätmittelalter

Annette Gerok-Reiter und Saskia Wendel

Prekäres Erscheinen – Verkörperungen Gottes

Ästhetische Verhandlungen in mystischen Texten

1. Religiöse Texte und ‚Ästhetik‘: Problemaufriss¹

Zu den zentralen Anliegen der christlichen Mystik zählt die Vermittlung zwischen Göttlichem/Gott und Kreatürlichem, Absolutem und Bedingtem, Transzendenz und Immanenz. Im Modus der Einung (*unio*) kommt nach mystischer Konzeption dieses Anliegen zum Ziel: Absolutes vergegenwärtigt sich im Endlichen, Gott vergegenwärtigt sich im Menschen.² Dabei wird in christlicher Tradition die Vergegenwärtigung göttlicher Wirkungskraft häufig in Formen konkreter Verkörperung gedacht. Maßgeblich für diese Vorstellung ist das Inkarnationsgeschehen. Doch Gott tritt nicht nur in dem einen Körper Jesu in Erscheinung, sondern kann sich unbeschadet der christlichen Überzeugung von der Einmaligkeit göttlicher Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth in vielfachen Varianten körperbezogen vergegenwärtigen: So fungieren als Medien der Vergegenwärtigung des unsichtbaren Gottes häufig herausgehobene ‚leibhaftige‘ Personen oder deren konkrete Körpererfahrungen³ – man denke etwa an die Überlieferung von der Stigmatisierung des hl. Franziskus von Assisi auf dem La Verna Berg.⁴ Ebenso wird Gott z.B. in Visionen und Auditionen in körperlicher Gestalt wahrgenommen, er tritt in die Welt als *corpus Christi* etc. Speziell für die mystische Perspektive ist, dass die Vergegenwärtigung Gottes in

1 Der Beitrag ist Resultat der Projektarbeit des Teilprojekts C3 im Rahmen des Tübinger SFB 1391 *Andere Ästhetik* (Projekt-ID 405662736, DFG) in der zweiten Förderphase. Das Projekt wurde in der ersten Förderphase von Volker Leppin mitbegründet und mitgeleitet. Der Beitrag versteht sich daher auch als Dank an Volker Leppin für die intensive theologisch-germanistische Zusammenarbeit, die den Weg in die zweite Förderphase öffnete.

2 Vgl. Wendel, Ansätze, 17–42; Wendel, Mystik, 9–22; Leppin, Gott, 9–22; McGinn, Mystik, 16f; Smart, Understanding, 17f.

3 Grundlegend: Marksches, Körper, insbes. 43–56, 373–418. Auf die Mystik bezogen: Bogner, Religiöse, 506–512; De Certeau, Fabel, 11–15, 124–148; Reimers, Leiberleben; Störmer-Caysa, Einführung, 141; Johnson, Body.

4 Vgl. z.B. Leppin, Franziskus, 263, 281–287.

der *unio* als Zusammenspiel mentaler und physischer Prozesse gedacht wird, dessen Erfahrbarkeit grundsätzlich jedem Menschen offensteht.⁵ Dabei handelt es sich bei denjenigen, mit denen Gott sich in mystischer Tradition eint, ebenfalls nicht um rein geistige Wesen, sondern um verkörpertes Dasein. Ohne Körpervollzüge, Materielles, Physisches wäre auch hier die Erfahrungsdimension, das Affektive der in der Einung sich vollziehenden Offenbarung Gottes nicht vermittelbar. Vergewärtigung Gottes heißt diesem Verständnis nach Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. Ein solches Vermittlungsverhältnis betrifft jedoch nicht nur die theologisch-ontologische, sondern auch die Ebene der sprachlich-medialen Repräsentation. Diese zweite Ebene ist keineswegs trivial oder sekundär, sondern konstitutiv, denn die Offenbarung Gottes bleibt nur lebendige Offenbarung, sofern von ihr aktualisierend berichtet, sofern von ihr immer von Neuem erzählt wird.⁶ Auf dieser Ebene kreist insbesondere der Anspruch der Mystik, die Vermittlung zwischen Absolutem und Endlichem als aktuales Erscheinen und Erfahren Gottes zu fassen, um das spezifische Problem: Wie kann das Absolute oder Göttliche, wie kann die Erfahrung der *unio* – und damit ein prinzipiell nicht Darstellbares – nicht nur mitten im Endlichen, sondern eben auch nur mithilfe endlicher Mittel (Sprache, Farbe, Klang, Form) zur Darstellung gebracht werden?⁷ Das erscheint als ein letztlich unmögliches Unterfangen. Genau hier beginnen genuin ästhetische Fragestellungen.⁸

