

MARIEKE ABRAM

Spiegel der volcomenheit

MYSTIK
IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Texte und Untersuchungen
Abteilung I · Christliche Mystik

Begründet von Margot Schmidt und Helmut Riedlinger
Herausgegeben von Volker Leppin

Band 20

frommann-holzboog

MARIEKE ABRAM

Volkssprachliche Philosophie
im *Spieghel der volcomenheit*
von Hendrik Herp (1410–1477)

Lektüre und Wirkungsgeschichte
eines mystischen Wegweisers für Laien

Stuttgart-Bad Cannstatt 2023

Der Abdruck der Abbildungen 1–3, 5 und 6
erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Freiburg
sowie jener der Abbildung 4 mit freundlicher Genehmigung
der British Library.

Dissertation der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7728-2885-0
eISBN 978-3-7728-3326-7

© frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2023
www.frommann-holzboog.de
Satz: Indesign im Verlag
Gesamtherstellung: Laupp & Göbel, Gomaringen

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	9
I. Einleitung	11
1. Philosophische Mystik zwischen Theorie und Praxis	11
2. Autorität und Autor	20
3. Einteilung und kurze Inhaltsangabe: Mit dem <i>Spiegel</i> zurück zum Ursprung	31
3.1 Die Einteilung des Textes	31
3.2 Eine kurze Inhaltsangabe der beiden <i>Spiegel</i> -Teile	34
4. Die philosophische Relevanz des <i>Spiegels</i>	42
5. Methodik: Ein Bedeutungsfeld und seine sechs Parameter	46
6. Der Forschungsstand	56
II. Die drei Lebensweisen im <i>Spiegel</i>	63
1. Das aktive Leben	63
1.1 Vorbereitung	64
1.2 Verzierung	67
1.3 Aufstieg	68
2. Das geistlich kontemplative Leben	69
2.1 Vorbereitung	70
Intermezzo: Zwei Füße und zwei Wege	70
2.2 Verzierung	77
2.3 Aufstieg	78
2.3.1 Der Aufstieg im unteren Seelenteil	78
2.3.2 Der Aufstieg im mittleren Seelenteil	79
2.3.3 Der Aufstieg im höchsten Seelenteil	81

3. Das überwiegend kontemplative Leben	85
3.1 Vorbereitung	86
3.2 Verzerrungen	87
3.3 Aufstieg	89
III. Im Spiegel der Zeitzeugen	97
1. Die europäische Rezeption in materiellen Medien	101
1.1 Der <i>Spiegel</i> in Zahlen	101
1.2 Die Übersetzungen	106
1.3 Der <i>Spiegel</i> als Teilüberlieferung	112
1.4 Die Mitüberlieferung	118
1.5 Zwischenresümee	131
2. Die Assimilation des <i>Spiegels</i>	135
2.1 Ein Kommentar zum deutschen <i>Spiegel</i>	137
2.1.1 Der Traktat und seine Verweise	142
2.1.2 Eine Erklärung der herpschen Seelenauffassung	144
2.1.3 Zwischenresümee	154
2.2 Der <i>Prologus translatoris</i> des Kölner Kartäusers	
Petrus Blomevenna	157
2.2.1 Der Übersetzer und sein Umfeld	157
2.2.2 Drei Autografen, ein Druck und drei	
Bearbeitungsphasen	165
2.2.3 Der neue Titel und der <i>Prologus translatoris</i>	173
2.2.4 Zur Übersetzung	175
2.2.5 Zwei <i>divisiones</i>	179
2.2.6 Die Auserkorenen des kontemplativen Lebens	182
2.2.7 Die <i>Formula brevis introductoria in vitam</i>	
<i>internam vel contemplativam</i>	185
2.2.8 Eine präventive Verteidigung von Herp	197
2.2.9 Zwischenresümee	203
2.3 Die mystische Theologie von Herp im Visier	
des hohen Klerus	206
2.3.1 Herp als Autor einer <i>Theologia mystica</i>	
(Köln 1538)	206
2.3.2 Die Korrekturen in Rom und der <i>Index</i>	
der Pariser Kartäuser	219
2.3.3 Zwischenresümee	238

IV. Die Philosophie im <i>Spiegel</i>	241
1. Stichprobe: <i>Eden</i> , sermo 27 / <i>Spiegel</i> , capitulum 61	243
1.1 Die Quellen	251
1.2 Die semantische Analyse	256
1.3 Die theoretische Analyse	263
1.4 Die Quellenproblematik des <i>Spiegels</i>	271
2. Die Seele im <i>Spiegel</i>	280
2.1 Die dreigeteilte Seele (<i>ziele, sel, anima</i>)	284
2.1.1 Der göttliche Ursprung (<i>oerspronc, ursprung, origo</i>) der Seele	284
2.1.2 Das triadische Muster	286
2.1.3 Der dreifache Aufstieg zur Trinität	292
2.2 Der Gedanke, das Gemerkte und das Gefühlte	295
2.2.1 Ghedanc (<i>gedank, mens</i>)	295
2.2.2 Ghemerc (<i>ervorschen</i> oder <i>undersûchen, consideratio</i>)	297
2.2.3 Ghevoel (<i>empfinden/empfindung, sensio/sentimentus/sentire</i>)	300
2.3 Der Geist (<i>gheest, gaist, spiritus</i>) oder die Verstandeskräfte (<i>verstandelike crachten, verstantliche kreffte, vires intellectuales</i>)	303
2.3.1 Das Gedächtnis (<i>memorie, gedechtnus, memoria</i>)	307
2.3.2 Der Verstand (<i>verstant, verstantnus, intellectus</i>)	312
2.3.3 Der Wille (<i>wille, wille, voluntas</i>) oder die liebende Kraft (<i>minnende cracht, liebhabende kreffte, affectus superior aut vis amativa</i>)	325
2.4 Das Herz (<i>herte, hertz, cor</i>), die Seele (<i>ziele, sel, anima</i>) oder die unteren Seelenkräfte (<i>onderste crachten, underste kreffte, vires inferiores</i>)	330
2.4.1 Die Interaktion zwischen Seele und Körper	331
2.4.2 Die unteren Seelenkräfte	335
2.4.3 Passionen (<i>passie, passion, passio</i>)	350
2.4.4 Bilder (<i>beelt, bild, imago</i>)	352
2.4.5 Die Überwindung der Sinnlichkeit (<i>sinlicheit, synnlichait, sensualitas</i>)	356

V. Schlussfolgerung	367
1. Theorie und Praxis	368
2. Quellen	374
3. Sprachen	376
4. Distribution	377
5. Assimilation	378
6. Leserschaft	382
VI. Appendix	385
1. Index des <i>Spiegheles der volcomenheit</i>	385
2. Die Textzeugen des <i>Spiegheles der volcomenheit</i> (15.–19. Jh.)	388
3. Glossarium	398
VII. Bibliographie	427
1. Handschriften	427
2. Primärliteratur	427
3. Sekundärliteratur	430
VIII. Register	447
1. Legende der Zitate aus dem <i>Spiegel der volcomenheit</i>	447
2. Die Handschriften und Drucke des <i>Spiegheles der volcomenheit</i>	450
2.1 Handschriften	450
2.2 Drucke	453
3. Namenregister	458
4. Stichwortverzeichnis	465

Danksagung

Mein großer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Maarten J. F. M. Hoenen sowie meinem Zweitbegleiter Prof. Dr. Loris Sturlese. Neben dem Einblick in ihre Forschung und Methoden haben Sie mir im Rahmen des interdisziplinären Projektes »Mobility of Ideas and Transmission of Texts« (Marie Curie Action, Initial Training Network) die Möglichkeit gegeben, neue Fachrichtungen kennenzulernen und mich auf Wissensgebiete zu begeben, die über das philosophiehistorische Curriculum hinausgehen. Auch den Professor*innen und Kolleg*innen bei MITT, den Kolleg*innen im Philosophischen Seminar und in der Germanistischen Mediävistik (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) möchte ich danken: Von ihnen habe ich Neues gelernt und spannende Impulse sowie nützliches Feedback erhalten.

