

»Die Gewalt der nackten Minne«¹

Gedanken zur weiblichen Mystik

Michael Plattig

Einleitung

Die Suche nach einer weiblichen Gestalt der Mystik und damit die Frage nach dem Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Mystik bzw. zwischen Frauenmystik und Männermystik führt in »*unerforschtes Gelände*«² bzw. steht vor dem Problem, klären zu müssen, was typisch weiblich und was typisch männlich sei. Da sich die Frauen- und Männerbilder kulturbedingt im Lauf der Geschichte immer wieder wandeln und unterschiedlichsten Beeinflussungen unterworfen, im letzten wohl immer stärker ideologisch denn biologisch geprägt sind, erweist sich eine solche Suche leicht als ein Gang über brüchiges Eis.

Daher kann von diesem Beitrag nicht erwartet werden, die Rollenbilder quer durch die Jahrhunderte nachzuzeichnen und erst recht nicht, zu klären, was daran zeitbedingt, was wesensbedingt und was naturbedingt sei. Es sind lediglich »Beobachtungen« und »Gedanken«, nicht mehr, aber auch nicht weniger.³

Die Grundannahme, die vorangestellt werden soll, ist wohl unstrittig: Wenn Mystik eine den ganzen Menschen ergreifende Begegnung mit Gott und die dahin führenden Voraussetzungen sowie die daraus folgenden

¹ Das Zitat stammt aus Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, eingeführt von M. Schmidt. Einsiedeln 1955, 109. Es wird im Artikel aufgegriffen und im Zusammenhang erläutert. Inzwischen ist eine Neuübersetzung erschienen: Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von M. Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995. In diesem Artikel verwende ich noch die alte Übersetzung, da mir die Neubearbeitung einen zu glatten deutschen Text zu liefern scheint. Das Wort »minne« etwa, das die Übersetzung von 1995 aus dem Mittelhochdeutschen übernommen hatte, wird in der Neubearbeitung konsequent durch »Liebe« ersetzt. Dies scheint mir nicht angemessen zu sein, da somit der ganze Hintergrund der Minnedichtung, der für Mechthild entscheidend ist, erst hineingelegt werden muß, während er bei der Verwendung von »minne« automatisch mitschwingt. Die Übersetzung von 1995 vermittelt darüber hinaus besser die Sperrigkeit des Textes und das Ringen um den adäquaten Ausdruck der Erfahrung.

² Vgl. den Titel eines Aufsatzes: G. Fuchs, »Die Braut des Wortes darf nicht dumm sein«. *Frauenmystik-Männermystik: Erkundungen in unerforschtem Gelände*, in: *Lebendige Seelsorge* 41(1990), 299-308.

³ Im WS 94/95 habe ich im Rahmen meines Lehrauftrags im Fach *Theologie der Spiritualität* an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster eine Vorlesung zum Thema »*Mystik und Erotik*« und im SS 95 als Fortsetzung ein Seminar zum Thema: *Männermystik – Frauenmystik. Erkundungen in unerforschtem Gelände* angeboten. Die Beiträge der Studentinnen und Studenten waren sehr qualifiziert, die Diskussionen wurden engagiert geführt. Mancher Gedanke aus der Vorlesung und aus dem Seminarprozeß hat Eingang gefunden in diesen Artikel, deshalb möchte ich zumindest die Seminarteilnehmer ausdrücklich nennen: Michaela Schneider, Michaela Montag, Alexandra Steinmeier, Peter Schönhöffer, David Schütz und Christoph Pora.

Konsequenzen beschreibt, dann ist diese Mystik in ihrer Gestalt immer vom Menschen mitgeprägt, gerade auch von seinem Frau- oder Mann-Sein. Das gleiche gilt für die Prägung des Menschen und damit seiner mystischen Erfahrung durch seine Zeit und in ihr durch das jeweilige Bild der Frau bzw. des Mannes.

Es ist also zunächst einmal eine Frage der bei Frauen gegenüber dem Mann anders gearteten Sozialisation, ihrer ganz anderen Lebenssituation, wenn sie die Bibel anders lesen, wenn sie auf gewisse Inhalte der christlichen Tradition anders reagieren, weil sie sich anders angesprochen fühlen.⁴

1. »Das Schwache... erwählt, um das Starke zuschanden zu machen«
(1 Kor 1,27)

Im Mittelalter galt der Mann als Hochform, die Frau aber nur als mindere Verwirklichung des Menschseins. Obwohl diese Anschauung in der scholastischen Theologie auf dem Gebiet des Religiös-geistlichen überwunden und eine Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb der Erlösungsordnung und in bezug auf die Gnadenmitteilung angenommen wurde, wirkt sich die nur biologisch begründete Unterordnung auf die Rechtsstellung der Frau im kirchlichen wie im profanen Bereich aus. Aus den Texten Gen 1,27 und 1 Kor 11,7 wird gefolgert: Wie alle Geschöpfe ihr Sein von Gott haben, so leitet sich das Sein aller Menschen vom Sein des ersten, männlichen Menschen ab. Folglich ist allein der Mann als der unmittelbar von Gott Geschaffene im vollen Sinn »imago Dei« und zugleich Ursprung der Frau, woraus sich für mittelalterliches Verständnis fraglos auch seine Herrscherlichkeit ergibt und legitimiert. Im Zusammenhang mit Gen 3 wird die Lehre von der Unterordnung der Frau dadurch ausgeweitet und verschärft, daß neben die schöpfungsgemäße Unterlegenheit eine zweite »subjectio mulieris« als Sündenstrafe tritt. Von daher ergibt sich, daß alle Beziehungen von Frauen zum Leben der Gesellschaft außerhalb der Familie nur durch den Mann vermittelt sind.⁵

Diese Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann begründet auch ihren Ausschluß vom priesterlichen Amt, es sei ihr deswegen nicht möglich, die Funktion einer Sachwalterin Christi zu übernehmen, weil sie keine »eminentia gradus« besitze.⁶

Dieser Ausschluß vom kirchlichen Amt und das neutestamentliche⁷ und kirchliche Lehrverbot für Frauen führen dazu, daß sich Mystikerinnen im

⁴ Ich schließe mich hier der These von E. Gössmann an. Vgl. E. Gössmann, »Ipsa enim quasi domus sapientiae«. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: M. Schmidt / D.R. Bauer (Hg.), »Eine Höhe, über die nichts geht«. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 1–18, hier 1–3.

⁵ Vgl. dazu E. Gössmann, Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach den Summen- und Sentenzen-Kommentaren des 13. Jahrhunderts, in: Miscellenae Mediaevalia 12,1. Berlin – New York 1979, 281–298, bes. 283ff. u. 294.

⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, Suppl. q 39, a1 und II-II, q 177, a 2.

⁷ Vgl. 1 Kor 14,34.

Mittelalter auf ein durch Visionen legitimiertes Prophetenamt berufen. Um gehört zu werden und sich Autorität zu verschaffen, pflegen Frauen ihre visionelle und visionäre Begabung.

