

VOLKER LEPPIN

Repräsentation und Reenactment

Mohr Siebeck

Repräsentation und Reenactment



Volker Leppin

Repräsentation und Reenactment

Spätmittelalterliche
Frömmigkeit verstehen

Mohr Siebeck

Volker Leppin, geboren 1966; Studium der Ev. Theologie; 1994 Promotion; 1997 Habilitation; 2000–2010 Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Jena; seit 2010 Professor für Kirchengeschichte an der Eberhard Karls Universität Tübingen.
orcid.org/0000-0001-8561-1086

ISBN 978-3-16-160077-7 / eISBN 978-3-16-160133-0
DOI 10.1628/978-3-16-160133-0

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

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von eplene in Böblingen gesetzt.

Printed in Germany.

Vorwort

Vor fast genau dreißig Jahren begann ich mit meiner Dissertation über Wilhelm von Ockham – das war der Anfang einer abenteuerlichen und faszinierenden Reise in die Welt des Mittelalters. Daran, dass sich die Mediävistik in der evangelischen Theologie eher mit einem Platz am Rande begnügen muss, hat sich seitdem nichts geändert. Der Lehrstuhl, den ich seit 2010 in Tübingen bekleide, gehört zu den wenigen an Evangelisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland, die ausdrücklich auch auf das Mittelalter ausgerichtet sind – „auch“ heißt: neben der Reformation, die vielfach als das eigentliche Paradefeld evangelischer Kirchengeschichtsschreibung gilt.

Diesen Umstand kann man beklagen – man kann ihn auch als große Chance sehen. Neben der „Societas mediaevistica“, in welcher sich evangelische Theologinnen und Theologen über ihre Mittelalterinteressen austauschen, verdanke ich viele Anregungen dem Mediävistenverband und der Internationalen Gesellschaft für theologische Mediävistik (IGTM). In beiden war ich in den vergangenen Jahrzehnten in vielen unterschiedlichen Funktionen engagiert. Im Mediävistenverband lernte ich die Perspektiven anderer Disziplinen kennen und schätzen, in der IGTM war der Austausch mit katholischen Theologinnen und Theologen bereichernd und weiterführend. Beides konnte ich in meinen Tübinger Jahren durch das kollegiale Mit-

einander mit der Katholisch-Theologischen Schwesterfakultät sowie in den großen Drittmittelverbänden des Graduiertenkollegs „Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)“ und des SFBs „Andere Ästhetik“ auch vor Ort pflegen und genießen. Diese vielen unterschiedlichen Bezüge haben meinen Blick auf das Mittelalter geformt und weiterentwickelt. Ohne den eigenen konfessionellen Hintergrund als Lutheraner verleugnen zu können oder zu wollen, habe ich daraus Anstöße für eine transkonfessionelle theologische Mediävistik gewonnen, die die Anregungen der Kulturwissenschaften aufnimmt, in theologischer Hinsicht durchdenkt und stärker das Eigene der mittelalterlichen Theologie in all seiner historischen Fremdheit würdigen will als die eigenen normativen Vorgaben zu bestätigen. Aus all diesem entwickelte sich die Überlegung, dass die Begriffe „Repräsentation“ und „Reenactment“ geeignet sein könnten, eben diese theologischen Perspektiven im Zusammenhang der spätmittelalterlichen Kultur zu begreifen.

Das Buch zieht nun in gewisser Weise auch Bilanz meiner akademischen Tätigkeit in Deutschland, auf dem Weg zu neuen Herausforderungen an der Yale Divinity School. Das macht den Dank für Orientierungen auf dem Weg umso größer. Er beginnt mit dem viel zu früh verstorbenen Doktorvater Gottfried Seebaß, der mich, obwohl ihm das Thema meiner Dissertation fremd war, „machen ließ“ und zugleich stets für Gespräche bereitstand. Er setzt sich fort mit vielen Kolleginnen und Kollegen in Heidelberg, Frankfurt, Jena und Tübingen und in den genannten Verbänden, die mir in ihren Forschungen und Diskussionen eine Erweiterung meines Horizonts ermöglicht haben.

Dem SFB „Andere Ästhetik“ gilt über die inhaltlichen Anregungen hinaus der Dank für die großzügige

Finanzierung des Drucks. Dessen Vorbereitung lag, einschließlich der Erstellung des Registers, in den Händen von Samuel Raiser, dem ich hierfür ebenso herzlich danke wie Jonathan Reinert und Jenni Berger für eine kritische Durchsicht des gesamten Textes. Michael Mergarten danke ich für eine Überprüfung der Zitate unter erschwerten Corona-Bedingungen und Monika Trick für die Einholung der Bildrechte. Die Veröffentlichung wurde vom Verlag Mohr Siebeck sachkundig und interessiert begleitet – insbesondere Katharina Gutekunst und Elena Müller sei hierfür Dank gesagt.