Während meiner Promotion wurden mir zudem zahlreiche Konferenzteilnahmen und Forschungsreisen ermöglicht, wodurch ich weitere Expert*innen auf verschiedenen Gebieten kennenlernen durfte, die mich sehr inspiriert haben.

Mit großer Dankbarkeit richte ich mich ferner an den Herausgeber dieser Reihe, nämlich Prof. Dr. Volker Leppin. Er hat die Publikation meiner Dissertation ermöglicht und mit wertvollen Rückmeldungen unterstützt.

Es gibt viele Expert*innen und Forscher*innen, denen ich für Literaturhinweise, konstruktives Feedback zu früheren Versionen des Buches und moralische Unterstützung sowie stärkende Ablenkung ausgesprochen dankbar bin. Leider kann ich nicht alle nennen, doch ihre Unterstützung und ihr Rat waren wesentlich für dieses Projekt. Einige Namen möchte ich dennoch hervorheben, nämlich Prof. em. Dr. Steven Harvey, Prof. em. Dr. Thom Mertens, Prof. Dr. Andrea Robiglio, Prof. Dr. Katja Krause, Dr. Angela Ulacco, Lea von Berg und Ute Mühlbach.

Zuletzt danke ich von ganzem Herzen meinen Freunden und meiner Familie für ihre Geduld, Unterstützung und Ermutigung.

I. Einleitung

1. Philosophische Mystik zwischen Theorie und Praxis

Zirkulierte Philosophie außerhalb der spätmittelalterlichen universitären Mauern? Der mittelniederländische *Spiegel der volcomenheit* (ca. 1455–1460) des Franziskaner-Observanten Hendrik Herp (ca. 1410–1477) ist repräsentativ für klösterliche Literatur mit philosophischen Inhalten. Doch sowohl den Autor als auch sein Werk sucht man bislang vergeblich in der Philosophiegeschichte. Dies bildet aus dreierlei Gründen eine Forschungslücke. Als Erstes entgeht einer Historiographie, die ihre Untersuchung der mediävistischen Philosophie verstärkt auf den scholastischen Raum ausrichtet, die ideengeschichtliche Relevanz des *Spiegels*. Als Zweites verliert eine solche Historiographie die Möglichkeit, anhand des *Spiegels*, einem mystischen Wegweiser für Kleriker und Laien, jene intellektuelle Dynamik im klösterlichen Raum besser zu verstehen, die zur Verbreitung philosophischer Ideen beigetragen hat.¹ Vor allem aber vernachlässigt sie den vollen Umfang jener Inhalte des

1 Im christlichen Raum standen viele Klöster teils europaweit miteinander in Kontakt, wodurch sich über die klösterlichen Netzwerke Texte und Ideen schnell verbreiten konnten. Verschueren, beispielsweise, verweist auf die Bedeutung der Kartäuser für die Verbreitung des *Spiegels der volcomenheit* des Hendrik Herp (bes. im deutschsprachigen Gebiet). L. Verschueren, *Hendrik Herp O.F.M. Spiegel der volcomenheit, I. Inleiding*, Antwerpen 1931 (Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 1), S. 130–135. Dlabáčová widmete sich in ihrer Studie der Rolle der niederländischen Franziskaner-Observanz für die systematische Distribution des *Spiegels*. A. Dlabáčová, *Literatuur en observantie: De Spiegel der volcomenheit van Hendrik Herp en de dynamiek van laatmiddeleeuwse tekstverspreiding*, Hilversum 2014 (*Middeleeuwse Studies en Bronnen* 149). Eine Auseinandersetzung mit dem Thema der Verbreitung der Philosophie in unterschiedlichen religiösen und sprachlichen Kulturgebieten des Mittelalters bieten: S. Harvey, M. Abram, »Philosophy for All? The Medieval Popularization of Philosophy in Arabic, Hebrew, Latin and the Vernacular«, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 58 (2017), S. 30–51; M. Abram, S. Harvey, L. Muehlethaler (Hg.), *The Popularization of Philosophy in Medieval Islam, Judaism, and Christianity*, Turnhout 2022 (Philosophy in the Abrahamic Traditions of the Middle Ages 3).

Spiegels, die gleichzeitig von theoretischer wie auch praktischer Bedeutung sind.

Was steckt hinter der Verbindung von spiritueller Theorie und Praxis im Falle mystischer Literatur? Im spätmittelalterlichen klösterlichen Raum trug ein Thema ganz besonders diese zweiseitige Bedeutung in sich: nämlich das kontemplative Leben mit dem Ziel einer Gottesschau. Dieses Thema ging weit über eine lediglich theoretische Debatte hinaus und beschäftigte die religiöse Gemeinschaft auch hinsichtlich ihrer spirituellen Praxis. Einerseits baten vermutlich die Religiösen mit ihren spirituellen Interessen um eine theologische Erklärung des kontemplativen Lebens, das für viele die Hoffnung auf eine diesseitige Gottesschau und die Rückkehr zum göttlichen Ursprung beinhaltete. Andererseits musste diese theoretische Erklärung auch auf eine praktische Spiritualität mitsamt ihrer Tugendlehre sowie Gebets- und Meditationsmethoden antworten: eine spirituelle Lebenskunst autorisieren, beschreiben und systematisieren.² Für eine philosophiehistorische Auseinandersetzung mit den damaligen Auffassungen über die Gottesschau ist es daher gewinnbringend, auch das Spannungsfeld zwischen spiritueller Theorie und Praxis zu betrachten. Demnach integriert die Philosophiegeschichte die vollumfängliche Bedeutung eines mystischen Textes und all seiner philosophisch-theologischen Implikationen erst dann, wenn sie auch den spirituellen Alltag mit hinzudenkt.