In dieser Konstellation, biologisch begründete Schwäche und gesellschaftlich-kirchliche Unterordnung der Frau, verbunden mit durch Visionen erworbener Autorität, entwickeln Mystikerinnen, wie am Beispiel Hildegards von Bingen gezeigt werden soll, eine subtile Strategie, einerseits diese Situation ernst zu nehmen und sogar zu akzeptieren, sie aber durch die konsequente Ausgestaltung von innen auszuhöhlen und letztlich ad absurdum zu führen.

Hildegard von Bingen betont immer wieder ihre Schwäche und Unwürdigkeit für das, was ihr in der Schau zuteil wird. An Bernhard von Clairvaux schreibt sie: *»Ich, erbärmlich und mehr als erbärmlich in meinem Sein als Frau, schaute schon von Kindheit an große Wunderdinge, die meine Zunge nicht aussprechen könnte, wenn nicht Gottes Geist mich lehrte zu glauben. Milder Vater, du bist so sicher, antworte mir in deiner Güte, mir, deiner unwürdigen Dienerin, die ich von Kindheit an niemals in Sicherheit lebte, nicht eine einzige Stunde. Bei deiner Vaterliebe und Weisheit forsche in deiner Seele, wie du im Heiligen Geist belehrt wirst, und schenke deiner Magd aus deinem Herzen Trost... Um der Liebe Gottes willen begehre ich, Vater, daß du mich tröstest. Dann werde ich sicher sein.«*⁸ In der Einleitung zu ihrem Werk *»Scivias – Wisse die Wege«* schreibt Hildegard: *»Obwohl ich dies alles sah und hörte, weigerte ich mich zunächst doch zu schreiben. Nicht aus Hartnäckigkeit, sondern wegen des Argwohns, des Vorurteils und wegen der Vieldeutigkeit der menschlichen Worte, im Dienst der Demut. Da zwang mich Gottes Geißel auf das Krankenlager. Und endlich legte ich Hand ans Schreiben.«*⁹ Immer wieder wird deutlich, daß Hildegard nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf göttliches Geheiß hin schreibt. Sie hört eine Stimme vom Himmel, die zu ihr spricht: *»Rede also von diesen wunderbaren Dingen, schreibe sie, wohlbelehrt, nieder und sprich davon.«*¹⁰ Oder: *»Verkünde es also laut, und schreib es so nieder!«*¹¹

J. Cadden bezeichnet Hildegards Hervorheben der eigenen Unwürdigkeit, das sich in ähnlicher Weise bei vielen mittelalterlichen Schriftstellerinnen finden läßt, als *»Paupercula-Syndrom«* und beschreibt es gleichzeitig als *»Paupercula-Strategie«*¹². Die Herabsetzung des eigenen Wissens und die Bekundung von Demut ist zum einen ein tugendhaftes rhetorisches Mittel gewesen, dessen sich auch männliche Autoren bedienten, und

⁸ Hildegard von Bingen, Briefwechsel, übers. v. A. Führkötter. Salzburg 1965, 25f.

⁹ Hildegard von Bingen, *Scivias – Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, übers. u. hrsg. v. W. Storch. Freiburg 1992, 6f.

¹⁰ A.a.O., 5.

¹¹ A.a.O., 7.

¹² J. Cadden, *Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk Hildegards von Bingen*, in: *Feministische Studien* 9 (1991), H. 1, 69–79, hier 75.

zum anderen galten Frauen, die sich selbst demütigten, im Mittelalter als besonders tugendhaft. Gerade dadurch, daß Hildegard sich als Sprachrohr Gottes bezeichnet und ihre eigene Stimme ausschaltet, verschafft sie sich Autorität. Diese paradoxen Wege, »Autorität zu gewinnen, ohne zu behaupten, dies zu tun, sprechen, ohne die eigene Stimme zu benutzen, erklären, ohne Autoritäten zu nennen, wissenschaftliche Fachbegriffe gebrauchen und ihren Gebrauch wiederum zu verweigern«¹³, begründen gerade Hildegards Eigenständigkeit und Selbstsicherheit als scheinbar schwache und sich unterordnende Frau.

Mehr noch, sie dreht durch konsequentes Nachdenken und Schlußfolgern den Sinn theologischer Aussagen zur Unterordnung der Frau um, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Erschaffung Evas aus der Rippe des Adam, mit der die Theologen die Unterordnung der Frau und die mindere Verwirklichung des Menschseins in ihr begründen, ist für Hildegard der Grund einer besonders günstigen Konstitution der Frau. Während der Mann von Lehm in Fleisch umgewandelt werden mußte, hatte die Frau dergleichen nicht nötig, sondern konnte bleiben, was sie war. Die Besserstellung der Frau gegenüber dem Mann bezieht sich also auf die Materie ihrer Erschaffung. Sie wird aus bereits beseelter Leiblichkeit hervorgerufen ins Dasein, und daraus erklärt sich ein Privileg: das artificiosum opus ihrer Hände, die größere Geschicklichkeit. Hildegard setzt damit der männlich dominierten Exegese von der zweiterschaffenen, geringerwertigen Frau die weibliche Deutung von der größeren Vollkommenheit des zuletzt im Paradies erschaffenen und vollkommeneren Geschöpfes Eva entgegen.¹⁴

Von dem caro de carne der Evaerschaffung gelangt nun Hildegard zu einer Frau-Christus-Parallele. Nur Christus und die Stammutter Eva sind non ex semine, sed ex carne. Deshalb ist es für sie auch nicht verwunderlich, daß es zwischen dem Auftrag Christi und dem Evas Ähnlichkeiten gibt. Im »Liber vitae meritorum« arbeitet Hildegard adversativ: Die Schwäche der Frau brachte die ganze Welt, also die Menschheit, hervor, so, wie die Schwäche von Gottes Sohn, seine Menschennatur die Welt durch die Erlösung in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzte. »Diese Form der Christus-Eva-Parallele bedeutet eine ungeheuerere Aufwertung des Schwachen, ohne daß es hier als zart oder fragil modifiziert würde, einfach als Ursprung starken Lebens, das aus ihm hervorgehen kann. Daß in der zeitgenössischen Schultheologie der Mann mit der göttlichen und die Frau mit der menschlichen Natur Christi verglichen wird, verliert dadurch auch seinen Stachel für die Frauen.«¹⁵

Diese visionären Einsichten und Gedanken führen Hildegard nicht zur öffentlichen Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Frau, das wäre wohl auch eine Überforderung, gleichwohl wird deutlich, daß sie im Rahmen des zeitgenössischen Frauenbildes kreativ und fraulich mit den Motiven

¹³ A.a.O., 74f.

¹⁴ Vgl. E. Gössmann, *Ipsa enim*, a.a.O., 11.

