

Alternatives Leben im Mittelalter

Die Beginen: Hadewijch von Antwerpen und Marguerite Porete

Rosmarie Tscheer, Riehen (Schweiz)

Vorbemerkung der Redaktion: Der folgende Beitrag ist dem Phänomen der sogenannten „Beginen“ im Mittelalter gewidmet. Er konkretisiert das Thema vor allem durch zwei Beispiele: Hadewijch von Antwerpen und Marguerite Porete. Wer sich darüber hinaus für die „Neubelebung der Beginenbewegung“ in unserer Zeit interessiert, dem sei ein aktueller Bericht von Gertrud Hofmann-Startz empfohlen, der in der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“ 1995, 90–93 erschienen ist. Vgl. außerdem den Artikel von W. Krebber, *Beginen heute*, in: GuL 1992, 150–152.

„Im XII. Jh. manifestierte sich in der Volksfrömmigkeit das deutliche Bestreben, das Evangelium außerhalb der traditionellen monastischen Formen zu leben. Die Christen, für die diese Formen des religiösen Lebens nicht mehr nachvollziehbar waren, oder die sich zu andersgearteten Sendungen aufgerufen glaubten, suchten ein neues religiöses Gleichgewicht. Es versteht sich von selbst, daß im XIII. Jh. die selben grundsätzlichen Bestrebungen weitergehen“.¹ Mit diesem Hinweis von Jean Leclercq, dem anerkannten Historiker der „Spiritualität des Mittelalters“, möchte ich beginnen.

Allerdings waren die pastoralen Bemühungen der Priester, die das sittliche und religiöse Niveau des Volkes anzuheben versuchten, im 13. Jh. mehr praktischer Natur, indem ihr Wort und ihre Schriften dem täglichen Leben näherkamen. Freilich trugen die vom IV. Laterankonzil (1215) ausgegangene Reformbewegung und die Gründung der Bettelorden ihrerseits wesentlich dazu bei. Eine vielfältige didaktische Literatur entstand, sowohl lateinisch als in Vulgärsprache verfaßt, die sich zum Ziel setzte, die Dogmen und die christliche Morallehre zu erläutern. Predigten, „Spiegel“, „Dialoge“ erklärten die Heilswahrheiten.

Zwar ist die Bezeichnung „alternatives Leben“ ein Modewort und keineswegs neu, doch beschreibt sie den Auszug aus dem bürgerlichen Leben und aus der Kirche. Bereits im 4. Jh. hatte ein solcher Auszug durch die Wüstenmönche stattgefunden; aber im Mittelalter vollzogen Beginen und Begarden wieder einen Auszug, suchten nach neuen Lebensformen und einem anderen Lebensstil, was weniger bekannt sein dürfte und deshalb der Erinnerung bedarf.

¹ J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, II. T. der *Histoire de la spiritualité chrétienne*. Paris 1961, 414.

Einerseits finden wir im 12./13. Jh. eine große Ordensvielfalt vor. Anderseits ist diese Zeit durch verschiedene Formen vertiefter Laienfrömmigkeit geprägt. So schlossen sich gegen Ende des 12. und vor allem im 13. Jh. in den Niederlanden, in Flandern und den angrenzenden Gebieten des Rheinlandes und Nordfrankreichs vorab Frauen in Beginengemeinschaften (fz. „béguinages“) zusammen. Jacques Vitry, der über Marie d’Oignies (1213 gest.) eine der Mitbegründerinnen dieser neuen Laienbewegung der Beginen, ein Heiligenleben verfaßte, hat als Kardinal 1216 von Papst Honorius III. die Zustimmung zur Gründung eigentlicher Beginen-Quartiere und Beginen-Gemeinden erlangt. Dabei ging es diesen Damen, die wie Marie d’Oignies zum Teil aus dem Adel stammten, in erster Linie um ein aller spekulativen Theologie abholdes, tätiges Christentum, eine *praxis pietatis* mit zentralen Forderungen der Bibel, die eifrig gelesen wurde. Eine Lebenshaltung wurde angestrebt, ja es war wohl eine Suche nach christlicher Lebensgestalt, wie sie auch für die ein Jahrhundert später unter dem Namen *Devotion moderna* (neue Frömmigkeit) bekannte Bewegung auf der Schwelle vom Spätmittelalter zur Neuzeit charakteristisch ist.

Was nun die Tätigkeiten dieser Beginen betraf, so nahmen sie sich armer Kinder an, unterrichteten sie, kümmerten sich um kranke und alte Menschen, bestritten ihren Lebensunterhalt mit Hausarbeiten, Stickerei und Weben. Gemäß ihrer religiösen Praxis fanden sie sich zu bestimmten Stunden zum Gebet in der Kirche² ein, übten sich ähnlich den Klausnerinnen in Askese und hegten im allgemeinen eine innige Marienverehrung, wie sie seit Erscheinen der Marienlegenden und der „Wunder unserer lieben Frau“ üblich war. Zwar kannten diese Beginen ein Versprechen zur Ehelosigkeit und Keuschheit, doch galt dies nur für die Zeit, die sie in sogenannten Beginengemeinschaften zubrachten. Eigentliche Gelübde legten sie nicht ab und sie unterstellten sich auch keinen anderen straffen Regeln oder irgendwelcher geistigen Leitung außer dem betreffenden Bischof und dem Papst, was ihnen große Beweglichkeit ermöglichte. Übrigens bildeten sie Novizen und Novizinnen aus, die eine Probezeit von achtzehn Monaten bis zwei Jahren ableisten mußten und erst nach sechs Jahren als Beginen allein leben durften, vorausgesetzt, daß sie das dreißigste Altersjahr erreicht hatten. Doch weckten diese Beginen trotz ihres der Schlichtheit verpflichteten Lebensstils und des Verzichts auf irgendwelche eigenen Lehren oft Mißtrauen, und es drohte ihnen leicht ein kirchlicher Prozeß, falls sie nicht das Wohlwollen und den Schutz eines maßgebenden Kirchenmannes genossen, wie wir noch sehen werden.