Diese drei Aspekte – nämlich die ideengeschichtliche Relevanz mystischer Literatur, die Vermittlung von Philosophie im klösterlichen Raum und die

² Für Meditationspraktiken im 15. und 16. Jh. vgl. beispielhaft K. Emery, Jr., »Denys the Carthusian and the Invention of Preaching Materials«, in: *Viator* 25 (1994), S. 377–409; »Denys the Carthusian and Traditions of Meditation: *Contra detestabilem cordis inordinationem*«, in: *Monastic, Scholastic, and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot: Variorum, 1996 (Variorum Collected Studies Series, 561), S. 1–26; O. van Veghel, »De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde gedurende de vijftiende en zestiende eeuw«, in: *Ons Geestelijk Erf* 21.1 (1947), S. 113–160. In diesem Zusammenhang stehen auch die spätmittelalterlichen Auseinandersetzungen mit der *vita activa* und *vita contemplativa*. Vgl. hierzu exemplarisch: C. Meier, »*Virtus* und *operatio* als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen«, in: *Grundfragen christlicher Mystik: Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985*, hg. v. M. Schmidt u. D.R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 (Mystik in Geschichte und Gegenwart: Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik 5), S. 73–101. Allerdings war eine *vita contemplativa* nicht ohne Weiteres selbstverständlich. Dies zeigt exemplarisch die Auseinandersetzung mit der *vita contemplativa* im Gegensatz zur *vita activa* bei Bernhard von Waging: U. Treusch, *Bernhard von Waging (†1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung*, Tübingen 2011 (Beiträge zur historischen Theologie 158), S. 71–137.

besondere Verbindung von spiritueller Theorie und Praxis – lassen erahnen, wie viele Türen sich öffnen, wenn Herps *Spiegel* zum Gegenstand einer philosophiehistorischen Untersuchung wird. Doch für die Herleitung der zentralen Forschungsfrage lohnt es sich, einen weiteren Aspekt zu berühren. Man könnte denken, Herps *Spiegel* sei thematisch gesehen eine Randerscheinung. Wie reich also war das 15. Jh. an Autoren, die sich mit dem kontemplativen Leben und der Gottesschau beschäftigten? Welche Probleme, Denkmöglichkeiten und Ausübungsformen hielten diese Autoren für ihr Publikum bereit?

Unterschiedliche Perspektiven auf die Gottesschau. Bis zum Ende des Spätmittelalters verwoben sich immer mehr Theorien und Praktiken in die Auseinandersetzung mit dem kontemplativen Leben, der Gottesschau und den damit einhergehenden ethischen Lehren und moralischen Handlungsanweisungen. Dies bedeutet auch, dass, in einem Jahrhundert wie das Fünfzehnte, die Religiösen vor einer schier unüberschaubaren Fülle an Denkmöglichkeiten standen: getragen durch eine nie zuvor gesehene Literaturproduktion in Latein und in der Volkssprache.³ Tonangebend war hierbei die christlich-neuplatonische

3 Gottschall schreibt über die Literaturproduktion das Folgende: »Anonyme mystisch-asketische Traktatliteratur im Gefolge der drei großen Dominikanermystiker Eckhart, Tauler, Seuse nimmt ihren Anfang im 14. Jahrhundert und erlebt ihre größte Überlieferungsdichte im 15. Jahrhundert. Die Literaturgeschichtsschreibung bekommt dieses Phänomen nur schwer in den Griff. Die Gründe dafür liegen in der verworrenen Überlieferungssituation der Texte und der besonderen Struktur ihrer Inhalte: breite Streuung der Textzeugen, die scheinbar mühelos Dialekt- und oft auch Sprachgrenzen passieren; und schließlich die ordnende Hand spätmittelalterlicher Autoren, die ihre Namen hartnäckig und erfolgreich verschweigen.« D. Gottschall, »Mystik in ›Zerstreuung‹. Die spätmittelalterliche Überlieferung des *Geistbuchs*«, in: *Neuere Aspekte germanistischer Spätmittelalterforschung*, hg. v. F. Löser et al., Wiesbaden 2012 (Imagines medii aevi 29), S. 247–260: 247. Vgl. auch Dlabáčová, *Literatuur en observantie*, S. 261 (mit weiterführender Literatur); W. Williams-Krapp, »Ein puch verscriben ze deutsch in brabantzer zunge. Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem *niderlant* im *oberlant*«, in: *Schnittpunkte: Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter*, hg. v. A. Lehmann-Benz et al., Münster 2003, S. 41–53. Für die Literaturproduktion in den Kartausen vgl. M. Eifler, »Ich habe sehr neugierig gesucht und gelesen und fast alle Bücher der Bibliothek unseres Hauses durchgelesen«. Beobachtungen zur Lektüre- und Studienpraxis in der Erfurter Kartause am Beispiel der Sammelhandschrift des Bruders N.«, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt* 73 (2012), S. 103–132: 104f.; F. Hendrickx, »De handschriften van de Kartuis Genadendal bij Brugge«, in: *Ons Geestelijk Erf* 47 (1973), S. 3–63: 3–11. Die Komplexität des 15. Jh. schildert: J. H. v. Engen, »Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church«, in: *Church History* 77.2 (2008), S. 257–284.

sche Ausrichtung eines Augustinus und Dionysius Areopagita, die, hundertfach neu interpretiert und beeinflusst durch die peripatetischen Einflüsse aus der Scholastik, sich zu einem immer komplexer werdenden multilingualen Mosaik verflochten. Die Bände über die Mystikgeschichte von Kurt Ruh oder Bernard McGinn ebenso wie zahlreiche weitere Studien zur Mystik und ihren berühmten Vertreter*innen zeigen auf eindrucksvolle Weise, wie sich mystische Literatur vor, durch, neben und abseits der Scholastik entwickelte und einen außerordentlichen Einfluss auf die religiöse Gesellschaft ausübte.⁴

Beispielhaft für die scholastischen Diskurse über den Kontakt mit dem Göttlichen sind im 15. Jh. die Kölner Albertisten und Thomisten, die in Anlehnung an ihre dominikanischen Autoritäten darüber stritten, inwiefern eine Erkenntnis der separaten Substanzen im Diesseits möglich sei. Gemäß