¹⁵ A.a.O., 12.

umgeht und sich ihrer zugeordneten weiblichen Schwachheit rühmen kann, darin die weibliche Stärke entdeckt. Zu diesen Schlußfolgerungen kommt sie durch ihre visionären Einsichten, wobei ruhig offen bleiben kann, ob sich dahinter tatsächliche Gesichte oder bildhaft gewordene Gedanken verbergen. Hildegard hat ihr Frausein nicht nur ernst genommen, sie hat es gefeiert in ihrer Schwesterngemeinschaft, deren Liturgie sie durch ihre Dichtungen und Kompositionen bestimmt hat. Das jungfräuliche Frausein erscheint ihr als komplementär zum ehelichen und als intensivste Form der Weiblichkeit.¹⁶ Die Christus-Unmittelbarkeit der jungfräulichen Frau nach Hildegard geht gerade aus der Stelle hervor, wo sie erklärt, daß die Virgo als Christus Anverlobte des Priestertums nicht bedürfe, weil sie an allem Anteil besitze, was Christus zukommt: »Die meinem Sohn vermählte Jungfrau erhält ihn als Bräutigam, weil sie ihren Leib einem fleischlichen Mann versagte. Und deshalb hat sie in ihrem Bräutigam das Priestertum und jeden Altardienst und besitzt all seinen Reichtum mit ihm.«¹⁷

In einer Zeit, in der es bereits Emanzipationsgedanken bei Frauen gab, in der Frauen gehobener Schichten in Frankreich begannen, die Rolle der Frau zu problematisieren, lebte eben dort von alldem unberührt Thérèse von Lisieux. Die gesellschaftliche Diskriminierung der Frau war für Thérèse in der Abgeschiedenheit des Karmel nicht ausdrückliches Thema. Sie entwickelte ihren sog. »kleinen Weg«, einen Weg geistlicher Kindschaft, der die menschliche Kleinheit und Schwachheit radikal zu Ende denkt oder besser bis zum Ende erkundet und so zu enormer innerer und äußerer Freiheit führt. Es ist ein geradezu subversiv zu nennender Prozeß, den Thérèse beschreibt und empfiehlt, denn die Betonung und konsequente Annahme der Kleinheit führt gerade nicht zu Abhängigkeit und Schwäche, sondern zu Befreiung, zur Entmachtung asketisch-geistlicher Zwangssysteme.

Für die Kleinheit hat Thérèse verschiedene Bilder und Vergleiche. Entscheidend ist die Umkehrung der Perspektive, nicht Größe und Macht, nicht Einfluß und Fortkommen, nicht Karriere und Reichtum zählen, sondern Kleinsein und Ohnmacht, das Akzeptieren der eigenen Grenzen und Armut. Es ist das Geheimnis des Senfkorns, von dem Jesus sagt: »Es ist das kleinste von allen Samenkörnern; sobald es aber hochgewachsen ist, ist es größer als die anderen Gewächse und wird zu einem Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten« (Mt 13,32). Es ist das Geheimnis des Reiches Gottes, in dem andere Maßstäbe zählen, in dem eben gilt, »wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß« (Lk 9,48), und in dem Menschen wie Paulus die Erfahrung machen: »...wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10).

¹⁶ Vgl. den Briefwechsel mit Meisterin Tengswich, in: Hildegard von Bingen, Briefwechsel, a.a.O., 200–204.

¹⁷ Hildegard von Bingen, Scivias, a.a.O., 271.

Thérèse beschreibt diesen Weg in Handschrift C an Mutter Marie de Gonzague so:

»Sie wissen, meine Mutter, ich habe immer danach verlangt, eine Heilige zu werden; aber ach! wenn ich mich mit den Heiligen verglich, stellte ich stets fest, daß zwischen ihnen und mir derselbe Unterschied besteht wie zwischen einem Berg, dessen Gipfel sich in die Himmel verliert, und dem unscheinbaren Sandkorn, über das die Füße der Leute achtlos hinwegschreiten; statt zu verzagen, sagte ich mir: Der Liebe Gott flößt keine unerfüllbaren Wünsche ein, ich darf also trotz meiner Kleinheit nach der Heiligkeit streben; mich größer machen ist unmöglich; ich muß mich ertragen, wie ich bin, mit all meinen Unvollkommenheiten; aber ich will das Mittel suchen, in den Himmel zu kommen, auf einem kleinen Weg, einem recht geraden, recht kurzen, einem ganz neuen kleinen Weg. Wir leben in einem Jahrhundert der Erfindungen, man nimmt sich jetzt die Mühe nicht mehr, die Stufen einer Treppe emporzusteigen, bei den Reichen ersetzt ein Fahrstuhl die Treppe aufs vorteilhafteste. Auch ich möchte einen Aufzug finden, der mich zu Jesus emporhebt, denn ich bin zu klein, um die beschwerliche Treppe der Vollkommenheit hinaufzusteigen. Ich suchte daher in den heiligen Büchern nach einem Hinweis auf den Fahrstuhl, den ich begehrte, und stieß auf die aus dem Munde der Ewigen Weisheit kommenden Worte: Ist jemand GANZ KLEIN, so komme er zu mir (Spr 9,4). So kam ich denn, ahnend, daß ich gefunden hatte, was ich suchte, und weil ich wissen wollte, o mein Gott! was du dem ganz Kleinen tatest, der deinem Ruf folgen würde, setzte ich meine Erkundungen fort, und schauen Sie, was ich fand: –Wie eine Mutter ihr Kind liebkost, so will ich euch trösten; an meiner Brust will ich euch tragen und auf meinen Knien euch wiegen! (Jes 66,13.12). Ach! niemals sind zartere, lieblichere Worte erfreuend an meine Seele gedrungen; der Fahrstuhl, der mich bis zum Himmel emporheben soll, deine Arme sind es, o Jesus! Dazu brauche ich nicht zu wachsen, im Gegenteil, ich muß klein bleiben, ja, mehr und mehr es werden. O mein Gott, du hast meine Erwartung übertroffen, und ich, ich will deine Erbarmungen besingen.«¹⁸

Die Kleinheit birgt in sich doch eine erstaunliche Kühnheit, geht Thérèse doch von dem Wunsch aus, eine Heilige zu werden. Sie fühlt in sich viele Berufungen, zum Krieger, zum Priester, zum Apostel, zum Kirchenlehrer, zum Märtyrer. »Ich fühlte in mir die Berufung zum PRIESTER; mit welcher Liebe trüge ich dich, o Jesus, in meinen Händen, wenn auf mein Wort hin du vom Himmel herabstiegest... Mit welcher Liebe reichte ich dich den Seelen! ... Jedoch, so sehr ich wünschte, Priester zu sein, so bewundere und beneide ich dennoch die Demut des Hl. Franz von Assisi und spüre in mir die Berufung, ihn nachzuahmen, indem ich die erhabene Würde des Priestertums ausschlage.«¹⁹ Daß sie aufgrund ihres Geschlechts überhaupt nicht Priester hätte werden können, scheint Thérèse nicht zu

¹⁸ Thérèse von Lisieux, Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. Einsiedeln 1978, 214f. (Im weiteren zitiert: Sb mit Seitenangabe).