Vermutlich wäre ich nie zum Mittelalter gekommen, wäre ich nicht als Sohn eines Pfarrers an der Marburger Elisabethkirche, einem der beeindruckendsten Baudenkmäler der Gotik, aufgewachsen. Wenn dieses Buch erscheint, jährt sich der Geburtstag meines verstorbenen Vaters zum neunzigsten Mal. Seinem Gedächtnis sei das Werk gewidmet.

Tübingen, in der Passionszeit 2021

Volker Leppin

Inhalt

Vorwort	V
Einleitung.....	1
1. Das ferne Heil.....	25
2. Das Heilige ins Leben ziehen.....	77
3. Das Heilige fühlen und erlaufen	109
4. Das Heilige schauen, riechen und schmecken.....	159
5. Das Heilige hören und vollziehen.....	199
6. Dem Himmel so nah.....	231
Ausblick: Auf dem Weg zu einer Theorie spätmittelalterlicher Frömmigkeit.....	255
Abbildungsnachweise.....	263
Sachregister	267

Einleitung

Vor über einem halben Jahrhundert hat Hans Robert Jauss den Begriff der „Alterität“ zu einer Leitkategorie für das Verstehen mittelalterlicher Literatur gemacht.¹ Das Mittelalter, so kann man die Grundidee zusammenfassen, ist anders. Es ist fremd. Es ist sogar fremder als die Antike, die noch bis in das 20. Jahrhundert hinein mit großer Selbstverständlichkeit einen herausragenden Platz im europäischen Bildungskanon beanspruchen konnte, während, so Jauss, „[z]wischen der Literatur des christlichen Mittelalters und dem ästhetischen Kanon unserer Moderne (...) nur eine illusionäre Kette ‚unzerreißbarer Tradition‘“ bestehe.² An dieser Feststellung hat sich, seit Jauss sie getroffen hat, jedenfalls zum Positiven nichts geändert, und das gilt nicht nur für die Literatur. Für das theologische Gespräch spielt selbst Thomas von Aquin, der im 19. Jahrhundert – in einer sehr spezifischen Weise³ – in den Mittelpunkt des katholischen Theologieverständnisses gerückt war, heute in erstaunlicher ökumenischer Gemeinsamkeit kaum noch eine Rolle. Die Diagnose des Alteritätskon-

¹ HANS ROBERT JAUSS: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977.

² JAUSS: *Alterität und Modernität*, S. 15.

³ S. PETER WALTER: *Der Neuthomismus*, in: VOLKER LEPPIN (Hg.): *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, S. 444–452.

zeptes ist auch durch im Einzelnen vorgebrachte Kritik⁴ nicht grundsätzlich ins Wanken geraten.

Dabei reicht die Alterität weit über die Zeitspanne hinaus, die traditionell als Mittelalter gilt: Schon die Sprache Lessings oder Goethes, ja, vielfach sogar Thomas Manns, bedarf oftmals der Erklärung, vom frühneuzeitlichen Lutherdeutsch und dann erst recht den mittelalterlichen Texten ganz zu schweigen. Ein spätmittelalterliches Passionsspiel ist heutigen kompetenten Sprecherinnen und Sprechern der deutschen Sprache ohne sprachhistorische Kenntnisse nur begrenzt zugänglich, eine Predigt Meister Eckharts nahezu unverständlich. Ein Gang durch die Mittelalterabteilung einer Gemäldegalerie kommt ohne Erklärung der Heiligattribute und -erzählungen schwerlich aus. Hier mag es konfessionelle Unterschiede geben, aber in Zeiten, in denen sich der Anteil von Kirchengehörigen in Deutschland auf die Fünfzig-Prozent-Marke zubewegt, heißt dies so oder so, dass solche Geschichten aus den Erzähltraditionen von Familien verschwinden. Selbst die Grunddaten der neutestamentlichen Erzählungen können nicht mehr jene Resonanz anklingen lassen, die nach den Deutungen von Hartmut Rosa „kognitive Landkarten und kulturelle Weltbilder“ formiert.⁵ Sie sind von diesen Landkarten verschwunden – und da diese auch eine „kognitiv-evaluative“ Dimension haben,⁶ heißt dies: Ihre Wertigkeit ist nicht mehr einsichtig. Konnte bei Max Weber die Selbstidentifikation als „religiös unmusikalisch“ noch mit kokettem Unterton daherkommen, so ist ihre Wiederbele-

⁴ MANUEL BRAUN (Hg.): *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*, Göttingen 2013.