² Diese wurde oft von einem Franziskanerpater betreut. Vgl. *La spiritualité du Moyen Age*, a.a.O. 425.

Daß ihre Spiritualität sehr bald in gewissen Kreisen Argwohn erweckte, mag allein schon mit ihrem Namen zusammenhängen, dessen Herkunft ungesichert ist. Während in *Beguin*³/*beguine* sehr wohl eine semantische Weiterführung von „beguin“ = Nonnenhäubchen gesehen werden kann, ist die Bezeichnung: *Beguinus*, *beguina* fälschlicherweise auch mit „Albigensis“ in Zusammenhang gebracht, als eine Ableitung von „Albigensis“ gewertet und damit die Beginenbewegung eo ipso als Sekte betrachtet worden.⁴ Allerdings kann *Béguin/béguine* auch ganz einfach von der Farbe des groben und ungebleichten Gewandes „beige“ herrühren⁵. Zudem gab es Theologen, die vermeinten, in diesen Beginen eine Verbindung zu den „Brüdern und Schwestern des Freien Geistes“ oder zu den „Gottesfreunden“ wahrzunehmen, wie sich zwei der religiösen Erneuerungsbewegungen zu der Zeit nannten, die vor allem Wert auf die innere Erneuerung legten, eifrig die Bibel lasen, zum Teil jedoch den Gang zur Kirche und zu den Sakramenten als nicht sehr wichtig erachteten, Bewegungen, die u.a. pantheistisches Gedankengut verbreiteten, als Sekten eingestuft und verfolgt wurden. Es erstaunt daher kaum, daß der Franziskaner Gibert von Tournai mit seinem Traktat „*De scandalis ecclesiae*“ die Teilnehmer am Konzil von Lyon (1274) auf die nach seiner Meinung schweren Irrtümer der Beginen aufmerksam zu machen versuchte, worunter ihre Interpretation der Heiligen Schrift und die Bibellektüre in der Vulgärsprache fielen. Eine eigentliche erste Verurteilung einiger ihrer religiösen Praktiken erfolgte erst am Konzil von Köln (1306). Ein Verbot der Beginenbewegung sprach dann das Konzil von Vienne in der Dauphiné (1311–1312) durch entsprechende Dekrete aus.⁶ Man gewinnt den Eindruck, daß die Skepsis gegenüber diesen Beginen vor allem auf ihrer relativen Unabhängigkeit und Mobilität beruhte, ferner darauf, daß ihre Frömmigkeit und ihre Glaubenspraxis vom Althergebrachten abwichen, neue und durchaus selbständige Züge aufwiesen, was namentlich bei Frauen erstau-nen mochte.

Allem Anschein nach war es so, daß diese Beginen und vielleicht in besonderem Maße die beiden Beginen, auf die wir hier unser Augenmerk rich-ten wollen, einerseits die Vorgänge und Entwicklungen in Kirche und Ge-sellschaft sehr aufmerksam, mit wachem Sinn beobachteten, andererseits sehr wohl nach innen horchten und und sich außerdem ein Höchstmaß an Wissen und Bildung aneigneten. Dabei wissen wir nicht und wußten mög-licherweise auch ihre Zeitgenossen nicht, vorab die Priester und Ordensleute,

³ Im französischen Sprachraum werden die männlichen Mitglieder meistens „bégards“ (= Begarden) genannt.

⁴ Vgl. *La spiritualité du Moyen Age*, a.a.O. 427.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. 427f.

die ihr Erscheinen mit Argwohn bedachten, auf welche Weise sie zu ihrem erstaunlichen Wissenstand kamen, wie auch ihre jeweilige Person und ihr Leben von einem undurchdringlichen Geheimnis umgeben ist.

Dies trifft in erster Linie für unsere erste Begine zu:

Hadewijch von Antwerpen

Vermutlich in der Mitte des 13. Jh. verfaßte diese Frau, deren Leben nach Kurt Ruh⁷ und Alois M. Haas⁸ im Dunkeln bleibt, ein sowohl von der Qualität als vom Umfang her bedeutendes Werk. Als geschlossenes Ganzes überliefert, umfaßt es 45 „Strophische Gedichten“, 16 „Mengelgedichten“ (paargereimte Versgebilde unter schiedlicher Länge), ein Buch mit 14 „Visioenen“ und ergänzend dazu eine Sammlung von 31 „Brieven“. Haas schreibt:

„Dieses für eine volkssprachliche Autorin einzigartige Oeuvre zeigt sie in einem gesellschaftlich-religiösen Zusammenhang, der als Beginengemeinschaft zu deuten ist. Ihr durfte Hadewijch vorgestanden haben, allenfalls hat sie sie geistlich betreut und geführt.“

Haas vertritt überdies im selben Aufsatz „Hadewijchs poetische Botschaft“ die Meinung, daß, falls Hadewijch gemäß den Vermutungen von Ruh und anderer Kommentatoren aus dem hochadeligen Geschlecht derer von Breda-Schoten stammte, ihre Geschichtslosigkeit ihren Grund in der Scham der Familie über ihre Selbstdeklassierung als Begine habe. Indem sie sich als Begine den „Armen Christi“ zugesellte, habe sie ihren Stand verraten und damit jeden Anspruch auf familiäre Unterstützung verwirkt.

Ein Indiz für ihre hohe Bildung sehen Ruh und Haas in ihrer souveränen Beherrschung sämtlicher zu der Zeit bekannten Stil- und Gedichtformen. Offensichtlich verfügte sie über eine reiche Kenntnis der Troubadour-Dichtung aus der Gallia Narbonensis, dem Poitou, dem Limousin und der eigentlichen Provence sowie der Trouvère-Poesie, die aus der Normandie, der Champagne, der Pikardie, dem Artois und Flandern stammte, die sie mit großer Eigenständigkeit und Radikalität umdeutete und umsetzte: Die Liebe und Verehrung einer Frau, der Minnedienst beispielsweise wird bei ihr zur Liebessehnsucht, zur Liebesglut, ja selbst zu einem völlig hinreißenden Sturm – sie nennt ihn in ihrer mittelniederländischen Mundart „der orewoet“

⁷ Vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München 1993, 158ff.