¹⁹ Sb 198.

interessieren, es kommt nicht in den Blick, sie verzichtet um einer anderen Berufung willen großzügig auf das Priestertum. Schließlich entdeckt Thérèse im 12. und 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes die Schlüsseltexte für ihre Berufung: »MEINE BERUFUNG IST DIE LIEBE ... im Herzen der Kirche, meiner Mutter, werde ich die Liebe sein...so werde ich alles sein...so wird mein Traum Wirklichkeit werden!!!«²⁰ Thérèse gibt sich nicht mit einer Berufung zufrieden, sie will alles sein, und die Liebe erschließt ihr diese grenzenlose Weite.

Sie zitiert die *Nachfolge Christi* des Thomas a Kempis²¹, um die Unbegrenztheit und Kühnheit dieser Liebe zu verdeutlichen: »Ja, es ist wahr, Liebe schützt niemals Unmöglichkeit vor, weil sie glaubt, daß ihr alles möglich und alles erlaubt ist... Die menschliche Klugheit dagegen zittert bei jedem Schritt und wagt kaum den Fuß aufzusetzen.«²² »Ich bin von Natur so beschaffen, daß die Furcht mich zurückschlägt, mit der Liebe aber schreite ich nicht nur voran, ich fliege...«²³

Sie betet: »Die Liebe allein vermag mein Herz auszuweiten. O Jesus, seitdem diese süße Flamme es verzehrt, eile ich mit Freuden auf dem Weg deines NEUEN Gebotes... Ich will darauf weitereilen bis zu dem seligen Tag, da ich vereint mit dem jungfräulichen Zuge dir in die unendlichen Weiten folgen und dein NEUES Lied singen werde (vgl. Offb 14,3), welches das Lied der Liebe sein muß.«²⁴

Gott »war's, der mich in jener Wissenschaft unterwies, die den Gelehrten und Weisen verborgen ist, die Er aber den Kleinsten (Mt 11,25) zu offenbaren geruht.«²⁵

Gott hat Thérèse in solch einer Wissenschaft unterwiesen, in der »Wissenschaft der Liebe, o ja, dies Wort tönt süß im Ohr meiner Seele; nur diese Wissenschaft begehre ich. Nachdem ich alle meine Schätze für sie dahingab, habe ich, wie die Braut des Heiligen Liedes, die Empfindung, nichts gegeben zu haben (vgl. Hld 8,7) ... Ich begreife so gut, daß nur die Liebe uns dem Lieben Gott wohlgefällig zu machen vermag, und so ist diese Liebe das einzige Gut, das ich begehre. Jesus gefällt es, mir den einzigen Weg zu zeigen, der zu diesem Göttlichen Glutofen führt, dieser Weg ist die Hingabe des kleinen Kindes, das angstlos in den Armen seines Vaters einschläft...«²⁶

Dieses Kindsein bei Thérèse ist nicht naiv oder kindisch, es wirkt echt und überzeugt trotz der sicher an manchen Stellen sehr blumigen und für unsere Ohren schmalzigen religiösen Sprache der Zeit. Kriterium für diese Echtheit, durchaus im Sinne der Unterscheidung der Geister, ist die Freiheit, zu der Thérèse gelangt, die Sicherheit im Urteil, die sie erreicht, gerade auf diesem Weg und in diesem Prozeß des Kindwerdens.

²⁰ Sb 200f.

²¹ 3. Buch, Kap 5,4.

²² Sb 166.

²³ Sb 178.

²⁴ Sb 239.

²⁵ Sb 156.

²⁶ Sb 192.

Dazu einige Beispiele: *»Ich bin wirklich weit davon entfernt, eine Heilige zu sein, das allein schon ist ein Beweis dafür; statt mich über meine Trockenheit zu freuen, sollte ich sie meinem Mangel an Eifer und Treue zuschreiben; ich sollte trostlos darüber sein, daß ich (seit 7 Jahren) während meiner Betrachtung und Danksagung einschlafe; nun, es betrübt mich nicht... ich denke, die kleinen Kinder gefallen ihren Eltern ebensosehr, wenn sie schlafen, wie wenn sie wach sind; ich denke auch daran, daß die Ärzte ihre Patienten einschläfern, wenn sie eine Operation vornehmen. Schließlich denke ich: Der Herr kennt unsere Gebrechlichkeit und ist eingedenk, daß wir Staub sind (Ps 103,14).«²⁷*

»... ganz allein den Rosenkranz zu beten (ich schäme mich, es einzugehen) kostet mich mehr Überwindung als das Anlegen eines Bußinstruments... Ich bin mir bewußt, ihn so schlecht zu beten! Ich kann mich noch so sehr bemühen, die Geheimnisse des Rosenkranzes zu betrachten, es gelingt mir nicht, meinen Geist zu sammeln... Lange war ich untröstlich über diesen Mangel an Andacht, der mich verwunderte, denn ich liebe die Mutter Gottes so sehr, daß es mir leicht fallen sollte, zu ihren Ehren Gebete zu sprechen, die ihr wohlgefallen. Jetzt betrübe ich mich weniger, ich denke, die Himmelskönigin wird als meine Mutter meinen guten Willen sehen und sich damit zufrieden geben.«²⁸

Gerade auf diesem Gebiet des Gebetes und der Betrachtung, für eine Karmelitin zentral, kann Thérèse souverän mit ihren eigenen Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten umgehen. Der Schlüssel liegt für sie in beiden Fällen in der Beziehung des Kindes zum Vater bzw. zur Mutter, aus der sie die Gewißheit erlangt, daß sie trotzdem angenommen, ja geliebt ist und sich deshalb nicht deswegen betrüben oder dabei aufhalten muß.

Ein kurzer Blick in ein zeitgenössisches Betrachtungsbuch läßt etwas von der Kühnheit Thérèses ahnen und verdeutlicht den Stellenwert ihrer Worte.

In einem Betrachtungsbuch von Abbé Chenart, Doktor der Sorbonne und Direktor des Priesterseminars in Paris, das 1889 in deutscher Übersetzung erschien, heißt es bezüglich der Zerstreuungen:

»Es ist das sonder Zweifel eine große Unbilde, welche das Gebet vor Gott vergreult und uns der Erhörung gänzlich unwürdig macht. ... Man verliert die Gnade, die man erlangen konnte, und man zieht den Fluch Gottes auf sich. Der Gnadenverlust ist in den Augen einer von dem Glaubenslichte erleuchteten Seele eine furchtbare Sache, und diejenigen, welche nicht erbeben, wenn man sie mit diesem Verluste bedroht, zeigen wohl, daß sie noch in der Finsternis sind, aber Gott gegen sich erbittern durch das Gebet selbst, welches ihn beschwichtigen sollte, ist, was man als das allergrößte Unglück befürchten sollte.«²⁹

²⁷ Sb 167.

²⁸ Sb 255.

²⁹ Chenart, Betrachtungen, ins Deutsche übertragen von J. Petry, 1. Band. Mainz 1889, 15f.

Allein der Vergleich der Formulierungen zeigt den Abstand der beiden Autoren. Beim Abbé herrschen Superlative der Ängstlichkeit und Furcht, eine weit überzogene Einschätzung des Sachverhalts. Nach seinem Urteil dürfte Thérèse mit ihren Äußerungen wohl zu den Seelen zählen, die noch in der Finsternis sind und Gott durch ihr Gebet erbittern. Die Weite und Freiheit der Gedanken Thérèses kommt auf diesem Hintergrund erst voll zur Geltung, bei ihr herrschen nicht Vokabeln der Ängstlichkeit und Furcht, sondern Worte des Vertrauens und der Geborgenheit, der Gelassenheit und Ruhe, alles Zeichen für die Echtheit.