Das christliche Schrifttum hat seit seinem Bestehen für dieses hochkomplexe sprachmediale Problem eine ganze Reihe von Instrumentarien entwickelt bzw. aus der antiken Rhetorik entlehnt. Zu den prominentesten Instrumentarien dürften Semantiken mit hoher Bildkraft, im Rahmen der Tropen insbesondere die Metapher gehören.⁹ So finden sich vielfach in textuellen Darstellungen Metaphern etwa der Transzendenz, wie z.B. Geist, Seele oder Licht.¹⁰ Doch es gibt auch Semantiken, die bei den Versuchen, Göttliches zur Erscheinung zu brin-

5 Vgl. Largier, *Reweaving*; Wendel, *Mystik*, 25f.

6 Vgl. Dürr u.a., *Wissen*.

7 Grundlegend in der Perspektive einer theologischen Ästhetik: Balthasar, *Herrlichkeit*; zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung in Bezug auf mystische Traditionen: Wendel, *Bedeutung*; in literaturwissenschaftlicher Hinsicht auf die Leistung des Sprachlichen fokussiert: Quint, *Mystik*; Haug, *Grundlegung*; Köbele, *Bilder*, insbes. 52–63.

8 Vgl. hierzu Stock, *Idee*; Kiening, *Schöpfung*; Kiening, *Fülle*; in Bezug auf mystische Texte: Köbele, *Schrumpfen*; Gerok-Reiter/Leppin, *Gebrauchstexte*, insbes. 189–199, 224–233.

9 Zum grundsätzlichen Problem der Metapher zwischen Differenz- und Identitätssetzung vgl. Köbele, *Bilder*, 64–68; zu den komplexen und vielfältigen Wechselbeziehungen der Metapher zwischen Sprache und Physis zentral: Zech, *Spielarten*, 49–67.

10 Hierauf konzentrierte sich die Projektarbeit in der ersten Förderphase des SFB 1391. Vgl. dazu u.a.: Gerok-Reiter, *Schein*; Leppin, *Sichtbarkeit*; Steinacher-Wisioerek, *Scheinen*; Bork, *Seele*.

gen, auf Vorstellungen irdischer Materialität und Verkörperung zielen bzw. dieses Vorstellungsfeld allererst hervorbringen: Semantiken der Niedrigkeit etwa, körperlicher Details, des konkreten Handelns, vielfach auch hier in metaphorischer Form, d.h. in ‚bildlicher‘ Rede.¹¹ Oftmals sind beide Wort- bzw. Metaphernfelder dabei dialektisch miteinander korreliert: Geist und Materie bleiben wechselseitig aufeinander bezogen, Glanz und Mattheit durchdringen einander. Deutlich wird somit auf theologisch-ontologischer wie sprachlich-medialer Ebene, dass das Erscheinen des Göttlichen ohne materialen Bezug, ohne körperliche Repräsentationen, ja ohne ‚Verkörperungen‘ kaum zu denken, vor allem aber textuell-medial kaum zu vermitteln ist.

Die historische und soziokulturelle Profilierung dieser Einsicht zeigt sich in mystischen Quellen des Mittelalters nun insbesondere darin, dass die material-körperlichen Konzeptualisierungen hier in besonders raffinierter, manchmal auch drastischer, vor allem aber erotisch aufgeladener Weise zur Geltung kommen können, häufig in Anlehnung an das Bild- und Sprachrepertoire des *Hoheledes*. Beatrice Trınca hat zu Recht davon gesprochen, dass in mystischen Texten gerade die körperbezogene, oft erotisierte „metaphorische Opulenz und die Bezugnahme auf den verführerischen Luxus (Duft, Salben) des ‚Hohelieds‘“ zur „Signatur der Transzendenznähe“¹² werden.

