

Teil 1 (1–271) bietet den Text der Handschrift 40, f. 1r–135r, aus der Lehrerbibliothek des Konstanzer Suso-Gymnasiums in zwei Formen. Auf jeder Seite dieser Edition wird die entsprechende Manuskriptseite abgebildet, der die zeilenweise Transkription zur Seite gestellt wird; außerdem wird auf die Seite in der Standardtextausgabe durch Karl Bihlmeyer verwiesen. Darüber hinaus stellt der Hg. zwei Apparate zur Verfügung. Der erste, textkritische Apparat weist die differentiellen Lesungen der Bihlmeyer-Ausgabe nach. Der zweite Apparat enthält Erläuterungen sprachlicher, liturgischer und theologischer Natur zum Text Seuses.

Im zweiten Teil (275–350) druckt der Hg. den sogenannten Standardtext des *Büchleins der ewigen Weisheit* in der Ausgabe Karl Bihlmeyers aus dem Jahre 1907 ab, wobei als Gliederungskriterium die Textmenge der jeweiligen Seiten gemäß der Handschrift 40 gewählt wurde. So ist der Vergleich mit der vorangestellten Edition ohne weiteres möglich, vor allem treten die Lücken in der Textüberlieferung dieser Handschrift am Ende des Werkes somit deutlich zutage. Allerdings fragt man sich, warum der Standardtext nicht gleich im Zusammenhang mit dem historischen Text der Handschrift 40 dargeboten wird, was den wissenschaftlichen Wert dieser Publikation sicherlich noch erhöht hätte. Leider vermißt man Register, z. B. der Heiligen Schrift sowie der mittelalterlichen Autoren.

Auf dem Feld der modernen Ausgaben der Schriften Seuses scheint es gewöhnliche Praxis zu sein, deren unterschiedliche Entstehungskontexte zu dokumentieren, beispielsweise durch die Drucke dialektaler Versionen. Insofern fügt sich die vorliegende Ausgabe in gängige Praxis ein. Sie zeichnet sich jedoch durch zwei Besonderheiten aus: Einerseits haben die seitenweisen Abbildungen der Konstanzer Handschrift zur Folge, daß die Mediävistik zukünftig dank weiterer Studien die Herkunft des von ihr transportierten Textes eruiieren können. Andererseits stellt die Ausgabe – historischer Text begleitet von rezeptionsgeschichtlichen Apparaten – ein weiteres Beispiel einer vermehrt zu beobachtenden neueren Editions-konzeption dar.

R. BERNDT S. J.

STEINMETZ, KARL-HEINZ, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloud-Texten* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Band 50). Berlin: Akademie-Verlag 2005. 309 S., ISBN 3-05-004011-4.

Das vorliegende Buch ist eine Dissertationsschrift, welche unter der Betreuung von Ulrich Horst OP entstanden und im Wintersemester 2002 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen worden ist. Die Arbeit wurde verfaßt im Rahmen des Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischen Religionen an der Münchener Hochschule für Philosophie SJ und der Ludwig-Maximilians-Universität in München“.

Selbst mancher Kenner der mittelalterlichen Geschichte der Mystik wird mit dem Begriff „mittelenglische Cloudtexte“ nicht viel anfangen können und in Versuchung stehen, diese Studie zu übergehen. Sein Interesse würde aber geweckt, wüßte er, daß zu dieser Gruppe auch die Schrift „Die Wolke des Nichtswissens“ gehört, die ab den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts meist im Zusammenhang mit der Zen-Meditation auch in Deutschland Popularität errang. Zur Interpretation dieses Traktates kann die Arbeit, die alle Schriften dieser Gruppe, welche zum großen Teil nicht in neuhochdeutscher Übersetzung vorliegen, behandelt, wertvolle Hilfe leisten.

Am Anfang wird die am Ende des 14. Jhdts. in der Muttersprache verfaßte Textgruppe vorgestellt. Sie enthält sieben Texte, von denen wenigstens fünf einen gemeinsamen anonymen Autor haben (17). Dieser war wahrscheinlich Priester (12f.), vielleicht auch Kartäuser (13). Sein geistiges Umfeld stellt die Mönchstheologie und die Scholastik dar, wobei kein Einfluß der „via moderna“ zu beobachten ist (14). Diese Texte bieten mystisches Wissen, das heißt Reflexionen über die „unio mystica“.

Im Teil A wird das dargestellt, was Steinmetz (= S.) den Rahmen des mystischen Wissens nennt, nämlich die onto-trinitarische Verankerung (26–39), die anthropologische (40–87) und die gnadentheologischen Bedingungen (88–105) der Einheit mit Gott, die

sich aus ihr ergeben verschiedenen Lebensformen des Erlösten (106–127) und die Unterscheidung der Geister zum Erkennen dieser Lebensformen (128–137).