⁸ Vgl. A. M. Haas, *Hadewijchs poetische Botschaft. Zum Werk der niederländischen Mystikerin*, Literatur- und Kunst-Beilage der Neuen Zürcher Zeitung, 2./3.Okt. 1993, Nr. 47, 67.

was in etwa der *violenta caritas* bei Richard von St. Viktor oder der *insania amoris* in der höfischen Minne gleichzusetzen ist (*orewoet* = „Ur-Wut“ oder *oer[e]* aus altfranzösisch *ore* lat. < *aura* „Sturm“). Im gleichen Zusammenhang erinnert Haas auch daran, daß *orewoet* in Übereinstimmung mit Ruh für Hadewijch das „Grundwort übersinnlicher Erfahrung“ ist⁹, da es die Stimmung anzeigt, in der die Seele „Minne mit Minne in der Minne“ (Mgd. 10,6) erfährt –, nämlich die Grundlosigkeit und Abgründigkeit der Minne. Tatsächlich kennt diese mystische Gottesliebe nicht unähnlich der Liebe zu einem Menschen sehr wohl die fast unerträgliche Spannung zwischen Hoffen und Verzagtheit, höchster Freude, Gewißheit und Verzweiflung über die Ferne oder auch die Fremdheit des Geliebten, diesen eigentümlichen Schwebzustand zwischen Lust und Leid, der sich in entsprechenden „paradoxes amoureux“ äußert. Dieses eigentliche Minnerasen, das Erhebung und Vernichtung in einem ist, beschreibt Hadewijch in sich ständig überbietenden und sich häufenden Paradoxa, die die widersprüchliche Erfahrung der Gottesminne beinahe „erschreckend“ nahebringen. Dazu nur ein kleiner Ausschnitt:

„Das Süßeste der Minne sind ihre Stürme.
 Ihr tiefster Abgrund ist ihre schönste Form.
 In ihr sich verirren heißt: sie nahe an die Hand bekommen.
 Um ihretwillen verhungern heißt: sich ernähren und genießen.
 Ihre Verzweiflung ist Sicherheit.
 Ihre schwerste Verwundung ist Genesung.
 Sich um ihretwillen verzehren heißt standhalten.
 Ihr Verbergen ist jederzeit ihr Finden.
 Sich um sie quälen heißt in bester Gesundheit sein.
 Ihr Sich-Verbergen enthüllt, was von ihr gewußt werden kann.
 Ihre Zurückhaltungen sind ihre Gaben.
 Wortlosigkeit ist ihre schönste Dichtung.
 Ihr Gefängnis ist völlige Befreiung.
 Ihr schmerhaftester Schlag ist ihr süßester Trost.
 Ihre ruchloseste Beraubung ist großer Gewinn.
 Ihr Wegzug ist Nahekommen.
 Ihr tiefstes Schweigen ist ihr höchster Gesang.“¹⁰
 (Mengelgedichten)

Von höchster Bedeutung für das Verständnis dieser Dichtung sind indessen die beiden letzten Verse dieser Tirade:

„Ich will ihr (der Minne) gehören, was immer sie sein mag:
 gnädig oder grausam – es ist mir alles eins.“

⁹ Vgl. A. M. Haas, *Haadewijchs poetische Botschaft*, a.a.O. 67.

¹⁰ zitiert nach A. M. Haas, ebd.

Gerade dieser abschließende Vers: „*Si goet, si fel: al eens eest mi*“ (= „Gnädig oder grausam – es ist mir alles einerlei, alles eins“), der die Pointe des Gedichts enthält, zeigt, wie sehr die widersprüchlichen Aspekte dieser mystischen Liebe Hadewijch nicht etwa gleichgültig („eens“) sind, sondern daß die Dichterin einen Punkt anvisiert, da ihr Einheitswillen mit dieser Minne, das heißt mit dem Geliebten nicht mehr irritiert werden kann. Dieses „*al eens eest mi*“ signalisiert ihre vollständige Ergebung in seinen Willen und damit das von ihr so sehr ersehnte Einswerden, obwohl sie an anderer Stelle klagt: „*Mijn herte levet in onthopen*“ (= „Mein Herz lebt in Verzweiflung“) oder „*Mi gruwelt dat ic leve*“ (= „Mich schaudert, daß ich lebe, noch am Leben bin“). Es ist ein „nicht-begreifendes Begreifen“, wie Haas formuliert.¹¹ Der Mensch stößt an den „*murus absurditatis*“¹² (= „an die Mauer der Koinzidenz alles Gegensätzlichen“) des hundert Jahre später lebenden, im Neuplatonismus und in der Mystik wurzelnden Nikolaus von Kues (1401–1468), der damit deutlich macht, daß die Erkenntnisfähigkeit des Menschen begrenzt ist. Zwar nimmt die liebende Seele die „Trennungsmöglichkeit“ zwischen ihr und dem Geliebten wahr, doch bedeutet sie gleichzeitig, daß ihre Aufhebung, nämlich ein „*Ineinsfallen der Gegensätze*“ und solchermaßen ein „*Ineinsfallen von Erschaffen und Erschaffenwerden*“, etwas weniger differenziert ausgedrückt: „*von Schöpfer und Geschöpf*“ im Verborgenen – eben mystisch und doch von den Sinnen wahrnehmbar sich ereignen kann.