Dabei entsteht jedoch eine doppelte Gefahr: Erweist sich bereits jeder Versuch, das Erscheinen Gottes in Sprache zu fassen, als hochproblematisch, insofern das Göttliche grundsätzlich jede sprachliche Manifestation übersteigt, so potenziert sich jenes problematische Unterfangen umso mehr, je selbstverständlicher gerade körperliche Zuschreibungen an denjenigen Gott erfolgen, von dem man sich, dem Kultbildverbot des Dekalogs entsprechend, „kein Bildnis machen soll“.¹³ Denn eine Fixierung auf Körperliches muss zwangsläufig ein unterkomplexes Bild von Gott und damit eine falsche Vorstellung von ihm vermitteln. Die zweite Gefahr besteht darin, dass die auf bildliche Vorstellungen zielende Ausdrucksform der Texte in ihrer sinnlich-affizierenden „Opulenz“ die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und eine solche Faszinationskraft entwickeln

11 ‚Bild‘ meint hier zum einen im Sinn der klassischen Rhetorik den Bereich der Tropen, zum anderen gemäß jüngerer Metapherntheorien das mentale Ergebnis im Sinn von *imaginatio*nes, die häufig durch Tropen, insbesondere durch Textmetaphern (wie auch durch visuelle Rhetoriken oder musikalische Impressionen), hervorgerufen werden können, aber erst in der mentalen Vorstellungswelt zu ihrem Ziel kommen. Inwiefern Metaphern konzeptuelle Wirkungskraft gewinnen und unser Denken und Handeln prägen, diskutieren: Lakoff/Johnson, *Metaphors*, insbes. 3–6; zu den „physische[n] Effekten“ der „sprachliche[n] Bilder“ vgl. Zech, *Spielarten*, 64f, Zitat 65.

12 Trınca, *Amor*, 35.

13 Zu den „überdehnte[n] Beanspruchungen des Bildverbots“ vgl. jedoch Müller, *Schönheit*, 202–210, Zitat 202.

kann, dass das Interesse am thematisierten Gegenstand über der Freude an der schönen Darbietung verloren gehen kann.¹⁴ Jede sprachliche (oder auch visuelle) Manifestation wird unter dieser doppelten Vorgabe von insbesondere körperlich-sinnlichen Zuschreibungen, die zudem rhetorisch ‚opulent‘ dargeboten werden, in erhöhtem Maß zu einem geradezu prekären Grenzgang.

Die Voraussetzungen, Erscheinungsformen und Funktionen dieser Grenzgänge sollen im Folgenden anhand zweier Textkorpora der mystischen Tradition des 13. Jahrhunderts, die jene körperlich-sinnlichen Zuschreibungen in je signifikanter Weise aufzeigen, analysiert werden – paradigmatisch für einen ersten Zugriff. Im Zentrum stehen die Mechthild von Magdeburg zugeschriebene Textsammlung *Das fließende Licht der Gottheit* sowie die Gertrud von Helfta zugeordnete Schrift *Legatus divinae pietatis*. Es sind dabei bewusst zwei Textkorpora gewählt, die auf verschiedenen Ebenen eine produktive Gegenüberstellung in Bezug auf die Herausarbeitung von Ähnlichkeiten wie Differenzen ermöglichen: Zum einen weisen beide – wenn auch auf unterschiedliche Art – eine Nähe zum Produktions- und Rezeptionsraum Helfta auf.¹⁵ Zum anderen verstehen sich beide Texte selbst keineswegs als ‚ästhetisch‘, sondern als Beitrag zur Praxis der meditativen Gotteserfahrung bzw. als Kompendium religiöser Didaxe.¹⁶ Und schließlich sehen es beide als ihre besondere Aufgabe an, passagenweise auf der Basis spezifischer spiritueller und theologischer Überlieferungen Transzendenznähe performativ zu evozieren und zum ‚Schmecken‘, zum ‚Genuss Gottes‘ in der *unio* durch das Leseangebot zu motivieren und zu stimulieren.¹⁷

Von hier aus sind folgende Fragen für die Analyse der ausgewählten Texte leitgebend: (1) Mit welchen Körpersemantiken bzw. -metaphern arbeiten die Texte? Welche Funktion übernehmen die spezifischen Wort- bzw. Bildfelder? (2)

14 Zum hieran anschließenden grundsätzlichen Problem einer ‚christlichen Ästhetik‘ vgl. Haug, Grundlegung, 7–24; Köbele, *aedificatio*; Largier, Applikation, insbes. 45–48 und 55–60; Zech, Spielarten, 49f.