4 K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., München 1990–1999; B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, 7 Bde., New York 1991–2021. Vgl. auch A.M. Haas, »Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jahrhundert)«, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität: Hochmittelalter und Reformation*, hg. v. J. Raitt et al., Würzburg: Echter, 1995, S. 154–187. »Mystik« verwende ich im Sinne eines analytischen Begriffes. Die eigentliche Bedeutung, vor allem aus historischer Perspektive, ist natürlich weitaus komplexer. Im DFG-Projekt »Making Mysticism« (URL: <https://making-mysticism.org>, Version: 12.04.2023) haben wir uns u. a. den historischen Wurzeln des Mystikbegriffs, genau genommen des Begriffs der »theologia mystica«, im Bibliothekskatalogs der Erfurter Kartause zugewandt. Siehe hierzu: M. Abram, G. Fournier, B.J. Nemes, »Making Mysticism. *Theologia mystica* als historische Kategorie der Wissensordnung in der Katalogisierungspraxis der Erfurter Kartause«, in: *Die Bibliothek – The Library – La Bibliothèque: Denkräume und Wissensordnungen*, hg. v. A. Speer u. L. Reuke, Berlin 2020 (Miscellanea Mediaevalia 41), S. 621–655; *Mystische Bücher in der Bibliothek der Kartause Erfurt. Digitale Edition*, hg. v. M. Abram, S. Bernhardt, G. Fournier, Freiburg, Version 1.0 (29.09.2022), URL: <https://making-mysticism.org/edition/1.0/html/index.html>; M. Abram, S. Bernhardt, G. Fournier, B.J. Nemes (Hg.), *Mystik unterwegs. Theologia mystica und revelationes in kartäusischen Händen*, Leuven 2022 (Miscellanea Neerlandica 49, Studia Cartusiana 7); S. Bernhardt, »*Registrum librarie fratrum Carthusiensium apud Erfordiam*. Der Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause (Bistumsarchiv Erfurt, Hs. Hist. 6)«, in: *Zeitenwende 1400. Hildesheim als europäische Metropole. Ausstellungskatalog*, hg. v. C. Höhl, G. Lutz u. F. Prinz, Regensburg 2019, S. 343; G. Fournier u. B.J. Nemes, »*fabrica sive domus spiritualis*. Zur Konstitution und Rekonstruktion einer »mystischen Bibliothek« in der Erfurter Kartause«, in: *Defragmentierung von Wissensräumen. Die Rekonstruktion von Kloster- und Ordensbibliotheken – Eine Auswahl digitaler und analoger Projekte aus Deutschland, Österreich, Italien und der Schweiz*, hg. v. A. Ottermann u. W. Schmitz (Bibliothek und Wissenschaft), erscheint 2024; *Making Mysticism. Mystische Bücher in der Bibliothek der Kartause Erfurt – Übersetzung der Einleitungstexte*, übers. u. hg. v. S. Willot, Freiburg 2022, URL: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/223581>.

Thomas von Aquin verwiesen die Thomisten auf die Abhängigkeit vom sinnlichen Wahrnehmungsprozess und den *phantasmata*, lehnten daher eine wesentliche Gottesschau *in hac vita* ab, mussten aber dennoch Ausnahmen wie den *raptus Pauli* (2. Kor 12:2–4) und andere übernatürliche diesseitige Erfahrungen, wie Prophezeiungen und Visionen, erklären. Die Albertisten indes propagierten die Möglichkeit, den menschlichen Verstand zu perfektionieren, ihn dadurch von der Kontingenz zu befreien und noch in diesem Leben Kontakt mit der übernatürlichen Sphäre, nämlich dem *intellectus divinus*, zu erlangen; obgleich auch sie eine direkte wesentliche Gottesschau in diesem Leben ausschlossen.⁵

Kaum am Rande dieser spätmittelalterlichen universitären Debatten schrieben auch scholastisch ausgebildete Theologen wie Nikolaus von Kues und Dionysius von Rickel ausgiebig über die Kontemplation Gottes.⁶ Ihre Schriften sind nicht nur durch die albertistischen und thomistischen Denkschulen geprägt, sondern fanden ebenso Inspiration in der Kommentartradition zu Augustinus und Dionysius Areopagita, der Schule von Chartres, im dominikanischen Mystiker Meister Eckhart oder in einer besonders einflussreichen Figur des 15. Jh., nämlich dem Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson. Provoziert durch die *Quaestio difficilis* in der *Theologia mystica* des Hugo de Balma reflektierten Gerson, Dionysius von Rickel und Nikolaus von Kues beispielsweise die Rolle des Intellekts in der Kontemplation neben der des Affekts. Nikolaus von Kues und Dionysius wiesen dem Intellekt, im

5 Verschiedene Schulbücher der *bursa montana* und *bursa laurentiana* thematisieren die Frage nach der Erkenntnis der separaten Substanzen. Beispielhaft erwähnt seien: *Reparationes librorum totius naturalis philosophiae secundum processum Albertistarum et Thomistarum* (Köln 1494) der *bursa laurentiana* oder die *Copulata super tres libros de anima Aristotelis* (Köln 1488) der *bursa montana*. Vgl. M. J. F. M. Hoenen, »The ›Reparationes librorum totius naturalis philosophiae‹ (Cologne 1494) as a Source for the Late Medieval Debates between Albertistae and Thomistae«, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 4 (1993), S. 307–344; M. Abram, »Die diesseitige Gottesschau der erkennenden Seele«, in: *Widersprüche und Konkordanz: Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*, hg.v. M. Meliàdò u. S. Negri, Leiden 2020 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 127), S. 92–114: 94–95.

6 Für Nikolaus von Kues vgl. u. a. K. Flasch, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung; Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998; W. Beierwaltes, *Visio Facialis – Sehen ins Angesicht: zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus; vorgetragen am 9. Jan. 1987*, München 1988; R. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, Münster 1955 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38.1). Für Dionysius den Kartäuser vgl. u. a. K. Emery Jr., *Monastic, Scholastic, and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot 1996 (Variorum Collected Studies Series 561).

II. Die drei Lebensweisen im *Spiegelhel*

Während der erste Teil des *Spiegelhels* das innere Absterben bestimmter Gefühlsregungen, Begierden, schädlicher sowie hinderlicher Aktivitäten als Voraussetzung für die Vereinigung mit Gott behandelt, liegt im zweiten Teil der Fokus auf der anagogischen Entwicklung der Seele. Doch in allen drei Lebensweisen spielt das innere Absterben weiterhin eine wichtige Rolle. Herp möchte aufzeigen, wie die Seele sich von aller Unordnung befreien und unmittelbar zu Gott zurückkehren kann, um innerlich zu sterben und schließlich mit einem wirklichen Ausfließen der Liebe Gottes in ihm zu leben und zu ruhen. Das innere Absterben und die bleibende liebende Vereinigung mit Gott nehmen dabei gleichermaßen zu, je mehr der Aufstieg zu Gott gelingt.¹ Im Folgenden werden jeweils die Etappenziele der Seele in allen drei Lebensweisen beleuchtet: nämlich Hindernisse und Übungen sowie Vorbereitung, Verzierung und Aufstieg. Diese interpretierende Lektüre des zweiten Teils des *Spiegelhels* baut auf den Erkenntnissen zu Herps Seelenauffassung auf, die im letzten Kapitel dieser Studie behandelt wird, und verzichtet weitestgehend auf Quellenuntersuchungen, die, wenn sinnvoll ausgeführt, den Rahmen gesprengt hätten. An dieser Stelle sei aber auf den Quellenapparat in Verschuerens Edition verwiesen, der als Ausgangsbasis hilfreich sein kann.

1. Das aktive Leben

In der ersten Lebensweise sollen Herp zufolge die unteren Seelenkräfte (*onderste crachten, underste krefte, vires inferiores*), durch welche die Seele mit dem Körper (*lichaem, lichnam, corpus*) verbunden ist, im Herzen (*hert, hertz, cor*) als deren Ursprung (*oerspronck, ursprung, origo*) versammelt und vereint werden.² Die äußeren Sinne (*uutwendeghe sinnen, außwendige sijn, sensus exteriores*) müssen sich geordnet den inneren Kräften (*inwendeghe crachten, in-*

¹ Z. 10; Herp, »Spiegelhel«, II, c. 13, S. 92–94; [A2], f. 78r–v (46r–v).