Wir begegnen hier der „Brautmystik“, die vor Hadewijch u.a. die Zisterzienserin und Priorin des Klosters „Unsere Liebe Frau“ bei Lier, Beatrijs van Nazaret (1200–1268), in ihrem in der niederländischen Volkssprache und mit großer Intensität verfaßten Werk „*seven manieren van minne*“ auf ihre Weise beschrieb, das Hadewijch gekannt haben mag. Betreffend diese „Brautmystik“ liegt die Vermutung nahe, daß Hadewijch und Beatrijs u.a. von Bernhard von Clairvaux (1090–1153) inspiriert worden sind, und zwar vor allem durch seine Schrift „*De diligendo Deo*“, seine Predigten und Kommentare zum „*Hohenlied*“. Die „Brautmystik“ ist zwar spezifisch für das Hochmittelalter, dürfte jedoch auch heute Interesse wecken.

Was nun den Weg der Seele zu den Höhen mystischen Erlebens bei Hadewijch von Antwerpen wie auch bei Marguerite Porete anbelangt, so handelt es sich um einen Siebenstufen-Weg¹³, der auf der obersten Stufe in die Entrückung führt. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß hinter die-

¹¹ Vgl. A. M. Haas, *Hadewijchs poetische Botschaft*, a.a.O. 67.

¹² Diese Mauer gemahnt auch an die Mauer, die nach mittelalterlicher Vorstellung den Garten Eden umgibt, die in Genesis I–III jedoch nicht erwähnt wird.

¹³ Dieser Aufstieg entspricht den sieben Schöpfungstagen, deren letzter der Ruhe dient (Genesis II, 2).

ser Vorstellung das „Itinerarium mentis in Deum“¹⁴, dieser „Wanderweg des Geistes zu Gott“ von Bonaventura (1221–1274) steht, den dieser Lehrer, Generalminister des Franziskaner-Ordens und spätere Kardinal nach seiner Erleuchtung auf dem Berg „La Verna“¹⁵ am 4. Oktober 1259, 33 Jahre nach dem Tod des Franz von Assisi, schrieb, nachdem er gemäß seinen eigenen Worten „den Sinn ganz auf Gott gerichtet hielt“, wobei ihm ein Seraph in Gestalt des Gekreuzigten den Weg wies. Außer dem „Itinerarium“ ist hier wohl auch Bonaventuras kleinere Schrift „De triplici via“ zu erwähnen, in der die drei seit Origenes (185–254) und Gregor von Nyssa (335–394) ausgeformten Wegstrecken *der Läuterung*, *der Erleuchtung* und *der Vollendung*, die auch die mystische Vereinigung mit Christus bedeutet, neu charakterisiert und konkretisiert wurden. Dionysius Areopagita hat sie freilich schon Ende des 5. oder anfangs des 6. Jh. systematisiert, während sie inhaltlich wohl in erster Linie durch Augustinus (354–430) wirksam geworden sind.

Da sich die liebende Seele auf dem Weg zu der Schau Gottes befindet, der seinem Wesen nach ja unsichtbar ist und daher eher vorsichtiger von einem „Gewahren, Wahrnehmen, Ahnen, Empfinden, Fühlen, Spüren oder Innwerden einer Anwesenheit bzw. Gegenwart gesprochen werden sollte“¹⁶, wird diese Seele ähnlich wie bei der Liebe zu einem Geschöpf hin- und hergerissen ja selbst in unbekannte Tiefen gestürzt. Hadewijch berichtet in ihrer XIII. Vision:

„Da überkam mich das Genießen wie zuvor, ich versank in die grundlose Tiefe und entschwebte dem Geist in jener Stunde, von der man nimmermehr sprechen kann.“¹⁷

Demut und Gehorsam sind im übrigen für sie unabdingbar. Die Seele muß für alle Arten von Bedrängnis bereit sein. So sagt der göttliche Geliebte in der VI. Vision unmittelbar nach der Ekstase zu ihr:

„Als Gott und Mensch geleite ich dich wieder in die grausame Welt, wo du alle Arten des Todes kosten mußt: auf daß du hierhin zurückkehrst in den ganzen Namen meines Genießens, in dem du in der Minne Tiefe getauft bist.“¹⁸

¹⁴ Im Untertitel oder als Zweittitel nennt Bonaventura seine Schrift „Speculatio pauperis in deserto“ (= „Spiegelschau der Armen in der Wüste“).

¹⁵ Hier hat Franziskus die Wundmale empfangen und hat Bonaventura nach seiner Erleuchtung auch zu einer neuen Innerlichkeit gefunden mit der Neubesinnung auf franziskanisches Gedankengut wie die selbstgewählte Armut.

¹⁶ Vgl. F. Marxer, *Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik*, in: *GuL* 67 (1994) 356.

¹⁷ Vgl. *Der Berg der Liebe*. Europ. Frauenmystik. Hrsg. u. eingel. von H. Unger. Freiburg 1991, 81.

¹⁸ Ebd. 76f.

Ihr Wille wird allmählich vollständig eingeformt in den Willen ihres freiwillig gewählten Gebieters, der sie indessen mit höchster Seligkeit erfüllt. Hadewijch schreibt in ihrer VII. Vision:

„Dann aber kam er selbst zu mir, nahm mich ganz in seine Arme, drückte mich an sich; und alle meine Glieder fühlten die seinen in vollem Genügen nach dem Herzensbegehrn meiner Menschheit. So ward ich von außen gesättigt mit voller Befriedigung.“¹⁹

Jedoch ist dieses Einwohnen (enoīkēsis) Gottes in der Seele, diese Vereinigung der Liebe (hénosis) nur von sehr kurzer Dauer; denn Hadewijch fährt fort:

„Eine kurze Weile hatte ich die Kraft, das zu ertragen; bald aber, nach ganz kurzer Zeit, verlor ich den schönen Mann in seinen äußersten Formen. Ich sah ihn ganz zunichte werden und so zerfließen und verschmelzen, daß ich ihn außerhalb meiner nicht mehr erkennen und vernehmen und ihn mir nicht mehr vorstellen konnte.“²⁰