15 Vgl. zur Geschichte des Klosters Helfta etwa Bangert, Mystikerin; Oefelein, Gründung; zu den Netzwerken und literarischen Aktivitäten: Peters, Erfahrung, 116–129; Bürkle, Spiritualität, insbes. 138; Kirakosian, Material, 25–32; Emmelius/Nemes, Mechthild; Nemes, *testimonio*.

16 Die methodischen Implikationen in dieser Hinsicht diskutiert ausführlich Gerok-Reiter, Ästhetik, insbes. 38–64.

17 Zu den physisch-sinnlichen Implikationen der Gebets-, Meditations- und Lektürepraxis vgl. insbes. Largier, Sinnlichkeit, 34–38; zum Motiv des Schmeckens Zech, Spielarten, insbes. 317–359. Die Gemeinsamkeit dieser Glaubens- und Verfahrenspraxis lässt sich auch anhand ähnlicher Verwendungsweisen spezifischer Motive und Theologumena markieren, insbesondere anhand des Gebrauchs des Ausdrucks ‚Herz‘, den man in Bezug auf die patristische Tradition der Lehre von der Geburt Gottes bzw. Christi in das Herz der Gläubigen hinein sowie in Bezug auf Spekulationen über den Seelengrund im Rahmen scholastischer Seelenlehren zu deuten hat: vgl. Wendel, Ansätze.

Inwiefern erscheinen Aussagen oder Darstellungen ‚prekär‘? D.h. wieviel Materialisation bedarf, wieviel verträgt göttliches Erscheinen bzw. dessen mediale sprachliche Vermittlung? (3) Wie gehen die Texte mit dem ‚Prekären‘ um? Stellen sie dieses aus oder versuchen sie es zu nivellieren? (4) Inwiefern äußern sich in diesem Umgang ästhetische Verhandlungen?

2. Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*

Das *Fließende Licht der Gottheit*, über mehrere Jahrzehnte wohl in der zweiten Hälfte des 13. Jhds. in mittelniederdeutscher Sprache entstanden und oberdeutsch überliefert, umfasst in seinen sieben Büchern sehr verschiedene Textsorten: Gebet, Klage, Schilderung, Bericht, lyrische Einheiten usw.¹⁸ Besonders deutlich stechen dialogische Passagen hervor, die die Seele – in der Tradition des *Hoheliedes* – im Gespräch mit Gott zeigen. Zu diesem Typus gehört auch das weitgehend dialogisch konzipierte Kapitel 2 in Buch 3:¹⁹

Wie dú sele lobet got an siben dingen und got si. Von 1
der salbe und beite
„O süßser Jhesus, allerschöneste forme,
unverborgen in nōten und in liebe miner ellenden sele!
Ich lobe dich mit dir selben in der minne, 5
in nōten und in liebe mit der gemeinschaft aller creatures,
des lustet mich denne ob allen dingen.“²⁰

Wie die Seele Gott siebenfach preist und Gott sie.
Von der Salbe und dem Ausharren
„O süßer Jesus, allerschönste[] [Gestalt, A. G.-R.],
meiner armen Seele im Leiden und in der Freude gegenwärtig!
Ich preise dich in der Liebe, die du selbst bist,
im Leid und in der Freude in Gemeinschaft mit allen Geschöpfen –
das erfreut mich dann über alles.“²¹

18 Zu Entstehung und Überlieferung resümierend: Vollmann-Profe, Kommentar, 671–673; unter Einbezug des lateinischen Überlieferungszweiges: Nemes, Schrift, 2–97. Zur Sprache: zuletzt Suerbaum, Interferenz, 47.