Was hier dargelegt wird, entspricht weitgehend dem, was als theoretische Grundlage des geistlichen Lebens Gemeingut sowohl der Mönchstheologie wie der Scholastik des Mittelalters war. Trotzdem ist die Darstellung dieses spirituellen Rahmens für die Erklärung der Texte wichtig, damit sie nicht getrennt von ihm falsch aktualisiert werden.

In Teil B wird die Gebetstheologie und Theorie des kontemplativen Vollzugs dieser Texte dargelegt. Die Kontemplation ist eine Aufstiegsbewegung mittels des „affectus“. Dabei muß aber jede Betätigung der „imaginatio“ als falsches Begehren der „curiositas“ vermieden werden. Das hat beachtliche Konsequenzen: Die Kontemplation darf sich nicht auf die Menschheit, sondern ausschließlich auf die Gottheit Christi beziehen (213 f.). Daraus ergeben sich Folgen für die ganze Spiritualität: Von den konkreten Einzelheiten des Lebens Jesu erfährt man wenig (162). Nur selten taucht die Passionsfrömmigkeit auf (159 f.). Die im 14. Jhd. weitverbreitete Verehrung der Wunden des Gekreuzigten spielt keine Rolle (82). Das Kreuzesopfer Jesu ist fast nur für die Seinskontemplation (190 f.) und die Askese (216) wichtig. Gegenüber diesbezüglichen Aussagen des spirituellen Umfeldes wirkt die Bußtheologie „schlank“ (54–63). Das Fegefeuer wird oft metaphorisch verstanden (222–225).

Teil C zeigt das Ziel des mystischen Wissens auf: die Beschreibung vom Seelengrund, von der Einung und der Einungserfahrung.

Insgesamt gehören die Cloudtexte eher zu dem Typ mittelalterlicher Seinsmystik, wie er am deutlichsten von Meister Eckhart vertreten wird. Um so erstaunlicher ist es, daß in ihnen auch Züge der Brautmystik auftauchen (227–230).

Schon die klare Darstellung dieser Mystik ist verdienstvoll, da die bis jetzt nur teilweise übersetzten Texte den meisten Lesern wegen mangelnder Sprachkenntnis verschlossen bleiben. Eine klare Disposition erleichtert die Lektüre. Immer wieder bezieht S. Stellung, wobei sein Urteil abgewogen ist und er sich vor falscher Aktualisierung hütet. Wer dieses Buch liest, spürt, wie stark sich der Rahmen mittelalterlicher Mystik auf Grund Lehren des christlichen Glaubens (Trinitätslehre, Christologie) stützt, und wird der Meinung von der Gleichheit der Mystik in allen Religionen skeptisch gegenüberstehen.

Die englischsprachige Sekundärliteratur scheint besonders vollständig erfaßt zu sein. Seit der Abfassung der Dissertation im Jahre 2002 wurde die danach erschienene Literatur nur sporadisch einbezogen.

Verschiedentlich wird betont, daß diese Texte eine Relecture der vorausgehenden Tradition darstellt. Dies bedeutet, daß man die Texte erst versteht, wenn man die Tradition und das spirituelle Umfeld der Abfassungszeit kennt. Auf beiden Feldern weist sich S. als Kenner aus. Oft legt er exkursartig die Entwicklung von Motiven und Bildern in der Mystik derart dar, daß die Lektüre auch für die Leser, die weniger Interesse an englischer Mystik des 14. Jhd. haben, wertvoll ist. S. bemerkt verschiedentlich, daß der Einfluß der Hochscholastik geringer ist als derjenigen der frühen Zisterzienser und Viktoriner. Dem ist voll zuzustimmen, ja man kann sich fragen, ob man den Einfluß der Scholastik nicht noch geringer einschätzen soll.

Natürlich muß sich S. bei der Erhebung der Tradition auf Sekundärliteratur und eine Auswahl der Quellenschriften stützen. Die folgenden Bemerkungen sind weniger als Kritik denn als Hilfe für ein Weiterforschen gedacht. Richtig ist es, daß S. sich vor allem auf Texte stützt, die in England verfaßt wurden. Darum ist es bedauerlich, daß die frühen englischen Zisterzienser nur spärlich angeführt werden. Von Aelred von Rievaulx wird nur „De speculo Caritatis“ und nicht die für die Lehre der „affectus“ so wichtigen Schriften „De Anima“ und „De spiritali Amicitia“ zitiert. Zwei in England schreibende Zisterzienser, welche die unvollendet gebliebenen Hoheliedpredigten des Bernhard von Clairvaux ergänzt haben, nämlich Guilbert von Hoyland und Johannes von Ford, werden nicht herangezogen. Sollte man im 14. Jhd. in England nichts von Meister Eckhart gewußt haben, der doch durch die päpstliche Verurteilung eine gewisse Bekanntheit auch außerhalb von Deutschland erlangt hat? Zwischen ihm und den Cloudtexten besteht ja eine inhaltliche Nähe.