Sie kommentiert dieses übernatürliche Einswerden, indem sie festhält:

„Da war es mir, als ob wir ohne Unterschied eins wären. Von außen war das im Sehen, im Empfinden, im Gefühle, wie man den Empfang des Sakramentes von außen empfinden, sehen, fühlen kann.“²¹

Offenbar handelt es sich um eine Vereinigung oder Einigung der Liebe, die, wie Fridolin Marxer im schon erwähnten Aufsatz schreibt: „im sakramentalen Leben der Kirche der Eucharistie in ihrer letzten persönlichen Verwirklichung gleichkommt.“²²

Damit die Seele diese Höhen mystischen Erlebens erreichen und überhaupt diesen Weg zur Vollkommenheit und Schau des ewigen Gottes in der Dreifaltigkeit gehen kann, bedarf sie allerdings des Beistands der Gnade.

Ein gewaltiges Tableau der Allmacht Gottes und seines Heilswillens mit dem Menschen zeichnet uns Hadewijch unter Einbezug der im Mittelalter so beliebten Zahlensymbolik wie etwa in Vision XIV. Es ist indessen eine kosmische Sicht der Dinge. Sie verwendet auch Bilder aus der Orphik (beispielsweise in den Briefen 18, 19, 20) und alte astrale Vorstellungen (Brief 20: die Minne als Sonne im Kreis der Horen). Neben der dichterischen Kraft beeindrucken der Optimismus und die unerschütterliche Überzeugung, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf und sich ihm immer wieder in Christus und der Minne zuneigt. Indem denn die Seele nach dieser Minne

¹⁹ *Der Berg der Liebe*, a.a.O. 69f.

²⁰ Ebd. 70. Vielleicht ist es sogar eine Verschmelzung (anákrasis).

²¹ Ebd. 70.

²² F. Marxer, *Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik*, a.a.O. 355.

aufrichtig Verlangen trägt und sich ihr mit aller Wonne und allem Wehe überläßt, offenbart sich ihr Christus auf geheimnisvolle Weise. Er schenkt ihr Gotteserkenntnis, läßt sie darin wachsen, sich vertiefen. Er befähigt sie dank der Gnade, ein immer konsequenteres Christenleben zu führen, „stets bereit zu den Tugendübungen, in denen Minne geehrt wird, nichts anderes wünschend, als daß die Liebe ihre eigene Stätte habe im Menschen und in allen Geschöpfen nach dem Wert ihres Wesens“. So schreibt Hadewijch in ihrem ersten Brief gemäß der Übertragung von J. O. Plassmann²³, in dem sie ihre Welt- und Gottessicht darlegt.

Von Hadewijchs Lebenslauf ist nichts Bemerkenswertes zu berichten. Dagegen tritt Marguerite Porete, von deren frühen Lebensjahren wir nichts wissen, ins Licht der Geschichte durch das tragische Ende, das ihr die Kirche bereitet hat. Mit ihrem Schicksal verbindet sich ein dunkles Kapitel der Kirchengeschichte (Intoleranz, Inquisition und Ketzerverbrennung), das wir nicht aus unserem Bewußtsein verdrängen dürfen.

Marguerite Porete

Zur Biographie

Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist unsere zweite Begine und mystische Schriftstellerin um 1250 im Hennegau, vielleicht in Valenciennes geboren worden, gehört demnach sowohl der romanisch-lateinischen Welt als der germanischen zu. Obwohl sie altfranzösisch schreibt, lassen die vielen spezifisch flämischen Ausdrücke auf die nahe Sprachgrenze schließen.

Ihr Buch „Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour“ (= „Der Spiegel der einfachen und vernichtigen Seelen, die allein im Willen und Wunsch, (Gott) zu lieben, verharren“) erschien um 1280/1290 anonym. Zwischen 1296 und 1306 ließ es Bischof Guy II. de Colmien wegen des Vorwurfs der Häresie in Valenciennes öffentlich verbrennen. Außerdem drohte er der Verfasserin, sie im Falle einer weiteren Verbreitung des „Spiegels“ an die weltlichen Gerichte auszuliefern, was einem Todesurteil gleichkam.

Zwar hatte sie auch positive Gutachten für ihr Buch erhalten wie u.a. von Godefroid de Fontaine, der 1285–1286 Ex-régent der theologischen Fakultät von Paris war, doch erhoben sich 1307 neue Anklagen gegen Marguerite Porete, die sich nicht hatte einschüchtern lassen und fortfuhr, ihre Lehren weiterzuverbreiten. Zunächst befaßte sich der damalige Inquisitor der Lor-

²³ J. O. Plassmann, *Die Werke der Hadewijch* I. T.: *Die Briefe*. Hannover 1923, 19.

rain, Jean de Château-Villain, mit der Angelegenheit, dem Porete ihr Werk zur Prüfung übergeben hatte, dann schaltete sich noch der Bischof von Cambrai, Philippe de Marigny, ein, von dem der Übersetzer und Herausgeber des neufranzösischen „Miroir“, Max Huot de Longchamp, aussagt, daß er „l’âme damnée“ („die verdammte Seele“) von Philipp dem Schönen und einer der Komplizen bei der Verfolgung der Templer gewesen sei.²⁴

1309 wurde Marguerite Porete gefangengesetzt, über ein Jahr eingekerkert. In dieser Zeit verweigerte sie trotz allen Vorhaltungen jegliche Form von Antwort oder gar Widerruf, während der mit ihr angeklagte Priester Croissonnessaert sich umstimmen ließ. Am 11. April 1310 fällten einundzwanzig Pariser Theologen unter Führung des Dominikaners und Großinquisitors von Frankreich, Wilhelm von Paris, in der Pariser Kirche Saint-Mathurin das einstimmige Urteil, daß fünfzehn Sätze des „Miroir“ häretisch seien, worauf die Verfasserin dem weltlichen Gericht zur Vollstreckung des Todesurteils übergeben wurde. In Gegenwart der geistlichen und weltlichen Obrigkeit sowie einer riesigen Menschenmenge starb Marguerite Porete am 31. Mai 1310 den Feuertod auf der Place de Grève, und sie soll laut Zeugenaussagen die Anwesenden durch ihre unerschütterliche Haltung tief beeindruckt haben. Bis zuletzt blieb sie nämlich der Überzeugung treu, im rechten Glauben zu sein.