⁵ HARTMUT ROSA: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, S. 215.

⁶ ROSA: *Resonanz*, S. 214.

bung bei Jürgen Habermas eingebettet in eine Gesamtanalyse der Wirklichkeit, die einen erheblichen Relevanzverlust von Religion und Metaphysik diagnostiziert.⁷

Das bleibt nicht folgenlos für den Blick auf die mittelalterliche Welt, die im vorliegenden Buch nur ausschnitthaft in den Blick genommen werden kann. Das Mittelalter umfasst immerhin nach traditioneller Einteilung rund tausend Jahre: vom Ende des Römischen Reiches bis zum Beginn der Reformation. Über beide Schnittstellen könnte man streiten, mehr noch darüber, ob tausend Jahre tatsächlich als eine geschlossene Größe zu verstehen sind. Die Frage zu stellen, heißt sie zu verneinen. So konzentrieren sich die folgenden Überlegungen auf zwei Jahrhunderte, die üblicherweise als das Spätmittelalter gelten: die Zeit von 1300 bis 1500, wobei wegen ihrer Prägekraft für die spätere Frömmigkeit immer wieder auch auf ältere Texte zurückgegriffen wird. Mehr aber, als diese zwei Jahrhunderte zu verstehen, ist hier nicht angestrebt. Dass deren mentale Welt in kognitiver wie ethischer Hinsicht zu guten Teilen religiös kartographiert war, liegt auf der Hand, und zwar in allen kulturellen Bereichen. Musik, Kunst, Literatur – sie sind ohne Religion im Mittelalter nicht denkbar. Sie zu verstehen bedarf daher einer Rekonstruktion eben dieser religiösen Sinngehalte. In Tübingen hat sich um Annette Gerok-Reiter ein eigener Sonderforschungsbereich konstituiert, um den Eigenheiten der vor-modernen „anderen Ästhetik“ nachzugehen.⁸ Dabei geht

⁷ S. die instruktive Gegenüberstellung von Habermas und Weber zu dieser Frage bei EDGAR THAIDIGSMANN: „Religiös unmusikalisch“. Aspekte einer hermeneutischen Problematik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 108 (2011), S. 490–509.

⁸ S. das Programm auf <https://uni-tuebingen.de/de/159334>; Zugriff 22.5.2020.

es nicht allein, aber doch auch um religiöse Einbindung der Ästhetik – Ziel ist es insgesamt, zu verstehen, auf welche Weise sich eine Ästhetik organisiert, die kunstvolle Gestaltungen stets als eingebunden in soziale Praxis versteht. Diesem Verstehenshorizont verdanken sich auch die folgenden Überlegungen. Religion ist der entscheidende soziale Resonanzraum für viele ästhetische Gestaltungsformen. Das heißt aber: Diese sind durch eine Analyse der sozialen Prozesse allein nicht zureichend zu erfassen. Diese müssen vielmehr in Beziehung zu Formen religiösen Selbstverstehens gesetzt werden.

Die sozialhistorische Imprägnierung eines Großteils der Geisteswissenschaften seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat das Verständnis der Vergangenheit erheblich gefördert, bringt aber die Gefahr neuer intellektuell hegemonialer Aneignungsprozesse der kulturell fremden Welten mit sich. Dass Menschen in der Gegenwart sich selbst vorwiegend sozial oder psychologisch auslegen, heißt nicht automatisch, dass dies auch die angemessensten Formen des Verstehens von Menschen der Vergangenheit wären. Dabei steht es außer Frage, dass auch ein Verstehen mit Hilfe von Analyseinstrumentarien, die den Betroffenen fremd und unbekannt waren, möglich und hilfreich ist – eben deswegen ist es sinnvoll, die andere Ästhetik in ihrem sozialen Zusammenhang wahrzunehmen. Aber angemessen wird eine solche Analyse erst, wenn sie die jeweils historisch gegebene Binnenperspektive mit einbezieht, das heißt, wenn die heute schwingungslosen Resonanzräume der Vergangenheit neu zum Schwingen gebracht, statt durch erst in der Moderne entstandene Theorien weginterpretiert werden. Für religiöse Phänomene des Mittelalters gilt wie für die ästhetischen: Wer sie allein aufgrund der sozialen Praxis interpretiert,

in welcher sie sich äußern, verfehlt ihre Eigenlogik.⁹ Es wäre nach heutigem Erkenntnisstand gewiss naiv, religiöse Phänomene ohne ihre sozialen Implikationen und Bedingungen zu interpretieren. Aber es wäre nicht minder naiv, sie unter Hintanstellung ihrer religiösen Selbstdeutung zu verstehen. Eben diese Gefahr besteht aber in einer Zeit zunehmender religiöser Unmusikalität, der es verwehrt ist, jene Selbstdeutungen überhaupt wahrzunehmen.