² Z. 13; Herp, »Spiegelhel«, II, c. 20, S. 118 f.; [A2], f. 92v–93r (60v).

wendige kreffte, *potentie interiores*) unterwerfen und ihnen dienen. Gleichermaßen sollen die unteren Kräfte den oberen (*overste crachten, oberste kreffte, potentie superiores*) gehorchen und die oberen schließlich liebend in Gott (*God, gott, Deus*) fließen.³ Ohne die Ordnung im unteren Teil des Menschen (*mensch, mensch, homo*) herrsche Unruhe (*onrusticheit, unrûsamkait, inquietudo*) im Herzen und der Aufstieg werde unterbunden.⁴ Im aktiven Leben ebenso wie in den anderen beiden Lebensweisen gilt es ferner jeweils drei Schritte zu verwirklichen: eine Vorbereitung (*bereitsel, beraitung, preparatio*), eine Verzierung (*vercieringhe, zierung, ornatus*) im Sinne einer Auszeichnung und einen Aufstieg (*opclimbinghe, auffsteigung, consurrectio vel ascensus*) oder Fortschritt (*voertganc, fûrgang, profectus*).⁵

1.1 Vorbereitung

Zwei Übungen seien im aktiven Leben zentral für die Vorbereitung: die Übung der Wahrheit (*waerheit, warhait, veritas*) und die Übung der Barmherzigkeit (*barmherticheit, barmhertzigkait, misericordia*).⁶ Hinsichtlich der Praxis der

3 Z. 49, 50; Herp, »Spiegel«, II, c. 13, S. 94–97, III, c. 40, S. 238 f.; [A2], ff. 79v–80r (47v–48r), f. 176r (135r).

4 Zur Ordnung in der Seele gehören die folgenden Aspekte: den Körper ernähren, kleiden und bestrafen; den Menschen unterweisen und ihm eine Erkenntnis von Gott geben, nämlich hinsichtlich seiner Schöpfung und seiner unermesslichen Größe, Weisheit, Schönheit, Süße, Subtilität, und all jenes, worin die Natur, die äußeren Sinne und die innere Vernunft geübt werden können. Herp, »Spiegel«, II, c. 13, S. 94 f. Für die Bedeutung des unteren Seelenteiles für den Aufstieg im kontemplativen Leben vgl. III, c. 40, S. 236–245, die. Für die Unruhe im Herzen vgl. Kap. IV.2.4.4, S. 353–356; Herp, »Spiegel«, II, c. 23, S. 144–147; [A2], ff. 111r–v (79r–v).

5 Herp, »Spiegel«, II, c. 14, S. 96 f., III, c. 39, S. 234 f.; [A2], f. 80v (48v), f. 165r (133r).

6 Unter der Übung der Wahrheit versteht Herp ein wahrhaftiges Anerkennen und Beueen der Sünden. Dazu gehören Demut und die Verschmähung seiner selbst. Hierdurch sollen die »Seufzer des Herzens« abnehmen und werde die Seele rein, wobei das Auge des Verstandes (*oge des verstants, aug der erkantnus, oculus intelligentie*) klarer und der Wille, Gott zu lieben, erweckt werde. Durch die Übung der Barmherzigkeit werfe der Mensch die eigene Boshaftigkeit, Undankbarkeit und die Ernsthaftigkeit oder Eifrigkeit (*naernsticheit, ernsthaftigkait, studiositas*) hinsichtlich der eigenen Verdammnis mitsamt der unermesslichen Güte und Milde Gottes sowie dessen Ernsthaftigkeit (*naernsticheit, ernsthaftigkait, diligentia*) für die ewige Errettung in den Mörser des Gedächtnisses (*mortiersteen der memorie, morser, mortarius memorie*). Der Mensch erkenne sich selbst als Bild Gottes und den Sohn Gottes in dessen angenommener Menschheit. Schließlich solle sich der Mensch an sich selbst für die Sünden vor Gott rächen, von ihnen ablassen und sich den Tugenden zuwenden. Der Mensch werde dann im neuen Zustand der

geistlichen Übungen weist Herp darauf hin, dass diese auch viele Monate bis hin zu einem Jahr in Anspruch nehmen kann: solange bis der Mensch ein Verlangen nach der Abtötung oder dem Sterben des eigenen Selbst (*sterven sijns selves, sterben sein selbs, suiipsius mortificatio*), der Verschmähung der Welt (*versmaetheit der werelt, verschmechung sein selbs* [sic!] *der welt, contemptus mundi*), der Überwindung des Fleisches (*verwinninge des vleyschs, überwindung des flaischs, carnis victoria*), der Entzündung (*ontstekinghe, entzündung, inflammatio*) des Geistes (*geest, gaist, spiritus*) für Gott und die Tugenden (*doechden, tugenden, virtutes*) fühlt. Ausgehend vom Wunsch nach einem kontemplativen Leben dürfe man sich beispielsweise nicht zu viel mit den vergangenen Sünden (*sonden, sünd, peccata*) beschäftigen oder diesen erneut verfallen. Zudem solle der Mensch mithilfe des sogenannten Zugeistens (*toegheesten, zûgaisten, aspiratio*) beginnen, das Herz, die Seele, die Begierde (*begherte, begerung, affectus*) und die Kräfte zu Gott zu erheben.⁷

Zugeisten ist eine besondere Gebetstechnik, die Herp in Anlehnung an die *aspirationes* von Hugo de Balma und den *iaculatorie* des Augustinus entwickelte. Diese Gebetstechnik wird in der Sekundärliteratur immer wieder als besonderes Merkmal der herpschen Mystik hervorgehoben.⁸ Auf Augustinus verweisend beschreibt Herp sie im Sinne von kurzen Stoßgebeten, die immer mit der gleichen Formel, nämlich »Oh Herr, [...]«, beginnen und die man im Herzen ständig denken oder aussprechen soll.

3. Ende Augustinus [*Sant Augustem, Augustinus*] hietse ghescutten [*pfeyl, iaculatorie*], want het sijn ghescutten der minne [*geschosß der lieb, iacula amoris*], daer men mede sciet in dat herte [*hertz, cor*] ons Heeren, daer Hi af seit in *Der Minnen Boec* [*bûch*

Gnade mit Gott vereint werden und durch die Liebe Gottes zur rechten Hoffnung und zu Vertrauen in die göttliche Güte, Barmherzigkeit, Milde und verborgene Freundschaft gelangen. Herp, »Spiegel«, II, c. 15, S. 100–105; [A2], ff. 82v–83v (50v–51v). Die Meditationen dieser Übungen (*ghepeynsen der oefeninghen, betrachtung der übung, meditationes exercitiorum*) unterteilt Herp in sechs Grade, wobei sie sich zwischen Furcht und Liebe bewegen. Hierbei unterscheidet er zwischen dem beginnenden und aktiven Menschen (*werliken ende beghinnende menschen, wûrckliche und anhebende menschen, homines activi et incipientes*), dem fortschreitenden Menschen (*voertgaende mensche, zûnemende menschen, proficientes*) und dem vollkommenen Menschen (*volcomen mensche, volkomne menschen, perfecti*), die über das Leiden Christi meditieren, ihm in Tugenden nachfolgen und im guten Leben fortschreiten. Herp, »Spiegel«, II, c. 16, 104–109; [A2], ff. 84v (52v); 86rv (54rv).