Zum Werk

Wie Hadewijch scheint Marguerite Porete über eine beachtliche Bildung verfügt zu haben. Sie kannte und schätzte die zu ihrer Zeit beliebten Stilformen, namentlich die Troubadour-Dichtung und die Trouvère-Poesie, vor allem aber die höfische Lyrik. Offensichtlich beeindruckte sie höfisches Wesen, höfisches Verhalten, das als entscheidendes Merkmal von *courtoisie* geprägt ist. Nicht zufällig nennt sie Alexander den Großen (356–323 v. Chr) als beispielhaft edlen, großzügigen und mächtigen Herrn. Er verkörpert für sie in idealer Weise diese *courtoisie*.²⁵

Für Marguerite Porete ist auch die Liebe Gottes zu uns Menschen von *courtoisie* geprägt und soll auch unsere Liebe zu Gott solche *courtoisie* auszeichnen: es handelt sich um „fin amour“ (= hohe, edle Minne) wie in der Troubadour-Dichtung, weshalb sie Christus mit Namen wie „Loinprès“ (= den Fernnahen) und „Gentil“ (= den liebenswürdigen) bezeichnet. Da sie an-

²⁴ *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. Introd., trad. et notes. Max Huot de Longchamp. Ed. Albin Michel. Paris 1984, 25.

²⁵ Ebd. 52. Vielleicht bezieht sich M. Porete auf den „Roman d’Alexandre“ von Bernay (12. Jh.), der sich wie der gleichnamige Romanzyklus im 12.–13.Jh. großer Beliebtheit erfreut.

dere an mystischen Erfahrungen teilhaben lassen möchte, verfaßt sie ihren „Spiegel der einfachen und vernichtigen Seelen, die allein im Wunsch und Willen (Gott) zu lieben, verharren“, ein der Traktatliteratur zugehörendes, fast dialektisch aufgebautes, einer inneren Systematik verpflichtetes Lehrbuch der Liebesmystik. Mit Bedacht scheint sie ihr Werk „Miroir“ zu nennen und es solchermaßen der bereits bei vorchristlichen Autoren, einigen Kirchenvätern, vor allem aber bei mittelalterlichen Verfassern beliebten, didaktischen und symbolträchtigen Specula-Literatur zu zuweisen.²⁶

In Kap. 2, überschrieben mit: „De l’entreprise d’Amour et pourquoil fit faire ce livre“ (= „Über das Unterfangen der Liebe und weshalb sie dieses Buch schreiben hieß“), erklärt Porete, daß Sire Amour es geschrieben habe, und sie läßt diesen vernehmen:

„O ihr Kinder der Heiligen Kirche, für euch habe ich dieses Buch geschrieben, damit ihr das vollkommene Leben und den Zustand des Friedens besser begreifen lernt, zu dem die Kreatur durch die Tugendkraft der vollkommenen Liebe gelangt. Die Kreatur empfängt diese Gabe von der gesamten Dreifaltigkeit, und über diese Gabe wird in diesem Buch abgehandelt, indem die Einsicht von Amour auf die Fragen der Vernunft antwortet.²⁷

In ihren Ausführungen, die offensichtlich ursprünglich für den mündlichen Vortrag bestimmt waren, wendet sich unsere Autorin gemäß Kap. 11 an die *Kontemplativen*, an jene, „die fortwährend Verlangen tragen, in der Gotteserkenntnis zu wachsen“, an die „Fortgeschrittenen“ auf dem Weg zur Vollendung, die nach der „edlen Liebe“ (= hohen Minne), der „fin amour“ trachten. Angesprochen wird die Seele, „in der die Nächstenliebe wohnt und ihren Sitz in einem vernichtigen Leben hat, das die Seele dem „Pur Amour“ – Gott, der reine, lautere Liebe ist, – ganz anheimstellt.“²⁸

In Kap. 5 mit der Titelanweisung: „Über das Leben, das sich Friede aus der Charité im vernichtigen Leben“ (afr. en vie adnientie) nennt, zählt Amour neun Charakteristiken einer solchen „âme anéantie“ (= vernichtigen Seele) auf und fragt, ob folgendes gefunden werden könne:

- I. eine Seele,
- II. die sich (allein) durch den Glauben, ohne Werke rettet,
- III. die einzig in der Liebe besteht,
- IV. die nichts tut um Gottes willen,
- V. die nichts zu tun unterläßt um Gottes willen,
- VI. die man nichts lehren kann,

²⁶ Vgl. den Artikel über „Miroir“ im DSp. X, 1290–1312.

²⁷ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 53.

²⁸ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 63.

- VII. der man weder etwas nehmen
- VIII. noch geben kann
- IX. und die keinerlei Willen hat.²⁹

Ferner wird festgestellt, daß die Seele sechs Flügel hat wie der Seraphin und nichts mehr begehrt, das ihr durch Vermittlung zukäme, wie ja die dem Seraph eigene Sehweise darin besteht, daß es zwischen seiner Liebe und Gottes Liebe keinen Vermittler gibt.

Hier zeigt sich auch der Berührungspunkt der mystischen Geistigkeit der Marguerite Porete mit derjenigen von Hadewijch von Antwerpen: beide basieren auf der mystischen Theologie des Bonaventura, wie sie im „Itinerarium“ ihren Ausdruck findet. Beide sind in ihrem Denken jedoch u.a. auch von den Viktorinern Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry geprägt.