Diese Gefahr definiert dann umgekehrt recht genau die Aufgabe derer, die auch in der kulturhistorischen Analyse als Theologen ausdrücklich religiöse Musikalität methodisch in Anspruch nehmen, ja diese Musikalität in eine hermeneutische Zentralfunktion einrücken lassen, um die religiösen Selbstausslegungsprozesse offenzulegen und die stumm gewordenen Resonanzen neu zu wecken. Die Aufgabe theologisch verankerter Geschichtswissenschaft besteht dabei gerade nicht, wie es eben kritisch im Blick auf manche soziologischen Zugänge reflektiert wurde, darin, gegebene Phänomene in ein ihnen fremdes Deutungsrasster einzuspannen und entsprechenden Beurteilungen zu unterwerfen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, semiotisch gesprochen, die den religiösen Handlungen eigene Zeichen-dimension auf eine religiöse Wirklichkeit hin herauszuarbeiten.¹⁰ Zu behaupten, dass dies nur einem theologischen

⁹ Vgl. zur Bedeutung ästhetischer Eigenlogiken exemplarisch FLORIAN KRAGL/CHRISTIAN SCHNEIDER (Hg.): *Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011, Heidelberg 2013.

¹⁰ Zu diesem semiotischen Verständnis kirchenhistorischen Arbeitens s. VOLKER LEPPIN: *Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin*, in: WOLFRAM KINZIG/VOLKER LEPPIN/GÜNTHER WARTENBERG (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte*

Zugriff gelingen könne, ginge fehl – in seinem Versuch, Theologie zu Religionswissenschaft weiterzuentwickeln, hat Rudolf Otto gerade auch dem Zeichenbegriff hohe Bedeutung zugesprochen: „Als Zeichen hat von der Zeit der primitivsten Religion an immer alles das gegolten was imstande war das Gefühl des Heiligen im Menschen zu reizen, es zu erregen und zum Ausbruch zu bringen.“¹¹ Nicht nur die Rede von der „primitiven Religion“, auch die expressionistische Sprache entspricht dem heutigen Wissenschaftsdiskurs nicht mehr. Gleichwohl verweist Otto darauf, dass ein angemessenes Religionsverständnis konstitutiv auf das Erkennen einer Zeichenstruktur angewiesen ist. Das gilt religionswissenschaftlich und historisch. Dem theologisch inspirierten Zugang liegt die Annahme zugrunde, dass die Zeichenfunktion mittelalterlicher Religiosität nicht einfach ins Leere geht, sondern auf einen Gott bezogen ist, auf den sich auch die Zeichensprache des heutigen Christentums bezieht. Das mag dazu helfen, die Sensibilität eben jener religiösen Musikalität zu entwickeln, die Fremdes entdecken lässt, ohne es vorschnell als vertraut zu vereinnahmen. Der Gewinn ist ähnlich dem, den sich manche Soziologen von teilnehmender Beobachtung versprechen, und doch auch etwas anders: Theologen und Theologinnen, die sich dem Mittelalter widmen, werden ja nicht zu Teilhabern von dessen Interaktion. Das kann schon allein aus zeitlichen Gründen nicht gelingen, aber auch aus inhaltlichen. Die Transformationen, die die

im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), S. 223–234.

¹¹ RUDOLF OTTO: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979, S. 172.

modernen Konfessionen erfahren haben, setzen sie immer auch in einen Zustand der Differenz und Alterität zum Mittelalter. Die Gemeinsamkeit liegt nicht in der vergangenen sozialen Praxis, sondern eben auf jener ihr gegenüber jenseitigen Ebene des Zeichenbezugs. Die für religiöses Selbstverständnis gesetzte Transzendenz bildet die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart – so hat es Hans Joas in seinem Plädoyer für eine neue Würdigung der Macht des Heiligen dargelegt: „mit der konsequenten Berücksichtigung der semiotischen Dimension kann (...) eine Brücke geschlagen werden zu religiösen Traditionen und Institutionen und damit zur Geschichte überhaupt.“¹²