7 Herp, »Spiegel«, II, c. 17, 108–III; [A2], ff. 86v–87r (54v–55r); 90r (58r).

8 Für die Gebetstechnik des Zugeistens vgl. Verschuieren, *Inleidung*, S. 145–147; sowie (mit weiterführender Literatur) Dlačáková, »Hendrik Herp: observant en mysticus«, S. 156 f.; *Literatuur en observantie*, S. 56 f., 307.

der liebe, Canticum canticorum]: »O mijn suster, o mijn bruyt, ghij hebt mijn herte ghewont.« Ende dese ghebedekijns [(...), *oratiuncule*] sal een mensche draghen inder herten ende oec spreken mitten monde tot Gode als oft hij teghenwoerdich waer; ende dat altoes wanneer hij vermach, gaende, staende, sittende, etende, ende niet alleen als hi in sijn ghebede gaen wil, mer maken in hem een ghewoente, dat hise altoes hebbe tegenwoerdich te minsten in sijnre herten. Ende dese ghebedekijns mach hi maken in deser manieren: »O Heer, wanneer salic u volcomelic minnen?« »O heer, wanneer salic u bloot ontfanghen in den armen mijnre zielen?« »O Heer, wanneer sal ic mi selven ende alle der werlt versmaet hebben om uwer minnen wille?« »O Heer, wanneer sal mijn ziel heel in u versonken ende verslonden werden?« »O Heer, ic begheer u heel te besitten ende mi heel te offeren ende één in een ewelic ende onverseidelic te rusten.« Ende deser ghebedekijns [*gebet, oraciunculae*] ghelijc machmen maken sonder ghetal ghelikerwijs die gracie Gods oec een mensche overmids dat inwerken leeren sal. Ende men salse spreken of dencken mit gheweldeghe begherten [»mit gewaltiger begirde«, »cum violentis affectionibus«] om een te werden mit Gode inden brant [*feúr, ardor*] der minnen ghesmolten.⁹

Bevor Herp zur Verzierung übergeht, beschreibt er in einem kurzen Kapitel den Unterschied zwischen dem treuen Knecht (*trouwe knecht, getreüer knecht, servus fidelis*) und dem Lohnknecht (*huerknecht, lonknecht, servus mercenarius*) Gottes, der mehr dem Schein nach die Übungen, wie das Zugeisten, vollzieht. Bemerkenswert ist hier ein kurzes Exempel von Platon. Einer seiner Schüler (*Platon discipel, platonis iunger, Platonis discipulus*) habe bei ihm über die zukünftige Glückseligkeit (*toecomende salicheit, zúkúnnftige seligkait, felicitas futura*) erfahren und sich daraufhin selbst das Genick gebrochen, um zu besagter Glückseligkeit zu gelangen. Allerdings waren sowohl Platon wie auch sein Schüler Ungläubige (*ongheloevich, ungelöbich, infidelis*) und damit beide, ebenso als die Juden (*Ioden, iuden, Iudei*) und Ketzer (*ketters, ketzer, heretici*), verdammt.¹⁰ Mit diesem Exempel macht Herp also deutlich, dass die Übungen allein nicht ausreichen, wenn der wahre Glaube nicht Teil des anagogischen Prozesses ist.

⁹ Herp, »Spiegel«, III, c. 32, S. 184–187; [A2], ff. 136v–137v (104v–105v). Für Herps Hinweis auf Augustinus, verweist Verschueren auf dessen Brief *Ad probam*, epist. 130 ad Titum (P.G.T. 3, col. 1103): Vgl. Verschuerens Anm. zur Zeile 12. In »Das betrachtende Leben« (c. 42, S. 248–253) beschreibt Herp ferner die physischen und psychischen Auswirkungen des Zugeistens. Vgl. Kap. IV.2.4.1, S. 332.

¹⁰ Herp, »Spiegel«, II, c. 18, S. 114f.; [A2], ff. 90r–91r (58r–59r).

1.2 Verzierung

Die antiken Philosophen werden erneut erwähnt, sobald Herp zur Verzierung im aktiven Leben übergeht. Im Fokus der Verzierung stehen die sittlichen Tugenden (*zedelike doechden, sitliche tugenden, virtutes morales*), die auch die heidnischen Philosophen (*heidensche filosofen, haidnische filosofos, magistri* [sic!] *gentiles philozophi*) erlangt haben. Herp erzählt von Diogenes im Weinfass und wie dieser mit der Hand Wasser schöpfte oder vom Philosophen Stilpon als Beispiel für jene Philosophen, denen es gelungen sei, in ihren Leidenschaften abzusterben und sich in den natürlichen Tugenden zu verzieren. Dem Menschen obliege es nämlich, sich in allen drei Seelenteilen mit den Tugenden zu verzieren und die Einheit der unteren Kräfte in ihrem Ursprung, dem Herzen, zurückzuerlangen. Mithilfe der sittlichen Tugenden lernten die heidnischen Philosophen, alle natürlichen Passionen (*natuerlike passien, natürliche passionen, passiones naturales*) und ungeordneten Begierden (*ongheordenierde begheerte, ungeordnote begerung, desideria inordinata*) absterben zu lassen. Dabei erlangten sie eine rechte, beständige Unbeweglichkeit und Ruhe (*rechte ghestadige onbewechlicheit ruste, rechte stette unbeweglichait rast und rû, stabilitas vera et iugis*), Einheit (*enicheit, ainigkait, unitas*), Frieden (*vrede, fride, pax*) und Freiheit (*vryheit, freijhait, libertas*) im Herzen und Weisheit (*wijsheit, weijshait, sapientia*). Doch ohne die Gnade Gottes seien die sittlichen Tugenden nicht selig und ebenso dürfe seine Gnade ohne die sittlichen Tugenden nicht selig gebraucht werden. Darüber hinaus liegt, laut Herp, der Ursprung aller Tugenden im Fundament der Demut (*fundament der oetmoedicheit, fundament der diemütigkait, fundamentum humilitatis*).¹¹

Demut ist die erste der zehn sittlichen Tugenden. Nach ihr folgen: Gehorsamkeit (*ghehoersamheit, gehorsamkait, obedientia*), Geduld (*lijdsamheit, gedult oder leydsamkait, patientia*), Sanftmut (*sachtmoedicheit, senftmütigkait, mititas*), Güte (*goedertierenheit, gottedienstlichait oder giettigkait, benignitas*), Mitleid (*compassie of medeliden; compassion, mitleiden oder mitleidsamhait; compassio*), Freigebigkeit oder Mildtätigkeit (*miltheit of liberaelschap, miltikait der* [sic!] *liberalichait, largitas vel liberalitas*), Ernsthaftigkeit oder Eifrigkeit (*neernsticheit of vromicheit, ernsthaftigkait, studiositas seu strenuitas*), Mäßigkeit (*soberheit of maticheit, messikait, sobrietas vel temperantia*), Reinheit oder Keuschheit (*reynicheit, keuschait oder rainikait, castitas*). Die Reinheit unterteilt Herp in drei weitere Grade: jene des Körpers, des Herzens und des ghe-

11 Herp, »Spiegel«, II, c. 19, S. 114–117, c. 20, S. 118 f.; [A2], ff. 91v (59v), 92v–93r (60v–61r). Ähnliches hinsichtlich der Demut als *gront* oder Fundament der Tugenden und der wahrhaftigen Liebe formuliert Herp in c. 26, S. 160 f.