Zu einer ähnlichen Einschätzung und Souveränität gelangt Thérèse auf einem anderen Gebiet, in der Seelenführung:

»... mir war, Jesus selbst wolle sich mir schenken, denn ich war nur ganz kurz im Beichtstuhl, nie sagte ich ein Wort von meinen inneren Empfindungen, der Weg, den ich wandelte, war so gerade, so lichtvoll, daß ich keinen anderen Führer brauchte als Jesus ...

Ich verglich die Seelenführer mit getreuen Spiegeln, die das Bild Jesu in die Seelen widerstrahlen, und ich sagte mir, der Liebe Gott wolle sich bei mir keines Mittlers bedienen, sondern unmittelbar wirken!...«³⁰

»Ich sagte, daß Jesus ›mein Seelenführer‹ war. – Als ich in den Karmel eintrat, lernte ich denjenigen kennen, der mir als solcher dienen sollte, kaum aber hatte er mich unter die Zahl seiner Beichtkinder aufgenommen, da ging er in die Fremde [Anm.: P. Pichon wurde am 3.11.88 nach Kanada in die Mission gesandt]. ... So begegnete ich ihm bloß, um seiner alsbald beraubt zu werden... Nunmehr darauf beschränkt, von ihm einen Brief jährlich zu erhalten, auf zwölf, die ich ihm schrieb, wandte sich mein Herz sehr schnell dem Meister aller Meister zu, und Er war's, der mich in jener Wissenschaft unterwies, die den Gelehrten und Weisen verborgen ist, die Er aber den Kleinsten zu offenbaren geruht (vgl. Mt 11,25).«³¹

Auch in diesen Formulierungen besticht die Sicherheit und Leichtigkeit, mit der Thérèse dieses Thema behandelt.

Man muß bei ihr genauer hinschauen, um zu erkennen, welch selbständigen Weg zur Freiheit diese unscheinbare Nonne des 19. Jahrhunderts gegangen ist. Sie ist den Weg gegangen, den sie von Gott her als den ihren erkannt hatte. Aufgrund ihrer Erfahrungen ließ sie religiöse Konventionen, Frömmigkeitsübungen und asketische Praktiken hinter sich und wandte sich von jeglichem Verdienst- oder Leistungsdenken im geistlichen Leben ab.

Hier wird, natürlich historisch und biographisch bedingt in anderer Form, ein ähnlicher Prozeß deutlich, wie ihn schon Hildegard von Bingen beschrieb. Wenn Frauen ihre religiösen Erfahrungen ernst nehmen und diese kreativ in ihr geistliches Leben umsetzen, dann entwickelt sich durchaus innerhalb zeitgenössischer Frauenbilder eine jene Konventionen sprengende Dynamik, sie werden nicht argumentativ außer Kraft gesetzt,

³⁰ Sb 104.

³¹ Sb 156.

sie werden nicht aktiv, radikal bekämpft, sie werden radikal ernst genommen und dadurch ausgehöhlt und letztlich auf den Kopf gestellt. Die Kraft dazu und die Autorität dafür können Frauen nicht qua Amt oder Weihe, im Falle Thérèses auch nicht qua Bildung beanspruchen, sondern sie haben Autorität aufgrund von Erfahrung.

2. *Mystik und Erotik*

a) *Das Hohelied des Alten Testaments als Wörterbuch mystischer Erfahrung*

Das Hohelied des Alten Testaments, inzwischen von der Exegese als Sammlung erotischer Liebeslieder zunächst jenseits aller allegorischen Auslegung qualifiziert³², ist bis in die Neuzeit hinein das Wörterbuch zur Versprachlichung mystischer Erfahrung schlechthin. Immer wieder machen Mystikerinnen und Mystiker Anleihen beim Hohenlied.

Durch die Deutung der Braut als Einzelseele in ihrer Beziehung zum Bräutigam Gott war es möglich, sich in seiner Gotteserfahrung darin wiederzufinden, sich mit ihr zu identifizieren. Es ist nicht verwunderlich, wenn sich durch das Bild von der Braut vor allem Frauen angesprochen fühlten und für sie eine Identifikation leichter war als für Männer.

Wichtig für unsere Fragestellung bleibt festzuhalten, daß ein ursprünglich rein erotischer Text, der die liebende, ganzheitliche Beziehung zwischen Frau und Mann einschließlich geschlechtlicher Vereinigung beschreibt, zur Vorlage der Beschreibung persönlicher Gotteserfahrungen wird. Dieser Zusammenhang läßt sich nicht durch Spiritualisierung enterotisieren, im Gegenteil, er unterstreicht deutlich, daß zur ganzheitlichen Gotteserfahrung offensichtlich die erotische Spannung gehört. Es geht in der mystischen Erfahrung nicht um Metaphysik, um Gottesvorstellungen, sondern um Hingabe, um Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten. Daher lassen sich mystische Erfahrungen oft nur in der Sprache des Eros ausdrücken. In den Texten wird deutlich, daß es nicht um vergeistigte, auf ein Ideal, ein Ziel hin ausgerichtete und damit sublimierte Sexualität geht, sondern um Sexualität pur. Gott ist für die Mystikerinnen und Mystiker die entscheidende Liebesaffäre ihres Lebens. In dieses Erleben ist der ganze Mensch mit Geist, Seele und Körper einbezogen, es ist nicht ein rein geistiges Erlebnis. Erotische Spannung und sexuelle Erfüllung werden erlebt in der Gottesbegegnung. Es ist nicht länger Gottesverehrung aus Furcht vor dem Gericht oder aus Hoffnung auf ein Paradies, sondern es geht um Gott als den Geliebten, die Geliebte. Es geht um Liebe einzig um der Liebe willen, und deshalb sind Frauen und Männer gleichermaßen fassungslos, wenn sie versuchen, die Innigkeit, Zärtlichkeit und Glückseligkeit ihrer Erfahrungen in menschlicher Sprache auszudrücken, weshalb sie

³² Vgl. G. Krinetzki, Hohelied, Die Neue Echter Bibel. Würzburg 1980 (Literatur).

das Hohelied zu Hilfe nehmen, und es ist von daher eben kein Zufall, daß das Hohelied ein erotischer Text ist.

Die ursprünglich profanen Liebeslieder des Hohenliedes haben die christliche Mystik nachhaltig geprägt und sie grundlegend und fundamental zu einer Liebesmystik gemacht, zu der die Brautmystik ebenso gehört wie die Leidensmystik.

Bei der Untersuchung der Hoheliedkommentare, die durchgängig von Männern verfaßt wurden, fällt auf, daß zwar die erotischen Bilder des Hohenliedes verwendet wurden zur Beschreibung der Liebe des Menschen zu Gott, daß aber die Darstellung eher distanziert ist bzw. beschreibende und belehrende Züge hat.