Nun mag man einwenden, dass Transzendenz mit Mitteln der Wissenschaft nicht zugänglich ist. Das stimmt unzweifelhaft. Auch theologisch verortete Kirchengeschichte befasst sich mit Religion, nicht unmittelbar mit Gott. Aber die Brücke des semiotischen Bezugs trägt im Grundsatz auch dann, wenn dem Jenseits keine Realität zugemessen wird. Denn die Rede von einem christlichen Gott lässt sich begrifflich auch von denen fassen, die diesen Gott für nichtexistent halten. Wer ihn allerdings für existent hält, hört die Rede von ihm unter Umständen mit einer anderen Sensibilität – womit wir wieder bei jener religiösen Musikalität wären. Diese Musikalität kann nicht nur Gottes Wirklichkeit wissenschaftlich nicht einfach setzen. Ihr bleibt natürlich auch der mentale Haushalt vergangener Menschen wie überhaupt jedes anderen Menschen als solcher verschlossen. Deutung kann nur aus gegebenen kulturellen Hervorbringungen auf vorliegende religiöse Dispositionen schließen. Aber auch ihre Abwe-

¹² HANS JOAS: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, S. 107.

senheit oder auch nur Irrelevanz – im Sinne einer Theorie, nach der soziale Bewegungskräfte die eigentlich relevanten Deutungskategorien lieferten – kann nur weltbildhaft behauptet werden und lebt mit der Hypothek beanspruchen zu müssen, sie verstünde jene vergangenen, sich religiös auslegenden Menschen besser als diese sich selbst verstanden haben.

So gesehen spricht gerade nicht allein theologisch, sondern auch und vor allem kulturwissenschaftlich sehr viel dafür, sich die religiösen Dispositive der Vergangenheit zwar nicht einfach mit einer Hermeneutik des Einverständnisses im Sinne Gadamer¹³ anzueignen, wohl aber in ihrer Eigenlogik zu respektieren und zum Sprechen zu bringen. Diese Eigenlogik liegt in dem Bestreben, eine religiöse Grundhaltung zur Wirklichkeit einzunehmen, das heißt, eine solche Haltung, die die gegebene Wirklichkeit als unterschieden von einer jenseitigen Wirklichkeit versteht. Die gegebene Wirklichkeit wird damit allererst als diesseitige Wirklichkeit konstituiert und so als nicht in sich subsistent, sondern von vorneherein begrenzt erfasst. Das in religiöser Weltdeutung zugrunde liegende Weltbild unterscheidet sich demnach von säkularen Weltbildern nicht nur in der qualitativen Beschreibung von Wirklichkeit, sondern auch in ihrer Extension. Es rechnet mit mehr Formen von Wirklichkeit. Die empirisch zugängliche Wirklichkeit, die sichtbare und vermessbare Welt, ist immer nur ein Teil der Wirklichkeit insgesamt, ja, sie ist gegebenenfalls eine Wirklichkeit minderen Status gegenüber der eigentlichen, der jenseitigen Welt. Wer die mentalen Gegebenheiten einer religiös bestimmten

¹³ HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 168, im Anschluss an Schleiermacher.

Welt verstehen will, muss genau diese Wirklichkeitsvorstellung voraussetzen. Theologen haben den Vorteil, sie in ihren Grundannahmen zu teilen – ignorieren dürfen rein kulturwissenschaftliche Zugänge sie auch nicht. Auf schöne Weise zeigt dies wiederum Robert Jauss, wenn er in der Unterscheidung literarischer Genera im Mittelalter etwa dem Schwank „Unterhaltung/Erheiterung“ als „spezifische Einstellung“ zuordnet, dem liturgischen Drama hingegen „kultische Partizipation“.¹⁴ Wo das Erste unmittelbar in die Gegenwart übertragbar ist und eine rein diesseitige Sinnenebene eröffnet, verweist das Zweite allein schon dadurch, dass Kult immer notwendig auf ein Objekt der Verehrung bezogen ist, auf eine jenseitige Welt, sei sie nun vorgestellt oder als real vorausgesetzt. Methodisch ist sie so oder so nur als Vorstellungsraum erreichbar – das Lesen der auf sie zuführenden Spuren mag sich aber je nach fachlichen Interessen der Forschenden unterscheiden.

Eben eine solche Spurensuche nach den Verweisstrukturen auf das Jenseits hin sollen die folgenden Seiten bieten. Eine Spurensuche, für welche der Autor seine theologische Verankerung als hilfreich wahrnimmt, die aber wissenschaftliche Plausibilität nur gewinnen kann, wenn die Suche zu einem kulturwissenschaftlich nachvollziehbaren Ergebnis führt. Das heißt: Nicht das Ziel, zu dem diese Spuren selbst sich hingezogen fühlen, wird gesucht, sondern allein diese Spuren selbst. Die Metapher kann sogar noch weiter zugespitzt werden: Besonders interessant sind für einen Zugang, der Menschen der Vergangenheit zutraut, dass ihre religiöse Selbstausslegung in irgendeiner Weise für sie selbst Überzeugungskraft besaß, die Schnittstellen zwischen hier und dort, zwischen Diesseits und

¹⁴ JAUSS: *Alterität und Modernität*, S. 12.