S. glaubt, eine gewisse „Devotio angelicana“ des 14. Jhdts. (138–149), die er „laicalis“, „eremitica“ und „affectiva“ nennt, feststellen zu können. Als wichtige Zeugen dieser

Spiritualität führt er u. a. das „Book of Margery Kempe“, „Hugo von Balma“, „Juliana von Norwich“, „Richard Rolle“ und „Walter Hilton“ an. Teils in Auseinandersetzung, teils in Übereinstimmung mit dieser Geistesströmung seien diese Texte verfaßt. Dieser Annahme wird man weitgehend zustimmen können. Allerdings wird ein Kenner mystischer Texte des 12. und 13. Jhdts. schon in diesen eine Reihe von Ansichten, die in Übereinstimmung oder Auseinandersetzung mit dieser englischen Spiritualität des 14. Jhdts. verfaßt sein sollen, finden.

Vielleicht hätte hier ein Blick in die Texte der frühen deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jhdts. vor vorschnellen Urteilen schützen können.

Diese Ausstände sollen den hohen Wert dieser Arbeit nicht herabsetzen. Wer sich für sich selbst für die Mystik des Spätmittelalters besonders in England interessiert, wird durch die solide Arbeit sehr bereichert werden.

B. WEISS

JOHRENDT, JOCHEN, *Papsttum und Landeskirchen im Spiegel der päpstlichen Urkunden (896–1046)* (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte; 33). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2004. 305 S., ISBN 3-7752-5733-0.

Welche konkrete Funktion kommt in den einzelnen Landeskirchen dem päpstlichen Primat in einer Zeit zu, da die Päpste nur zu „reagieren“ und noch keine aktive Politik zu treiben pflegten, wozu wird der Papst in dieser Zeit „gebraucht“? Der Verf. untersucht diese Frage für die anderthalb Jahrhunderte von 896 bis 1046, für die die Edition der Papsturkunden von Harald Zimmermann vorliegt, und zwar für den Bereich der Nachfolgestaaten des Karolingischen Großreiches.

Wichtigstes Ergebnis der Arbeit, die als Dissertation in Geschichte in München angenommen wurde, ist die unterschiedliche Funktion päpstlicher Urkunden in den einzelnen Ländern. Im deutschen Königreich fungiert das Papsttum fast durchweg als „bestätigende Instanz königlicher Verfügungen“ (200–226). Es tritt nicht als rechtssetzend hervor, sondern als „geistliche Verfestigung königlicher Bestimmungen“ (204f.). „Der königliche Schutz wurde durch die Wirkmächtigkeit des Stellvertreters Petri auf Erden, ja des Apostelfürsten selbst abgesichert“ (205). Der Papstschutz, „patrocinium“ genannt, war vergleichbar dem Patrocinium eines Heiligen über eine Kirche (206f.). Entsprechend war es letzten Endes nicht die irdische Institution des Papsttums, die den Schutz garantierte, sondern der Apostelfürst Petrus selbst. – Ganz anders war die Situation in Frankreich („Das Papsttum als Alternative zum Königtum“, 227–243), wo kein geschlossener kirchlicher Verband und (abgesehen von dem schmalen Herrschaftsbereich des Königs) kein gemeinsamer Bezugspunkt existierte. Hier wurde der Papstschutz in erster Linie von lokalen Gewalten erbeten, um sich gegen fremde Einflüsse zu schützen. Hier begegnen auch klösterliche Exemtionen in späterem Sinne als Herausnahme aus der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt (239f.). Hier tritt das Papsttum mehr als eigenständige rechtssetzende höchstrichterliche Gewalt hervor. – In Italien dagegen („Der Papst als Bischof von Rom“, 244–261) ist das Papsttum einerseits näher, mächtiger, andererseits weniger numinos und mehr als Konkurrent eigener Rechte gefürchtet. Der Papst tritt hier als besitzverleihende und rechtsetzende, auch mehr als weltliche Instanz hervor, die sogar in gewissem Rahmen Rechte durchsetzen konnte, aber weniger als Stellvertreter Petri. – In Katalonien schließlich („Die Päpste als Legitimationsinstanz“, 262–271), wo der Graf eine ähnlich beherrschende Stellung ausübt wie in Deutschland der König, erhielt der Papst durch die Empfänger eine Funktion, die das nunmehr ferne und machtlose Königtum nicht mehr auszufüllen vermochte: Es dient als „Königersatz“ und insofern als „Legitimationsinstanz“ für die Regionalgewalten.

Die Arbeit dürfte gerade für die Primatgeschichte eine wesentliche Bereicherung darstellen. Sie zeigt, daß jene Funktion, die das Papsttum konsequent und zielbewußt seit der gregorianischen Zeit für die Gesamtkirche ausübte, am ehesten in Frankreich, und damit einerseits in geographischer Ferne (im Unterschied zur „hautnäheren“, aber weniger numinos überhöhten Präsenz des Papsttums in Italien), andererseits unter den Bedingungen des Ausfalls einer politischen Zentralgewalt, vorgebildet wurde.

KL. SCHATZ S. J.