VI. Appendix

1. Index des *Spieghels der volcomenheit*

Die folgende Auflistung der Kapitel basiert auf Verschueren, *Inleiding*, S. 162 f., und auf den Titeln in seiner Edition. Sie gibt auch die Seitenzahl des jeweiligen Kapitelanfangs in der Edition an. Die Titel zwischen eckigen Klammern hat Verschueren selbst ergänzt. Die deutschen Titel zwischen runden Klammern stammen von mir. Die Einzüge habe ich ebenfalls hinzugefügt, um durch das Layout die Struktur des Textes zu verdeutlichen: Diese Einzüge entspringen somit meiner Interpretation, wie die Kapitel zueinander hierarchisch stehen. Im Gegensatz zu Verschueren gehe ich nicht von vier, sondern in Anlehnung an die Einteilung von Herp¹ von zwei Teilen aus: (1) *De XII stervingen*, und (2) *Vereeninghe sonder alle middel tusschen Gode ende den crachten van onser zielen* bzw. *Die drei Lebensweisen*.² Dennoch habe ich in den Verweisen auf den *Spieghel* die Edition von Verschueren und damit seine Einteilung respektiert.

Hier begint dat Spieghel der volcomenheit.

[Deel I. De XII stervingen]

[Prologus.], S. 17.

[Cap. 1] Van een sterven alre begheerten der tijtlicker dinghen, S.19.

[Cap. 2] Van een sterven der eijghensoekelicheit in guet te doen ende quaet te laten, S. 27.

[Cap. 3] Van een sterven der eygensinlicheit, S. 33.

[Cap. 4] Van een sterven der natuerliker sinliker ende vercregenre minnen, S. 39.

[Cap. 5] Van een afsceyden alre gheselschap der creatures, S. 43.

[Cap. 6] Van een afsnijden alre onnoedruftigher sorghen, S. 49.

[Cap. 7] Hoe dat men alle bitterheit des herten moet sterven, S. 53.

[Cap. 8] Van ijdel glorie ende lof der menschen te versmaden, S. 59.

¹ Herp, »Spieghel«, I. *Prologus*, S. 17.

² Für die Argumentation einer Zweiteilung des *Spieghels* vgl. Kap. I.3.1, S. 31 f.

VII. Bibliographie

1. Handschriften

De visione divinae essentiae, in: Wolfenbüttel, Herzog-August Bibliothek: 59.1 Aug. fol. (Catal. 2609), ff. 11a–3va.

HENDRIK HERP, *Spiegel der vollkommenheit*, in: [A2] Augsburg, Universitätsbibliothek: cod. III. 1. 4^o 24, ff. 33r–284r.

[*Von den Kräften der Seele und den geistlichen Lebensformen*], in: [A2] Augsburg, Universitätsbibliothek: cod. III. 1. 4^o 24, ff. 6r–32r.

2. Primärliteratur

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii mysticam theologiam: [lateinisch – deutsch]* = *Über die mystische Theologie des Dionysius*, eingel. u. übers. v. M. Burger, Freiburg 2014 (Fontes Christiani 59).

AURELIUS AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV*, PL 35, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1845, Sp. 1379–1976.

Briefe von Dunkelmännern: an Magister Ortuin Gratius aus Deventer = (*Epistolae obscurorum virorum*), hg. v. W. Binder, Gera 1898.

DAVID VON AUGSBURG, *Vom äußeren und inneren Menschen (De compositione exterioris et interioris hominis)*, hg. u. übers. v. M. Schlosser, St. Ottilien 2009.

De spiritu et anima, PL 40, hg. v. J.-P. Migne, Paris 1865, Sp. 779–832.

DIETRICH LOHER, »Epistola nuncupatoria«, in: Hendrik Herp, *Theologia mystica*, hg. v. Dietrich Loher, Köln: Melchior von Neuss, 1538; Freiburg, Universitätsbibliothek: K 5407, p.

DIONYSIUS AREOPAGITA, »Über die mystische Theologie«, in: *Über die Mystische Theologie und Briefe*, eingel. u. übers. v. A. M. Ritter, Stuttgart 1994, S. 74–89.

DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Opera minora*, hg. v. Petrus Blomevenna, Köln: Johannes Soter, 1532.

DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *In libros S. Dionysii Areopagitae: De divinis nominibus, De mystica theologia, et in epistolas XI, Monstrolii*, Montreuil 1902 (D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia: In unum corpus digesta 16).

DIONYSIUS CARTHUSIANUS, »De contemplatione«, in: *Doctoris ecstatici D. Dionysii Carthusiani opera omnia*, Bd. 41 [= Opera minora 9], Tournai 1912, S. 135–289.

VIII. Register

1. Legende der Zitate aus dem *Spiegel der volcomenheit*

Nr.	Incipit	Quelle	Seite
1	In Cristo gheminde dochter	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), I, S. 16 f.; [A2] bzw. Augsburg, Universitätsbibliothek, cod. III. 1. 4 ^o 24, ff. 33r-v (11r-v).	32 f.
2	Ende daerom ghelikerwijs	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 57, S. 360 f.; [A2], f. 245r (213r).	39
3	Ende Augustinus hietse ghescutten	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 32, S. 184–187; [A2], ff. 136v–137v (104v–105v).	65 f.
4	Mer want die redelike creatuer	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 30, S. 174 f.; [A2], f. 129v (97v).	71 f.
5	Ten iersten is die mensche	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 30, S. 174–177; [A2], f. 130r (98r).	72
6	Ten anderen is die mensche	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 31, S. 178 f.; [A2], f. 132r (100r).	72
7	Mer wat die ziele ontfanghet	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), IV, c. 65, S. 420 f.; [A2], ff. 283r (251r).	95
8	[...] also dat die uutwendeghe ende onderste crachten	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), IV, c. 65, S. 420 f.; [A2], ff. 283v–284r (251v–252r).	96
9	Om dan te vervolghen dat ander punt	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), II, c. 13, S. 94 f.; [A2], f. 79v (47v).	284 f.
10	Dat ander dat wi nu vervolghen willen	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), II, c. 13, S. 92 f; [A2], f. 78r–v (46r–v).	286
11	Voert is hier te merken	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 39, S. 234 f.; [A2], f. 165r (133r).	287
12	Hier is te weten, dat die ziele	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 50, S. 316–319; [A2], ff. 216r–v (184r–v).	287
13	Die onderste woenstede	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), II, c. 20, S. 118–121; [A2], ff. 92v–94v (60v–62v).	290
14	Dit simpel oghe	Herp, <i>Spiegel</i> (1931), III, c. 58, S. 362 f.; [A2], f. 246r (214r).	298