Jenseits, jene Bereiche also, die in Gestalt einer den kulturellen Hervorbringungen innewohnenden Reflexionsfigur¹⁵ eine Differenz zwischen Diesseits und Jenseits zur Geltung bringen. Was bislang in metaphysischer Begrifflichkeit beschrieben wurde, konnte auch in der mittelalterlichen christlichen Kultur, insbesondere wo sie mit dem philosophischen Erbe der paganen Antike verbunden war, in dieser metaphysischen Sprache formuliert werden. Die spezifische Form aber, die diese Reflexionen im Christentum annehmen, haben mit dessen Grunddatum zu tun, demzufolge in Jesus Christus das Jenseits im Diesseits Wirklichkeit annahm. Tod und Auferstehung aber führen zu einer neuen Diskrepanz, die der Kulturphilosoph Michel de Certeau zum Grundansatz der Erklärung mystischer Theologie, ja, von Theologie überhaupt gemacht hat:

„In der christlichen Tradition ruft ein uranfänglicher Mangel an Körper unaufhörlich Institutionen und Diskurse hervor, die die Wirkungen und Substitute dieser Abwesenheit sind: kirchliche Körper, doktrinale Körper usw. Wie kann man im Ausgang vom Wort, vom Sprechen, Körper bilden, Körper sein? Diese Frage ruft die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer herauf: ‚Wo bist du?‘“¹⁶

¹⁵ Dies ist der methodische Zentralbegriff des Tübinger Sonderforschungsbereichs „Andere Ästhetik“; s. hierzu ANNETTE GEROKREITER/JÖRG ROBERT: Reflexionsfiguren der Künste in der Vormoderne. Ansätze – Fragestellungen – Perspektiven, in: Ästhetische Reflexionsfiguren in der Vormoderne, Heidelberg 2019, S. 11–33, S. 19–23.

¹⁶ MICHEL DE CERTEAU: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Frankfurt/M. 2010, S. 127f. Angesichts des Aufkommens des Mystikbegriffs erst in der Neuzeit – und wohl auch seiner eigenen jesuitischen Prägung – konzentriert sich Certeau auf die Frühe Neuzeit. Die zitierte Aussage aber hat eine weit darüber hinausreichende Bedeutung für das Verständnis christlicher Mystik.

Sachregister

- Abgar von Edessa 115
Absalon von Springiersbach 121
Adam 28–34, 124, 151
Adelheid von Aue 252
Aegidius 85
Agnes (Heilige) 87
Albrecht von Mainz 61–63
Alexander IV. 113
Alsfeld 44f., 58, 228
Altheim bei Ulm 216
Ambrosius 84, 217
Andreas (Apostel) 78, 85
Angela von Foligno 94
Anna (Heilige) 248
Anselm von Canterbury 33
Antonio di Correggio 38
Antonius (Heiliger) 48, 79, 82f.
Apulien 111
Assisi 55, 92, 109–113, 149f.
Athanasius von Alexandrien 79
Augsburg 61f.
Augustin 29, 33, 56f., 100, 124, 128, 186, 217
Avignon 112, 223, 242
Basel 98–100
Bayern 208
Belting, Hans 186
Benedikt von Nursia 209
Berengar von Tours 160–162
Berenike 116
Bernhard von Clairvaux 72, 245f.
Berthold von Regensburg 97f., 100
Bethlehem 225
Biel, Gabriel 177, 202
Bodensee 125
Böhmen 235
Bonaventura von Bonareggio 104–106, 113
Bonifaz VIII. 140
Bonifaz von Tuszien 124
Bosch, Hieronymus 191
Brancacci (Familie) 25, 30
Brancacci, Felice 25
Brancacci, Pietro 25, 28
Burgkmair, Thomann 179
Capsa 83
Carpaccio, Vittore 136
Chalcedon 114, 121f., 259
Christophorus (Heiliger) 86

- Clemens VI. 66, 69
 Clemens VII. 112
 Cluny 165
 Correggio, Antonio di 39
 Cranach, Lukas 134
 Cyprian von Karthago 77