19 Text und Übersetzung nach der Ausgabe von Vollmann-Profe: Mechthild, Licht, 160–163.

20 Mechthild, Licht, 160.

21 Ebd., 161.

Die dialogische Struktur wird schon im Titel angekündigt: *Wie dú sele lobet got an siben dingen und got si* (Z. 1). Der Preis beginnt jedoch zunächst mit dem Anruf der Seele: *O süsser Jhesus* (Z. 3), ein Anruf, der Emphase und Intimität durch die Interjektion *O* und das Adjektiv *süsse* umfasst. Mittelhochdeutsch *süsse* ist dabei eine Vokabel, die in umfassender und positiver Weise auf sinnliche Affizienz zielt, auf eine wohltuende bis lustvolle Verbundenheit, die an religiöse *delectatio* erinnert.²² Der Grund für die Emphase liegt offenbar darin, dass Jesus als *forme* (Z. 3) wahrgenommen wird, die – wiederum affektiv aufgeladen – als *allerschöneste* bezeichnet wird. [A]llerschöneste *forme* lässt sich wohl weniger in neuplatonischer Tradition als allerschönstes „Urbild“ verstehen, sondern als allerschönste ‚Gestalt‘²³ im Sinn der Menschwerdung Gottes, eine ‚Gestalt‘, die als solche zugleich die ‚Urform‘, d.h. das bestmögliche ‚Muster‘ für die höchste Möglichkeit des Menschseins abgibt. Die Seele, kurz darauf als *ellende* (Z. 4), d.h. als elend, arm, heimatlos beschrieben, wird mit dieser Charakterisierung in harten Kontrast zur allerschönsten ‚Gestalt‘ und ‚Urform‘ Jesu gesetzt. Doch trotz des eigenen Fremdseins in der Welt bleibt der Seele das Versprechen, das mit der Menschwerdung Christi gegeben wurde, in Freude und Leid nicht *unverborgen* (Z. 4). Gerade im aktualisierenden Anruf des menschengewordenen Gottes vergegenwärtigt sie selbst dieses Versprechen (*Jhesus, allerschöneste forme, / unverborgen in nōten und in liebe miner ellenden sele* [Z. 3f.]). Konsequenter lobt darauf der nächste Vers in hymnischem Überschwang: *Ich lobe dich mit dir selben in der minne* (Z. 4), wobei die Seele sich anschließend, die Wendung *in nōten und in liebe* (Z. 6) aufnehmend, in die Gemeinschaft aller Kreaturen, die der Erlösung aufgrund der Menschwerdung teilhaftig werden, einordnet: Die Seele erscheint als deren Paradigma. All dies erfüllt die Seele schließlich mit solcher Freude und solcher Lust *ob allen dingen* (Z. 7), das nun der zuvor nur angekündigte Preis performativ Gestalt gewinnt:

„Herre, du bist die sunne aller ögen,
 du bist der lust aller oren,
 du bist dú stimme aller worten,
 du bist dú kraft aller vromekeit,
 du bist dú lere aller wisheit,

10

22 Vgl. Ohly, Nägel; Gerok-Reiter, *Süeze*, insbes. 57–61.

23 „Urbild“ übersetzt Vollmann-Profe (Mechthild, Licht, 161, Z. 3); MBZ gibt an: „FORME stf. *form, gestalt, weise*“ sowie „*vorbild, muster*“; <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=BMZ&lemid=V02109>; entsprechende Semantiken listet der Lexer: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lexer&lemid=V05400>; Aufrufe vom 20.05.2025.

du bist das *lip* in allem lebende,
 du bist *dú ordenunge* alles wesendes!“²⁴

„Herr, du bist die Sonne aller Augen,
 du bist die Lust aller Ohren,
 du bist der Klang aller Worte,
 du bist die Triebkraft aller Vortrefflichkeit,
 du bist die Lehre aller Weisheit,
 du bist das Leben in allem Lebendigen,
 du bist die Ordnung allen Seins.“²⁵