So erhält die vernichtige Seele fortwährend ohne Vermittler von Gott Kunde; denn sie sucht die Gotteserkenntnis nicht unter den Lehrmeistern dieser Welt, sondern in der Verachtung oder Geringschätzung der Welt und ihrer selbst (en mépris véritable du monde et d'elle-même)³⁰

Die Verfasserin des „Miroir“ ergänzt ihre Erklärungen, wie eine solche „vernichtige Seele“ beschaffen sein müsse, mit der Feststellung, daß sie sich vor absolut nichts mehr zu fürchten brauche, weder vor Mächtigen über der Erde, noch auf, noch unter der Erde, wenn Gott ihr bleibt, „weil er überall ganz er, allmächtig, ganz Weisheit und ganz Güte ist.“³¹

Das ist nun allerdings mehr als ein bloßes Konzept, vielmehr ein begeistertes und begeisterndes Glaubensbekenntnis zu diesem Gott, der Himmel und Erde und alles, was darauf, darüber und darunter ist, erschaffen hat.

Im „Miroir“ finden wir eine deutlich abgegrenzte Stufenfolge des mystischen Aufstiegs vor: Auf den ersten vier Stufen ist die Seele damit beschäftigt, die Gebote Gottes zu halten und ein asketisches Leben nach den Tugenden und den evangelischen Räten, in Meditation und Kontemplation zu führen. Auf der vierten Stufe erfährt sie „die Berührung der reinen Freude göttlicher Liebe“. Doch erst die fünfte Stufe führt sie durch „eine Bewegung des Lichts“ zur wahren Erkenntnis, daß sie nichts, ein „Abgrund des Nichts“, Gott aber „die lautere Güte“ ist. Jetzt erst gelangt sie durch Verzicht auf jeglichen eigenen Willen und durch die Liebe in die „Ruhe und den Besitz vollkommener Freiheit“. Erst auf der sechsten Stufe sieht und spiegelt sich Gott in dieser Seele, indem er sie durch eine „Öffnung, die sich wie ein Blitz ereignet“, erleuchtet. Er erfüllt sie ohne ihr Zutun aus seinem inner-

²⁹ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 55.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 56.

göttlichen Leben heraus mit Erkenntnis, Liebe, Lobpreis. Dieser Augenblick der Verklärung der Seele als Vorgeschmack künftiger Glorie ist das Werk des „*Loinprès*“, des „*Fernnahen*“, ist göttliches Leben. Die „vernichtigte“ Seele ist „frei geworden von allen äußerer Begierden und allem inneren Empfinden“. Sie sorgt sich um nichts mehr, nicht einmal um ihr Heil. Sie ist vollkommen willenlos, da nur noch der göttliche Wille in ihr herrscht. Sie ist den Tugenden nicht mehr untertan. Wir lesen gegen Ende des 9. Kap.:

„cette âme est a l'école de la Divinité; aussi siège-t-elle en la vallée d'Humilité et en la plaine de Vérité, et elle se repose sur la Montagne d'Amour.“³²

Diese Seele ist verklärt und erleuchtet. Sie „tritt aus sich selbst heraus“, „sie lebt aus göttlicher Liebe und aus göttlichem Leben“. Vorher stirbt diese Seele aber den dreifachen Tod. „Zu Beginn lebte diese Seele aus dem Leben der Gnade, und diese Gnade wurde aus dem Tod der Sünde geboren. Nachher“, spricht Amour, „lebte sie aus dem Leben des Geistes, und dieses Leben wurde aus dem Tod der Natur geboren. Und jetzt lebt sie aus dem göttlichen Leben, und dieses Leben wurde aus dem geistigen Tod geboren“.³³ – Die siebte und letzte Stufe dieses Aufstiegs, jene der ewigen Glorie, erreicht die Seele erst nach ihrem Tode.

Ähnlich wie bei Hadewijch von Antwerpen ist für Marguerite Porete die trinitarische Mystik bedeutsam. In Kap. 115 ihres „*Miroir*“ erklärt sie:

„Die göttliche Liebe gebiert in der vernichtigten Seele, in der freien Seele, in der erleuchteten Seele ewiges Wesen, empfangendes Genießen, liebevolle Vereinigung. Aus der ewigen Substanz empfängt das Gedächtnis das Vermögen des Vaters (la puissance du Père). Aus dem empfangenden Genießen erhält der Verstand die Weisheit des Sohnes; und aus der liebenden Vereinigung empfängt der Wille die Güte des Heiligen Geistes. Die Güte des Heiligen Geistes vereinigt sie (die Seele) in der Liebe des Vaters und des Sohnes. Diese Vereinigung versetzt die Seele in *ein Sein ohne Sein, welches das Sein selbst ist.*“ (das Sein, auf das keinerlei Bestimmung mehr zutrifft.)³⁴

Solchermaßen hat die Seele das Stadium erreicht, in dem zwischen ihrer Liebe und der göttlichen Liebe kein Vermittler mehr ist, wie wir oben (Kap. 5) gelesen haben. Die befreite und mit Gott vereinte Seele, die von allem eigenen Wollen losgelöst ist, erreicht einen Zustand, in dem „eine solche Seele Gott nicht mehr durch Buße oder durch irgend ein Sakrament der

³² Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 61.

³³ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 125.

³⁴ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 190.

Heiligen Kirche, weder durch Gedanken oder Worte noch durch Werke, weder durch ein Geschöpf hier auf Erden noch durch ein Geschöpf von oben, weder durch Gerechtigkeit noch Barmherzigkeit noch durch ehrenvolle Ehre, weder durch göttliche Erkenntnis noch durch göttliche Liebe oder Gotteslob sucht.“³⁵ – Eckhart (ca. 1260–1328), von dessen Predigten und Traktaten Porete gehört haben mag, nennt diesen Zustand der Seele „Abgeschiedenheit“³⁶.