 Dante 59, 118
 Decius 86
 Dietrich Kolde von Müns-
 ter 67
 Dietrich von Apolda 93
 Diokletian 85
 Dioneo 83

 Ehingen (Donau) 216
 Ehentraut aus Düren 252
 Elias von Cortona 88f., 92f.,
 112f.
 Elisabeth von Thüringen 88,
 92–94, 96f., 101
 Emmaus 158
 Emmerich, Georg 151
 Europa 94, 103, 118, 124, 129,
 137, 153, 158, 175
 Eva 28–32, 83, 124

 Fabri, Felix 145f.
 Falkenau 183
 Florenz 25–27, 29f.
 Foligno 111
 Frankfurt 42, 46, 117f.
 Franz von Assisi 52–55, 88–
 95, 104, 109–113, 118, 128f.,
 149, 193f., 209, 227, 231
 Friedrich der Weise 134
 Friedrich I. Barbarossa 125

 Fugger (Familie) 61f.

 Garten Eden 28f.
 Georg (Heiliger) 80
 Gerald von Wales 120
 Gerson, Johannes 187
 Gertrud von Helfta 95, 102
 Gethsemane 134
 Giotto 55, 110
 Giovanni Boccaccio 83, 214
 Girardus Cambrensis 142
 Golgotha 34, 52, 55, 73, 125,
 151, 156, 164, 197, 260
 Görlitz 151–153
 Grado 136
 Gregor der Große 64, 66,
 178–181, 217
 Gregor III. 195
 Gregor XI. 242
 Grünewald, Matthias 46f., 50
 Guigo (II.) 199f.

 Halberstadt 62
 Hegel, Georg Wilhelm Fried-
 rich 37f.
 Heilbronn 216
 Heiliges Land 145f., 245
 Heinrich der Löwe 207
 Heinrich III. 124
 Heinrich von Halle 233, 237,
 243
 Helena (Mutter Konstantins)
 122, 138
 Herrenberg 50f., 178
 Hersfeld 156f.
 Hieronymus 217
 Hilarius 85

- Hildegard von Bingen 232f.
 Hiob 235
 Horaz 50
 Hugo von Saint-Cher 171
 Huy 91

 Imhof (Familie) 173
 Innozenz III. 194
 Isenheim 46–50, 55, 78f., 178

 Jacobus von Voragine 38,
 41f., 85, 123
 Jakob Pantaleon 170
 Jakobus d.Ä. 129
 Jakob von Vitry 90f., 252
 Jerusalem 66, 73, 127, 138,
 145, 150–153, 175, 245,
 247f.
 Jesus 30–37, 41, 43, 46, 48–50,
 52, 54f., 58, 66, 69–73, 75,
 77–80, 83–96, 98, 100–109,
 111–118, 120–129, 132–
 135, 137f., 141, 145–149,
 157–173, 175f., 178–181,
 184, 187, 192–197, 203–205,
 209f., 220, 222, 224–226,
 231f., 234, 240f., 243–245,
 247–249, 251–253, 256,
 258–261
 Johannes Beleth 97f.
 Johannes der Täufer 31, 45,
 48, 52, 56, 138, 205, 240f.
 Johannes (Evangelist) 46, 52,
 55, 75, 131
 Johannes Tetzl 62
 Johannes von Damaskus
 114f.
 Johannes von Paltz 195, 209
 Johannes von Tepl 235
 Johann Geiler von Kaysers-
 berg 215, 217
 Johann Ruchrath von Wesel
 67f.
 Johann von Staupitz 72, 107
 Jordan 31
 Juliana von Lüttich 170
 Juliana von Norwich 71,
 186f., 234, 244, 249f.
 Juppe, Ludwig 54

 Kana 85
 Karl der Große 117f.
 Katharina von Siena 95f.,
 242f., 245, 249, 251
 Köln 167
 Konrad von Konstanz 150
 Konstantin der Große 138f.,
 150
 Konstantinopel 116, 259
 Konstanz 150
 Kraft, Adam 173f.
 Kraft, Ulrich 217

 Laurentius (Heiliger) 139
 La Verna 89
 Lazarus 41
 Leo IX. 124
 Lessing, Gotthold Ephraim
 50
 Longinus 124f.
 Lorenzo Valla 139
 Ludolf von Sudheim 146
 Ludwig IV. von Thüringen
 93

- Ludwig IX. 123
 Lukas Cranach d.Ä. 75 f.
 Luther, Martin 62, 134, 141,
 177
 Lüttich 91, 170 f.
 Lutwin 31, 33