Angezeigt wird hier die gesteigerte Emphase, sozusagen der erhöhte Freude- und Erregungszustand der Seele durch eine Reihe an sprachlichen Merkmalen: Zunächst und vor allem: Die Sprache wird merklich rhythmischer durch das Gleichmaß der Zeilen und die wiederholten Doppelsenkungen (insbes. bei dem Lexem *aller*, je nach Metrisierung auch bei *du bist*). Sie ergreift durch die Rhythmisierung die Rezipierenden gleichsam ganzkörperlich. Die Rhythmisierung wird unterstützt und intensiviert durch die durchweg anaphorischen Zeileneingänge: *du bist* (7 x) und den Parallelismus in den folgenden Erläuterungen, der als ontologische Beschreibung jeweils eine Bestimmung mit Genitivattribut bietet (z.B. *du bist die sunne aller ögen*, Z. 8). Die Bestimmungen sind dabei zunächst auf Sinne und Wahrnehmungsphänomene, somit wiederum deutlich körperlich ausgerichtet: Visuelles (*sunne aller ögen*, Z. 8), Klangliches (*lust aller oren*, Z. 9) und Stimmliches (*stimme aller worten*, Z. 10) bilden eine synästhetische Einheit. Diese wird in der folgenden Trias *kraft aller vromekeit – lere aller wisheit – lip in allem lebende* (Z. 11–13) etwas abstrakter aufgenommen und mündet in die bündelnde Schlusszeile: *du bist dú ordenunge alles wesendes!* (Z. 14). Gott umfasst damit alles Sinnlich-Körperhafte sowie Kraft und Lebendigkeit, aber auch strukturierende Lehre – und damit die Ordnung des gesamten Seins. Konkretes und Abstraktes verbinden sich in einer Vielfalt an Imaginationen, die im Sinnlichen die Sinnlichkeit, in der Emphase die sprachliche Begrenzung, in der syntaktischen Wiederholungsfigur die Möglichkeit eines Endes übersteigen.

Gottes folgendes Lob der Seele ist rhythmisch wie metaphorisch in deutlichem An-, ja Gleichklang gestaltet:

Do lobte got die minnende sele loblich,
 des luste in süssecklich alsust:

15

²⁴ Mechthild, Licht, 160.

²⁵ Ebd., 161.

„Du bist ein licht vor minen ^vogen,
 du bist ein lire vor minen oren,
 du bist ein stimme miner worten,
 du bist ein meinunge miner vromekeit,
 du bist ein ere miner wisheit,
 du bist ein lip in minem lebende,
 du bist ein lop in minem wesende!“²⁶

20

Da lobte Gott die liebende Seele mit vollem Lob,
 wie es seinem süßen Verlangen entsprach:
 „Du bist ein Licht vor meinen Augen,
 du bist eine Leier vor meinen Ohren,
 du bist eine Stimme für meine Worte,
 du bist ein Wille für meine Vortrefflichkeit,
 du bist eine Ehre für meine Weisheit,
 du bist ein Leben in meiner Lebendigkeit,
 du bist eine Verherrlichung für mein Sein.“²⁷

Doch nicht nur die anaphorische, syntaktische und grammatische Struktur des Lobes von Gott und Seele stimmt genau überein, auch die inhaltliche Staffe-
 lung – zuerst die Trias visuell, klanglich, stimmlich, dann abstraktere Wendun-
 gen bis hin zur bündelnden letzten Zeile – kehren in genauer Entsprechung wie-
 der: Lob trifft auf Gegenlob, Emphase auf Emphase, das Begehren der Seele
 nach der *süsse* Gottes auf das Begehren Gottes nach der Seele: Urform und Seele
 erscheinen nicht hierarchisch angeordnet, sondern in vollkommener *adaequa-*
tio. Diese vollkommene Gleichrangigkeit, die im *Fließenden Licht* immer wieder
 thematisiert wird,²⁸ ist theologisch prekär. Und diese Prekarität wird durch den
 Klangkörper der sprachlichen Inszenierung in seiner Kongruenz nochmals un-
 terstrichen.

Doch die Liebeseinheit, die die ausgewogene Dialogizität im Gesang anzeigt,
 ist hiermit noch nicht zu Ende. Es folgt eine weitere Ausformulierung des Lie-
 besbezugs als Folge der Menschwerdung Christi, die ihre vermittelnde Intensität

26 Ebd., 160.

27 Ebd., 161.

28 Vgl. etwa Köbele, Bilder, 76–80; die Spannung von Bezug und Entzug bleibt gleichwohl konsti-
 tutiv; dazu auch: Gerok-Reiter/Leppin, Gebrauchstexte, 200–207, insbes. 203, vgl. dort die wei-
 tere Literatur in Anm. 67. Vgl. zum Verhältnis von Autonomie und Heteronomie, Natur und
 Gnade sowie zum Verhältnis von Gleichheit und Differenz in/mit Gott auch Bangert, Demut;
 Heimbach, Mund, 20; Wendel, Ansätze, 125–131; Wendel, Mystik, 61–85. Zur Wechselseitigkeit
 des Dialogverhältnisses vgl. Largier, Anima, 227.