Dieses Übersteigen der Tugenden, wie sie unsere Mystikerin beschreibt, das das göttliche Leben als unverlierbaren Besitz, als Habitus erscheinen läßt, ist indessen mehr noch als die Wesenseinheit der Seele mit Gott als häretisch bezeichnet worden. Es hat zum Prozeß und Todesurteil von Marguerite Porete geführt. Ihre anspruchsvollen Gedankengänge sind mißverstanden worden, und man hat ihr überdies moralischen Indifferentismus, ja Libertinismus vorgeworfen.

In der Chronik des Wilhelm von Nangis über den Prozeß wird festgehalten, „daß die in der Liebe zu ihrem Schöpfer vernichtige Seele ihrer Natur ohne Skrupel und Gewissensbisse alles erlauben kann und muß, was diese wünscht und verlangt.“³⁷

Ähnlich hat auch Eckhart wegen bestimmter Thesen in seinen Schriften 1329 von Papst Johannes XXII. in dessen Bulle „In Agro Dominico“ eine Verurteilung erfahren, die ihm persönlich allerdings nichts mehr anhaben konnte, da er vor Jahresfrist gestorben war. Doch stehen Eckhart und M. Porete in meiner Sicht sehr wohl auf dem Boden der „Sainte-Eglise-La Grande“ (= „Großen Heiligen Kirche“), wie die Autorin des „Miroir“ die von der Liebe und dem Hl. Geist geleitete Kirche nennt im Unterschied zur „Sainte Eglise-La-Petite“ (= „Kleinen Heiligen Kirche“), die sich unterhalb der ersten befindet und vom Verstand geführt wird.³⁸ Diese Unterscheidung gab freilich Anlaß zu Mißdeutungen.

Möglicherweise hat sie jedoch schon Mißverständnisse befürchtet, weil sie im Prolog so eindringlich mahnt:

„Hört gut zu, mit großer Verstandeskraft und mit großer Sorgfalt (Genauigkeit, Differenziertheit) von innen heraus! Denn sonst werden alle, die zuhören, es mißdeuten (falsch verstehen).“³⁹

³⁵ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 158.

³⁶ Vgl. Aus den deutschen Traktaten: „Von Abgeschiedenheit“ in: Meister Eckhart. Hrsg., eingel. und z.T. übersetzt von D. Mieth. Olten 1979, 81ff.

³⁷ Vgl. *Der Berg der Liebe*, a.a.O. 135.

³⁸ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 107f.

³⁹ Vgl. *Le miroir*, a.a.O. 51.

Mir scheint, es sei als ein Glücksfall zu werten, daß dieser „Spiegel der einfachen Seelen“ trotz zahlreicher Verfolgungen und Androhung strengster Kirchenstrafen in vier Sprachen, sechs verschiedenen Fassungen, insgesamt in dreizehn Handschriften (einer altfranzösischen aus dem späten 15. Jh., 3 englischen, 4 lateinischen, 5 italienischen) überliefert worden ist.⁴⁰ Die italienische Mystikforscherin Romana Guarnieri entdeckte bei Arbeiten über die Bewegung des „Freien Geistes“ den altfranzösischen „Miroir“ und berichtete erstmals im „Osservatore Romano“ vom 16. Juni 1946, 3 darüber. – Die Richter der Porete wählten ja, das inkriminierte Buch mit der Autorin verbrannten und ein für allemal ausgetilgt zu haben.

Was aber ist es eigentlich, das uns mehr als 650 Jahre nach dem Tod der Hadewijch von Antwerpen und Marguerite Porete in ihren Texten so beeindruckt?

Vielleicht dies, daß sie uns zeigen und lehren, daß Gotteserfahrung jederzeit auch hier und jetzt möglich ist; daß ihr Ergriffensein, das sie sprachlich und dichterisch umsetzen, aus der Tiefe und Mitte ihres Wesens kommt, daß es nichts anderes als ihr Glaubensvollzug ist, der sich in Spiritualität verwandelt, ihr ganzes Wesen durchdringt und prägt. Also keine Flucht in eine andere Realität! Kein gewolltes Suchen nach außergewöhnlichen Erlebnissen! Vielmehr zeigen uns diese Texte, daß es ein „Mit-dem-Herzen Denken“ gibt, ein suchendes Erfahren und erfahrenes Suchen, das durchaus Gottesbegegnung, ja objektives Berührtsein von Gott als Seinsgrund bedeutet.⁴²

Diese beiden Mystikerinnen „beweisen“ uns, daß dieser unbegreifliche Gott angerufen, angesprochen werden kann, ja sogar angesprochen werden will, daß er aus seiner Unbegreiflichkeit, Unbegrenztheit heraus antwortet und auf diese Weise unserem begrenzten Leben eine neue Dimension, eine neue Dynamik und Geistigkeit zu vermitteln vermag. Wir erspüren in ihren Texten *Mystik* – als Erfahrung, *Mystologie* – als Sprechen und Verstehen der Erfahrung, *Mystagogie* – als Hinführung zur mystischen Erfahrung.⁴³

⁴⁰ Es wird vermutet, daß asketisch-kontemplative Orden, darunter Kartäuser, Jesuaten v. Venedig und die Cassinensische Kongregation der Benediktiner heimliche Leser dieses anonym weitergereichten Textes waren und ihn auf diese Weise hüteden.

⁴¹ Vgl. *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in: *Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965), 353–708, zitiert nach H. Unger, *Der Berg der Liebe*, a.a.O. 272f. Vgl. dazu den Art. über „Frères du Libre Esprit“ von Romana Guarnieri im DSp. V, 1241–1268).

⁴² Vgl. J. Sudbrack, *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*. Würzburg 1990, 53ff.

⁴³ Gemäß der diesbezüglichen Dreiteilung, festgesetzt von I. Behn in: *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*. Düsseldorf 1957, 8. – Die Bezeichnung „Mystagogie“ findet sich schon bei Origenes und griech. Kirchenvätern wie Gregor von Nyssa.