Bei den Texten von Mystikerinnen dagegen wird deutlich, daß hier jede Distanz fehlt, daß sie sich die Bilder und die Sprache des Hohenliedes zu eigen machen, um ihre persönlichen Erfahrungen auszudrücken.

Ein Grund für diesen Unterschied ist sicher der klerikale Unterton in den Texten von Männern, d.h. der durchgängig katechetisch-homiletische Charakter ihrer Darstellungen, der bei den Frauen zwar als Interesse durchaus vorhanden ist, aber nicht bestimmend wird.

Der Sitz im Leben ist jeweils ein anderer. Die Hoheliedkommentare sind für ein größeres Publikum, einen Leserkreis bestimmt, die Aufzeichnungen der Mystikerinnen sind oft nur für den Seelenführer oder einen eng begrenzten Kreis, meist die eigene Gemeinschaft, gedacht.

Bei Mechthild von Magdeburg spricht die Minne: »O weh, das tut mancher Mann nicht, der hervorragt / Durch Bildung und kluge Sinne, / Daß er sich je zu legen wagt / In die Gewalt der nackten Minne. / Nur zu den Einfältig, Reinen, / Die Gott in ihrem Tun lauter meinen, / Muß Gott sich naturgemäß neigen.«³³

Männer, so kann man interpretierend folgern, sind nicht bereit, sich ganz hinzugeben, sich ganz der Minne, der Liebe Sehnsucht zu überlassen, sie zögern und fürchten vielleicht die Gewalt der nackten Minne.

Mechthild formuliert keinen allgemeinen Grundsatz, sie spricht von manchem Mann, und tatsächlich gibt es auch in Texten von Mystikern erotische Elemente, die durchaus denen der Mystikerinnen vergleichbar sind, doch ist dies seltener der Fall, und die Texte sind eindeutig kühler formuliert, als wenn Frauen ihre Erfahrungen beschreiben.

Dies soll zur Frage nach der Unterscheidung von Männer- und Frauenmystik genug sein, denn es geht ja um die weibliche Mystik.

³³ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 109.

b) Der Eros und die Trinität bei Mechthild von Magdeburg³⁴

Mechthild von Magdeburg siedelt in ihrer mystischen Schau die Erotik nicht zuerst im menschlichen Begehren nach Vereinigung mit Gott an, sondern in der Dreifaltigkeit selbst und im Begehren Gottes nach dem Menschen.

Das Wesen göttlicher Liebe erklärt Mechthild als eine in sich fruchtbringende Kraft, die sich mitteilen, die aus sich heraustreten muß. In der Liebesbewegung innerhalb der Trinität sieht die Mystikerin die Ursache für die Schöpfung, wenn sie vom Hl. Geist dichtet:

»Der Geist spielte dem Vater ein Spiel in seligem Überschwang und schlug die Harfe der Heiligen Dreifaltigkeit und sang: ›Herr, lieber Vater, ich will dir aus dir selbst einen gütigen Rat geben: Wir wollen nicht länger so unfruchtbar leben.« ...

*Da sprach der ewige Sohn in großer Zartheit:
›Lieber Vater, auch Meine Natur soll Frucht bringen.*

*Wenn Wir Wunderbares beginnen,
Bilden Wir den Menschen nach Mir.
Wenngleich Ich großen Jammer voraus sehe,
Ich werde den Menschen doch ewiglich minnen.«*

*Da sprach der Vater: ›Sohn,
Auch mir bewegt gewaltige Lust
Meine göttliche Brust,
Und ich töne ganz von Minne.
Wir wollen fruchtbar werden,
Auf daß man uns wiederminne
Und unsere große Herrlichkeit ein wenig erkenne.
Ich will Mir selbst eine Braut erschaffen.
Die soll Mich mit ihrem Munde grüßen
Und mit ihrem Ansehn verwunden,
Dann erst geht es recht an ein Minnen.«³⁵*

Aus dieser fruchtbringenden Bewegung von Lust und ewigem Leben wurde der Mensch zur »überaus herrlichen Braut der Heiligen Dreifaltigkeit« erschaffen, denn »der himmlische Vater schenkte der Seele seine göttliche Minne«.³⁶ Deswegen hat der Mensch erst seine vollkommene Natur in der Heiligen Dreifaltigkeit.

Die Vorgänge der unio zwischen Gott und Mensch werden in Analogie zu den innertrinitarischen Bewegungen beschrieben, und zwar als plötzliches, unfaßliches Geschehen, das sich ganz unabhängig vom Verhalten des Menschen in seinem Innern ereignet.

³⁴ Ich orientiere mich hier an der grundlegenden Arbeit von Margot Schmidt. Quelle: M. Schmidt, »die spielende minnevlut.« Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg, in: M. Schmidt /D.R. Bauer (Hg.), »Eine Höhe über die nichts geht.« Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, in: Mystik in Geschichte und Gegenwart I/4, Stuttgart–Bad Cannstatt 1986, 71–92.

³⁵ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 140f.

³⁶ A.a.O., 142f.

»Der Strahl der Gottheit durchschießt sie
 Mit einem unbegreiflichen Licht;
 Die liebende Menschheit grüßt sie
 in brüderlicher Freundschaft;
 Der Heilige Geist berührt sie
 mit seiner fließenden Flut...
 Der ungeteilte Geist speist sie
 Mit dem Glanze seines hehren Antlitzes
 Und erfüllt sie mit dem seligen Atem seines fließenden Mundes.«³⁷

Die Entrückung wird zu einem berauschten Leben trinitarischer Liebe, in dem »Gott Vater der selige Schenke, Gott Sohn der Kelch, der Heilige Geist der lautere Wein und die ganze Dreifaltigkeit der volle Kelch und die Minne der gewaltige Keller«³⁸ ist.

Mechthild beschreibt die hoch bewegte Seins- und Wirkkraft trinitarischer Liebe als innere und äußere kreisende Bewegung, als einen »unbegreiflichen Zirkel«, »als brennenden Gott in seiner Sehnsucht«, der in der Seele »einen Bach für seine Hitze«³⁹ sieht, denn er ist »minnesiech nach ihr«⁴⁰. Gott wird als Quelle der Liebe von der Liebe selbst verwundet, so daß Gott, in seinen Substanzen und Personen getroffen, heraustreten muß. Dem entspricht das Verlangen der Seele nach Gott, das Mechthild als existentielle Erfahrung in großer Intensität erlebt und für das sie ihre ganze Redekraft aufbringen muß, um dann abzubrechen, weil dies den Sachverhalt bei weitem nicht treffen würde:

»Herr, die innige Liebe, die ich zu dir habe, die ist in sich selber so rein und vor deinen göttlichen Augen so groß: wenn du es nicht wüßtest, Herr, so könnten es dir alle Sandkörner, alle Wassertropfen, alles Gras und Laub, alle Steine und Hölzer, alle toten Kreaturen sowie alle lebenden Kreaturen, Fische, Vögel, Tiere, Würmer, Fliegendes und Kriechendes, Teufel, Heiden, Juden und alle deine Feinde, darüber hinaus alle deine Freunde, Menschen, Engel und Heilige, selbst wenn alle diese Personen sprechen könnten, wollten und ohne Unterlaß bis an den Jüngsten Tag riefen, wahrlich Herr, Du weißt es wohl, sie vermöchten dir nicht halb zu offenbaren die Art meiner Sehnsucht und die Not meiner Qualen und das Jagen meines Herzens und das Empordrängen meiner Seele nach dem Dufte deiner Salben und nach dem ungeschiedenen Anhängen ohne Unterlaß.«⁴¹

Bei Mechthild überwiegt die beseligende Kraft und Wonne des Eros alle zeitbedingten Erscheinungen und Engführungen. Den Sitz des Eros sieht sie im Sein und Wirken der göttlichen Dreifaltigkeit, zu der hin sich die Natur des Menschen in grundlosem Verlangen verzehrt, weil sie von allen Dingen fort in Gott eingehen muß, wo allein sie ihr naturgemäßes Element findet. Mit dieser Aussage enthüllt Mechthild das Wesen der menschlichen Natur überhaupt, daß sie offen ist für das Unendliche.

³⁷ A.a.O., 88.

³⁸ A.a.O., 112.

³⁹ A.a.O., 64.

⁴⁰ A.a.O., 132.

⁴¹ A.a.O., 260.

c) Körperlichkeit und Sinnlichkeit in der Gottesbeziehung

Im Werk Mechthilds von Magdeburg sind Einflüsse des Hohenliedes zu finden. Das Bild von Braut und Bräutigam gehört bei ihr in den bereits skizzierten Kontext ihrer Imago-Dei-Lehre, der Gottfähigkeit des Menschen. Sie unterstreicht, daß der Mensch mehr ist als nur Leib und nicht im reinen Menschsein aufgeht, sondern anlagemäßig unter der Gnade Gottes steht. Bei Mechthild geht es nun nicht darum, in Traktaten und Hymnen mit den erotischen Bildern des Hohenliedes die Gottesliebe zu preisen, was noch als poetische Variante durchgehen könnte, sondern bei ihr sind die Bilder Ausdruck persönlicher Erfahrung und stimmen damit überein. Sie verpersönlicht das Hohelied und drückt damit ihre eigenen erotischen Gotteserfahrungen aus, ja mehr noch, sie beschreibt die Trinität als das Mysterium der Urkraft des Eros und gleichzeitig seiner dem Menschen zugewandten Kraft und Dynamik.

Die Kraft des Eros geht von Gott aus und verursacht in der Braut das Fließen der Sehnsucht (gerunge). Dies schlägt auch in Mechthilds Darstellung der Verkündigungsszene durch. Ist bei Hildegard von Bingen noch die Jungfräulichkeit Ausgangspunkt der Erwählung, so ist für Mechthild die totale Liebeshingabe das entscheidende Motiv. »Mit suesser stimme« zog Maria Gott herab, mit der Stimme der Liebe, so daß sich Mechthild mit der liebenden und verlangenden Gestalt Marias häufig identifiziert, sie bezeichnet sich als Braut der ganzen Dreifaltigkeit.⁴² Der Vorgang der Einigung geschieht im Heiligen Geist. In der erotischen Sprache des Hohenliedes veranschaulicht Mechthild dieses Geschehen als geistliche Hochzeit in der Rede des Hl. Geistes mit dem Vater: »Ja, lieber Vater, die Braut werde ich dir zu Bette bringen.«⁴³ So ist die geringe Seele eine überaus herrliche Braut der Heiligsten Dreifaltigkeit, eine Tochter des Vaters, Schwester des Sohnes und Freundin des Heiligen Geistes. Aufgrund dieses Adels steht sie über dem Rang der Engel, hoch über den Seraphim.⁴⁴ Denn die Engel sind nur reiner Geist, der Mensch hat Fleisch und Geist wie der menschgewordene Gottessohn, ihr Bräutigam. Darum ist »die Seele mit ihrem Fleisch allein Hausherrin des Himmelreiches und sitzt neben dem ewigen Hausherrn, dem sie am meisten gleicht«. In der Sprache höfischer Minne, verquickt mit der des Hohenliedes, wird die gottmenschliche Liebesbeziehung optisch und akustisch im gustus und tactus verlebendigt: »Und da leuchtet Aug in Auge, / und da fließet Geist in Geist, und da greifet Hand zu Hand / und da redet Mund zu Mund / und da grüßet Herz zu Herz.«⁴⁵

Diese enge Vereinigung ist nur dem Menschen als Braut vorbehalten, nicht den Engeln. Die Vorstellung des sakramentalen Essens und Trinkens versinnlicht die geradezu leichte, selbstverständliche Verschmelzung mit der Gottheit: »wie gering ich auch bin, ich esse und trinke ihn (den Sohn),

⁴² Vgl. Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 67.

⁴³ A.a.O., 141.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 107.

⁴⁵ A.a.O., 192.

und tue mit ihm, was ich will. Das kann den Engeln nie geschehen, wie hoch sie auch über mir stehen. Und seine Gottheit wird mir nie so fremd, daß ich sie nicht immer und ungehemmt, in allen meinen Gliedern fühle / und deshalb nie erkühle. / Was kümmerts mich denn, was die Engel fühlen?⁴⁶ Der ganze Mensch in seiner Totalität von Leib – Seele – Geist wird in die irdische Betroffenheit mit hineingenommen. Dies ist der Vorzug vor den Engeln wegen der größeren Angleichung an den inkarnierten Gottessohn als »Braut seiner Menschheit«, also keine Verachtung des Leibes und keine Leibfeindlichkeit. Der Seele wesenhaftes Brautgeheimnis ist, daß sie sich total in »die Heilige Dreifaltigkeit mengt« und dennoch unzerstört bleibt.⁴⁷ Das Wesen der Braut wird gekennzeichnet durch das offene Herz. Es ist die geforderte Haltung der Bereitschaft für das göttliche Ansprechen oder Zusprechen in der Gnade. Diese Eigenleistung schafft die Disposition für das In-Gang-Kommen der Liebesbeziehung. Dennoch geht schöpfungsontologisch durch die Erschaffung des Menschen als Braut das Zuerst-Geliebtsein durch Gott voraus, das heißt, von Gott kommt die Kraft des Eros, die das Wiederlieben des Menschen bedingt:⁴⁸ »Gott hat an allen Dingen genug, nur allein die Berührung der Seele wird ihm nie genug.«⁴⁹

Bemerkenswert scheint mir hier bei Mechthild von Magdeburg, daß der Leib, das oft so geschmähte Fleisch, gerade aufgrund seiner oft gegeißelten sinnlichen Qualitäten und Neigungen zum Kriterium der Höherstellung der Menschen über die Engel wird und damit alle gängigen Vorstellungen auf den Kopf stellt. Mechthild erfährt ihre sinnlichen Fähigkeiten, erfährt ihren Leib nicht als Hindernis bei der Gottsuche oder bei der Vereinigung mit Gott, sondern als hilfreich, ja geradezu notwendig für diese Vereinigung. Sie nimmt die Einheit von Geist, Seele und Leib radikal ernst und findet so zur biblischen Ganzheitlichkeit zurück. Sie kommt dazu nicht aufgrund intellektueller Überlegung oder theologischer Reflexion, sondern aufgrund ihrer Erfahrungen mit Gott, aus denen sie in einem reflexiven Prozeß und im Kontakt mit ihrem Seelenführer ihre Schlüsse zieht. Es ist dies die Autorität des »ungelehrten Mundes«, um den Titel der Dissertation von Marianne Heimbach-Steins⁵⁰ zu zitieren. Die mystische Erfahrung ist für Mechthild die Quelle ihrer kirchlich-prophetischen Rede. Durch ihre eigene Erfahrung und ihr Wissen erlangt sie einen Status ungläublicher Souveränität, der es ihr gestattet, in unverhohlenen Bil-

⁴⁶ A.a.O., 108.