nunmehr nicht aus den Valeurs von Rhythmus und Synästhesien erzielt, sondern aus dem Topos der Liebeskrankheit, des von Liebe versehrten Körpers: *Herre, du bist ze allen ziten minnensiech na mir* (Z. 24) (Herr, du bist zu allen Zeiten liebeskrank nach mir). Wohlgemerkt: Nicht die Seele ist liebeskrank im Begehren Gottes, sondern Gott selbst im Begehren der Seele. Und selbstbewusst fügt die Seele in den folgenden Zeilen 25–29 an, Gott habe sein Begehren nach ihr ja bewiesen: eschatologisch im Einschreiben der Seele in das Buch des Lebens, christologisch in der Inkarnation und in der Passio der Kreuzigung: ein theologisch informiertes Resümee gleichsam, versehen mit Vokabeln, die Inkorporationsvorgänge aufrufen: eingeschrieben werden in ein Buch aus Pergament/Tierhaut (Z. 26), abgebildet werden in der Menschwerdung (Z. 27), eingegraben werden in die Wundmale selbst: *du hast mich gegraben an diner siten, an henden und an / füssen* (Z. 28f.) (du hast mich eingegraben in deine Seite, in Hände und in Füße). Intensität im Bezug äußert sich nun in Körpermetaphoriken, die kaum mehr imaginativ nachvollziehbar sind, zwischen Gewalt einerseits, Geborgenheit andererseits spannungsreich changieren.

Konsequent wird gegenüber der Minneversehrung schließlich eine heilende Salbe angeboten *Eya, erlöbe mir, vil lieber, das ich dich salben müsse* (Z. 30) (O, erlaube mir, Viellieber, dass ich dich salben darf!). Hieraus entfaltet sich ein Metaphernfeld, das im Folgenden mehrfach assoziativ aufgeladen wird:

„Ja, wa wöltstu die salben nemmen, herzeliebe?“

„Herre, ich wolte miner sele herze inzwõi rissen
und wölte dich dar in legen.“

„So möhtest du mir niemer so liebe salben gegeben,
als das ich ane underlas in diner sele müste sweben.“

35

„Herre, wöltest du mich mit dir ze huse nemen,
so wölte ich iemer me din arcedinne wesen.“²⁹

„Ja, woher würdest du die Salbe nehmen, Herzensliebe?“

„Herr, ich würde meiner Seele Herz auseinanderreißen
und würde dich da hineinlegen!“

„So könntest du mir niemals eine so angenehme Salbe geben
wie die, ohne Unterlaß in deiner Seele schweben zu dürfen!“

„Herr, wolltest du mich mit dir nach Hause nehmen,
so wollte ich auf ewig deine Ärztin sein!“³⁰

29 Mechthild, Licht, 160/162.

30 Ebd., 161/163.

Wie zuvor schon überlagern sich an dieser Stelle mehrere Diskurse: theologische Narrative (das Einbalsamieren des Körpers Christi mit Salböl) mit dem praktischen Wissen ärztlicher Heilungskunst (die Salbe als Heilmittel) und Topoi höfischer Minneallegorie (der Erhalt einer Salbe als Umschreibung der Genesung im Minneakt). Dabei ist die Qualität der Salbe entscheidend, die jedoch – und auch hier gerät die Imagination an ihre Grenzen – nun nicht als Substanz gedacht wird, sondern in einer Handlung, einem Akt der vollkommenen Liebesentäußerung besteht, ein Akt, der Gesten exzessiver Radikalität mit Gesten embryonalen Schutzes verschränkt: *Ja, wa wôltistu die salben nemmen, herzeliebe? / Herre, ich wolte miner sele herze inzwôi rissen / und wôlte dich dar in legen* (Z. 31–33). Diese Inversio der tradierten räumlichen Verhältnisse (nicht die Seele ruht in Gott, sondern Gott in der Seele) springt jedoch sofort wieder um: Der in der Seele schwebende Gott erscheint gleich darauf als Hausherr, der die Seele aufnimmt. Doch eine neue Inversio folgt, indem der Topos von Gott als heilendem Arzt sich umkehrt, da die Seele die Arztrolle übernimmt und dies für alle Zeit.³¹