67	Exzerpte in: <i>Vertroestinghe der ghelatenre menschen ende vander verclaringhe der consciencien</i> Hugo Janszoon van Woerden, Leiden	D184, 321	394
68	<i>Espejo de perfection</i> , Joan de Broca, Alcala de Henares	O260, T120	392
69	<i>Exercices de sapience (douze mortifications)</i> , R. le Fitzelier, Paris	T120	395

3. Namenregister

Anonym (Selektion)

- *Correctores Romani* (CR), Korrektor des Freiburger Exemplars von Köln 1538 (FCR): 180, 210, 213 f., 233 f., 246, 248 f., 250 f.
- *De spiritu et anima* (ps.-augustinisch): 37, 39, 43, 52, 281 f., 286, 288 f., 304, 331, 342, 352, 358 f., 368, 370, 375, 427
- *Index expurgatorius in libros theologiae mysticae D. Henrici Harphii* (Pariser Kartäuser): 137, 219–222, 226 f., 239, 374, 381
- *Von den oberen und unteren Seelenkräften und den geistlichen Lebensformen* (volkssprachlicher Kommentator): 33, 55, 126, 133–137, 142, 154, 169, 196, 265, 279, 283, 292, 377, 379, 383 (vgl. auch [A2] in Kap. VIII.2.1)

Abihu: 91

Abram, M.: 11, 14–17, 35, 45, 50 f., 54 f., 70, 99, 120, 126, 138, 142 f., 253, 274, 280, 429–431, 434 f., 443

Achnitz, W.: 27, 431

Adolf von Essen: 126

Aertsen, J. A.: 288, 436

Affra Welserin: 139

Ägidius von Assisi: 75

Alaerts, J.: 135, 431

Alanus ab Insulis: 28, 199

Albertus Magnus : 128, 163, 168 f., 209, 274, 427

Alkuin von York: 281

Ambrosius von Mailand (Ps.-Ambrosius): 129–131, 201, 281

Ampe, A.: 36, 54, 59, 440 f.

Angelos, Juan de los: 135

Angelus Silesius: 136

Anna (Heilige): 173

Anne de Montmorency: 134

Anrooij, W. van: 99, 440

Anselm von Canterbury: 136, 281

Antonius der Große: 196

Antonius, Johannes (et Fratres de Sabio): 109, 111, 393, 454

Anzulewicz, H.: 209, 431

Arblaster, J.: 24, 35, 439

Aristophanes : 74

Aristoteles: 23, 43, 74, 214, 244, 251, 244, 251, 267, 268, 285, 375

Arnhem, Hendrik van: 23, 25, 380

Arnold Birckmann: 171 f., 220 f., 394 f., 428, 454

Arnold Luyde von Tongern: 158 f., 161, 163 f., 171, 176, 183, 205, 208

Arnold Mylium: 395, 456

Arnold Quentel: 172, 396, 455 f.

Augustinus von Hippo, (Ps.-Augustinus): 14 f., 28, 43, 65 f., 75, 79, 121, 123, 130 f., 140, 163, 198 f., 203, 238, 242, 277, 281, 288, 301, 315 f., 368, 381, 427, 447

Ávila, Juan de: 219

Ávila, Teresa von: 135, 179

- Warnar, G.: 16, 78, 108, 444
 Werner Rolevinck: 162
 Werner, M.: 47, 162, 431, 433, 444
 Wilhelm von Conches: 281
 Wilhelm von Ockham: 23, 163
 Wilhelmus Dicbier: 129 f., 133, 378
 Willem Jordaens: 29, 58, 81, 273, 275, 374
 Willeumier-Schalij, J. M.: 87, 194, 274 f., 280 f., 303 f., 327, 352, 445
 Williams-Krapp, W.: 13, 17, 30, 53, 243, 279, 445
 Willot, S.: 14, 429
 Wittgenstein, L.: 373, 430
 Witwe des Roland van den Dorpe: 102, 176, 392, 453
 Wolf, N. R.: 17, 435
 Zellmann, U.: 437
 Zimmermann, B.: 47, 444

4. Stichwortregister

- Abgrund, abgründig: 41 f., 85, 89, 91, 96, 285, 292, 362, 399
 Ähnlichkeit (Un-): 87, 145, 148 f., 186 f., 200 f., 205, 258, 266, 268 f., 271, 293, 381
 Akt: 185–187, 258, 263–264, 359
 Aktivität: 26, 38, 63, 239 f., 299, 320, 343 f., 348, 355, 373
 Akzidenz: 185, 187
 Albertismus: 14 f., 23, 159, 161, 164, 171, 176, 288
Amice, ascende superius!: 166, 177 f.
 anagogisch: 19 f., 38, 40, 50, 43 f., 63, 66, 90, 93, 95, 280, 296, 300, 303, 307, 331–335, 338, 342 f., 347, 350, 359, 369–371, 383
 Andacht, andächtig (devot): 20 f., 32, 72, 79, 139 f., 154, 193 f., 224, 251, 332, 344, 354 f., 359, 363, 399
 Anfänger (~ der Kontemplation): 44, 96, 142, 145, 149 f., 154, 157, 174, 184, 193, 195, 197, 204 f., 372, 380
 Angst (Ängstlichkeit): 35, 152, 184, 196, 355
 animalisch: 79, 288, 304, 334, 418 (vgl. Kraft)
 Anschauung: 68, 91, 232, 236 f., 268, 299, 399, 411
 Antrieb: 83, 285, 324, 331, 399
 aristotelisch: 74, 253, 285, 342
 Armut: 42, 68, 149, 274, 358, 399
 Assimilation: 48, 54 f., 60, 99 f., 126, 135, 137, 255, 378 f., 381
 Atem, ein- und ausatmen: 82, 322, 399
 Aufstieg, aufsteigen: 16, 30 f., 37 f., 40, 59, 63 f., 68 f., 71, 74, 78–86, 89 f., 92, 117, 124, 146, 276, 280, 284, 287, 292–295, 302, 304, 313, 322 f., 325, 329, 334 f., 337, 348, 352, 355, 359, 361, 364 f., 369, 384, 387 f., 399 f.
 Auge (~ des Geistes; einfache, simple ~; ~n Gottes; Vernunft-; Verstandes-): 37, 64, 83 f., 92–94, 151 f., 185, 236, 293, 298–300, 303, 312 f., 320, 326, 346, 364 f., 372, 400
 augustinisch (ps.-): 19, 39, 43, 52, 79, 280 f., 288, 304, 375
 Ausfluss, (her)ausfließen (~ des Göttlichen): 63, 82, 90, 193, 285, 293, 297, 303, 305 f., 309, 320, 400
 Autorität: 14, 20, 22 f., 28, 43, 50, 53–55, 125, 129, 142, 164, 178 f., 198, 201–206, 238, 276, 368, 377, 380
 Barmherzigkeit: 64 f., 92, 307, 318, 356, 372, 400
 Begehrlichkeit, begehrllich: 150, 156, 267, 322, 325, 332, 345, 349, 400 (vgl. Kraft)
 Begierde (Begehren): 35, 40 f., 63, 65, 67, 69–74, 76 f., 79, 82, 84, 86, 146 f.,