 Magdeburg 62
 Mailand 125
 Maillard, Olivier 68
 Mainz 62, 232 f.
 Major, John 67
 Mantua 124
 Marburg 54, 96
 Margareta von Antiochien
 80–84
 Margery Kempe 73, 147, 156,
 249
 Marguerite Porete 233
 Maria aus Ägypten 39
 Maria Magdalena 38–43, 45 f.,
 48, 52 f., 55, 58, 71, 153,
 157 f., 243
 Maria (Mutter Jakobus' d.J.)
 157
 Maria (Mutter Jesu) 46, 48 f.,
 52, 54 f., 72 f., 75, 82 f., 138,
 143, 157, 183–186, 188–190,
 195, 241, 248 f.
 Marie von Oignies 90, 253
 Martha 41 f.
 Martin von Tours 101, 129
 Masaccio 25, 27–31
 Masolino da Panicale 25 f.,
 28–30
 Matthäus (Evangelist) 85
 Maximilian 122, 183

 Mechthild von Magdeburg
 233, 236–245, 250 f., 258
 Medici (Familie) 25
 Meister Eckhart 200, 220–
 227, 231
 Michael (Erzengel) 110
 Moser, Lucas 40

 Nain 222 f., 225
 Niccolò di Pietro Gerini
 52–55
 Niederlande 105
 Nikolaus (Heiliger) 188
 Nikolaus von Lyra 213
 Nizäa 117, 220, 259
 Noah 32
 Nürnberg 64, 66, 173 f.

 Ogier von Lucedio 72
 Ölberg 151
 Orvieto 169, 171
 Ostendorfer, Michael 184 f.
 Oxford 91

 Paddington 68
 Paris 67, 123
 Paschasius Radbertus 159 f.
 Paulus 83, 102, 130, 140
 Paulus Diaconus 178
 Pazzi (Familie) 25
 Perugia 110, 113
 Petershausen 150
 Petrarca 118
 Petrus 28–30, 78, 103, 130,
 140
 Petrus Lombardus 34, 36 f.,
 67, 100

- Petrus von Arcis 112
 Petrus von Foligno 110–112,
 128f.
 Petrus Waldes 103
 Piero della Francesca 144
 Pilatus 116, 141

 Querini, Francesco 136

 Raffael 162f., 168f.
 Raimund von Capua 96,
 242–244
 Rainald van Dassel 125
 Rainald von Jenne 113
 Ratgeb, Jerg 50f.
 Ratramnus 159f.
 Regensburg 182–184, 186
 Remigius 85
 Remmingsheim 189
 Rhein 220, 228
 Robert Campin 119–121
 Rogier van der Weyden 73f.
 Rom 25, 61, 68, 102f., 112,
 122f., 130f., 138–143, 145f.,
 148, 150, 162f., 168f., 188,
 242, 245
 Rottenburg 189
 Rousseau, Jean-Jacques 203

 Sachsen 149
 Sant'Angelo 111
 Santiago 129
 Schenau, Johann Eleazar 39
 Scherzligen 152, 154f.
 Schleißheim 75f.
 Schürstab, Dorothea 64f.
 Sebastian (Heiliger) 85f., 139

 See Genezareth 92
 Seuse, Heinrich 69f., 247–249
 Silvester I. 79, 83, 139f.
 Sixtus IV. 61
 Straßburg 217
 Stuttgart 216
 Sulpicius Severus 101
 Sulz 252
 Surgant, Johann Ulrich 203,
 211f., 217, 228

 Tal Josaphat 151
 Tauler, Johannes 70, 167f.,
 172, 215, 225f., 231
 Tertullian 32
 Theodosius II. 86
 Thiofried von Echternach
 127–129
 Tholomeus von Lucca 171
 Thomas (Apostel) 243
 Thomas von Aquin 114f.,
 159, 162, 171
 Thomas von Celano 54f., 89
 Thomas von Kempen 105f.
 Thun 152–154
 Tiber 139
 Tiefenbronn 38, 40
 Tigris 31
 Tours 129
 Trier 122
 Troyes 112
 Tübingen 216
 Turin 111

 Ulm 80f., 83, 145, 216–219
 Umbrien 54, 150
 Urban IV. 170–172, 180

- Venedig 136
Veronika (Heilige) 111, 115–
120, 125, 129, 162
Vesta 87
Vienne 172
Viterbo 68
- Wagner, Michael 183
Walther von der Vogelweide
101
Weggenthal 189
- Weingarten 125
Wien 135, 137
Wilhelm von Ockham 213,
223
Wittenberg 134f., 149f.
Wolfger von Ellenbrechts-
kirchen 101
- Zeitblom, Bartholomäus
80–82
Zerbold von Zutphen 199f.