Nach diesem dreistufigen ekstatischen Aufschwung, der von der Ankündigung des Preises zum Preisen selbst und schließlich zur *unio* in einer wechselseitigen Inkorporation führt, verändert sich die sprachliche Rhetorik nochmals deutlich:

„Ja, ich wil, iedoch min trúwe heisset dich beiten,
 min minne heisset dich arbeiten,
 min gedult heisset dich swigen, 5
 min kumber heisset dich armût liden,
 mit smahheit heisset dich vertragen,
 min genügen heisset dich note clagen,
 min sig heisset dich an allen tugenden vollevarn,
 min ende heisset dich viele tragen; 10
 des hast du ere, swenne ich dinen grossen last entlade.“³²

„Ja, durchaus, aber meine Treue heißt dich ausharren,
 meine Liebe heißt dich Mühsal ertragen,
 meine Geduld heißt dich schweigen,
 meine Not heißt dich Armut erleiden,
 meine Erniedrigung heißt dich dulden,
 meine Genügsamkeit heißt dich selten klagen,

31 Vgl. Vollmann-Profe, Kommentar, 750.

32 Mechthild, Licht, 162.

mein Sieg heißt dich alle Tugenden zur Vollendung bringen,
 mein Ende heißt dich vieles ertragen;
 dies gereicht dir zur Ehre, wenn ich dich von deiner schweren Last befreie!“³³

Die Evokation sinnlicher Bilder entfällt weitgehend; *trúwe* (Z. 3), *minne* (Z. 4) oder *gedult* (Z. 5) werden abstrakt benannt. Zugleich werden die abstrakten Begriffe rückgebunden an Gott im anaphorisch hervorgehobenen Possessivpronomen *min* – und dieser erhält nun das Weisungsrecht quasi zurück: *min trúwe heisset dich [...]* / *min minne heisset dich [...]* / *min gedult heisset dich [...]* (Z. 3–5). Die Seele ist gleichsam aus ihren Höhen des emphatischen Gesangs oder der intensiven Inkorporation wieder in und auf die Immanenz zurückgeworfen: Sie muss ausharren, Mühsal ertragen, schweigen, Armut erdulden – bis zu jenem Moment, der die endgültige Erlösung bringen wird. Damit ist die theologisch prekäre Gleichrangigkeit wieder in ein normatives Maß gebracht. Eben deshalb entlässt der Text die Rezipierenden hier aus der sprachlich evozierten Suggestion, jene Einheit bereits erreicht, ja für immer erlangt zu haben. Vielmehr stößt er nicht nur die Seele, sondern auch die Rezipierenden, die sich mit der Seele identifizieren, zurück auf den Zustand mühevoll-irdischer Gebundenheit. Diese kann, so führt der Text vor, im Lektüreakt punktuell aufgehoben werden, aber nur, wenn die Rezipierenden jene Aufschwungsbewegung nicht mimetisch, sondern performativ in ihrer eigenen Lebensrealität vollziehen als immer neuen, eigenen Anfang:³⁴ Die Spur des neuen Anfangs bleibt in den rhythmischen Allusionen an die Gesangspassage zuvor ahnbar; der Bezug ist im Entzug nicht verloren; die Differenz von ‚mein‘ und ‚dein‘ setzt die Verbundenheit voraus, so dass der Tiefpunkt der Trennung zum Umschlagspunkt eines neuen Aufschwungs werden kann. Dieser lässt sich realisieren, wenn die Rezipierenden kreislaufförmig zum Anfang der Passage zurückkehren und sich in jene Bewegung des Textes von Neuem körperlich wie mental ruminierend hineinbegeben, Christi Menschwerdung feiernd: *Oh süsser Jhesus [...]*! *Ich lobe dich* (Z. 3–5).

3. Gertrud von Helfta: *Legatus divinae pietatis*

Das zweite Textbeispiel stammt aus dem Überlieferungsbestand, der mit dem Namen Gertrud von Helfta verbunden ist. Es handelt sich um einen Ausschnitt aus dem 8. Kapitel des II. Buches des *Legatus divinae pietatis*. Das Thema des Textes ist wie im Beispiel zuvor nicht allein die mystische Einung mit Gott, son-

³³ Ebd., 163.

³⁴ Vgl. Gerok-Reiter/Leppin, Gebrauchstexte, 219–224.