⁴⁷ A.a.O., 66.

⁴⁸ Vgl. M. Schmidt, Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg, in: D. Schmidtke (Hg.), »Minnlichlichiu gotes erkennusse.« Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition, in: Mystik in Geschichte und Gegenwart I/7. Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, 61–88, hier 69–74.

⁴⁹ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 187.

⁵⁰ M. Heimbach, »Der ungelehrte Mund« als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, in: Mystik in Geschichte und Gegenwart I/6. Stuttgart – Bad Cannstatt 1989.

dern tiefe Einblicke über das Verhältnis zwischen Gott und Seele zu entschleiern.

Rund 300 Jahre später schreibt Teresa von Avila in ihrer Autobiographie von der Möglichkeit ekstatischer Erlebnisse auf dem Weg des Gebetes. Sie empfiehlt dringend eine geistliche Begleitung, stellt aber auch fest: Den Frauen »pflegt Gott häufiger solche Gnaden mitzuteilen als den Männern. Dies habe ich von dem heiligen Bruder Petrus de Alcantara gehört und selbst schon wahrgenommen. Jener sagte, daß weibliche Personen auf dem Wege des Gebetes weiter kommen als männliche; und er führte vortreffliche Gründe dafür an, die ich aber hier nicht zu sagen brauche; sie sprechen alle zugunsten der Frauen.«⁵¹

Sie selbst kennt solche Erfahrungen. Eine der bekanntesten, die Bernini im 17. Jahrhundert zu der Skulptur »Die Ekstase der Heiligen Teresa«⁵² inspierte, ist die sogenannte Transverberations-Vision (Vida 29,13), benannt nach dem Durchbohren ihres Herzens.⁵³

»Der Herr wollte, daß ich einige Male diese Vision sah: Ich sah neben mir an meiner linken Seite einen Engel in leiblicher Gestalt, was ich nur höchst selten zu sehen pflege. ... Bei dieser Vision wollte der Herr, daß ich ihn so sah: Er war nicht groß, sondern klein, sehr schön, sein Antlitz war so entflammt, daß er zu den höheren Engeln zu gehören schien, die ganz in Flammen zu stehen scheinen (es müssen jene sein, die man Cherubime nennt...). Ich sah in seinen Händen einen langen goldenen Speer, und an der Spitze des Eisens schien mir ein wenig Feuer zu sein; es kam mir vor, als durchbohre er damit einige Male mein Herz bis hin zu meinen Eingeweiden. Wenn er ihn wieder herauszog, war es mir, als zöge er sie mit heraus, und er ließ mich zurück ganz entflammt in großer Gottesliebe. Der Schmerz war so groß, daß er mir jene Klageseufzer gab, und die Wonne, die dieser sehr große Schmerz in mich legte, war so überschwenglich, daß ich unmöglich verlangen konnte, von ihm frei zu werden noch mich mit etwas Geringerem begnügen konnte als mit Gott. Es ist kein körperlicher, sondern ein geistiger Schmerz, obwohl auch der Leib und zwar in nicht geringerem Maß an ihm teilnimmt. Es ist ein so herrliches Liebkosen, das zwischen der Seele und Gott stattfindet, daß ich zu seiner Güte flehe, er wolle es denen zu kosten geben, die etwa meinen, daß ich lüge.«⁵⁴

Der Ursprung von Teresas Vision liegt bei Gott. Zweimal sagt Teresa: »Der Herr wollte...«. Auch wenn dann von einem Engel die Rede ist, wird eindeutig das Wirken Gottes beschrieben, ihr Sprechen vom Engel geht

⁵¹ Teresa von Avila, Vida 40,8, zitiert nach A. Alkofer (Hg.), Das Leben der Heiligen Theresia von Jesu, Sämtliche Schriften Bd.1. München 1933, 415.

⁵² Die Skulptur steht in der Kirche Santa Maria della Vittoria in Rom.

⁵³ Die Bedeutung und gewisse Sonderstellung dieser Ekstase läßt sich auch daran erkennen, daß es im Teresianischen Karmel bis heute am 26. August einen eigenen Gedenktag »Herzverwundung unserer Hl. Mutter Teresa von Jesus« gibt, der im liturgischen Kalender an dieses Ereignis erinnert.

⁵⁴ Teresa von Avila, Vida 29,13, übersetzt von H. Blankers. Quelle: H. Blankers, »Es ist ein so herrliches Liebkosen«. Mystik und Körperlichkeit bei Teresa von Avila, in: Schlangenbrut 12(1994), Nr. 45, 30–33, hier 30.

nahtlos über in ein Sprechen von Gott. Viele Details der Beschreibung betreffen die Körperlichkeit. Das ist nicht nur bei der Beschreibung des Engels der Fall, sondern spielt vor allem eine Rolle, wenn es um sie selbst geht. Harriette Blankers, die in Nijmegen an einer Promotion über Körperlichkeit in den mystischen Texten Teresas arbeitet, hat diesen Text ein wenig zu entschlüsseln versucht: »*Es ist ein Text voller Feuer: das Antlitz des Engels, die Speerspitze und schließlich Teresa selbst. Bevor sie diesen Text schrieb, hat Teresa Feuer mit der Liebe Gottes verbunden. Das heißt hier also, daß Teresa mit Hilfe des Speers des Engels vom Feuer der Liebe Gottes berührt wird, durch ihr Herz hindurch bis zu ihren Eingeweiden. Die ›Eingeweide‹ (entrañas) sind für viele ein faszinierendes Wort in Teresas Text. Meist wählen die Interpretatoren zwischen einer wörtlichen Bedeutung der ›entrañas‹ (häufig bezeichnet es dann die weiblichen Geschlechtsorgane) oder einer figürlich-spirituellen Bedeutung, nämlich ›Herz‹ oder ›Seele‹. Eine Untersuchung der ›entrañas‹ in Teresas Schriften zeigt jedoch, daß sie den Begriff darüber hinaus immer in Kombination mit Verben wie ›einstecken‹, ›hineinreichen‹ oder ›zerschneiden‹ verwendet. ›Entrañas‹ kommt dort vor, wo Teresa die Tiefe in einem Menschen andeuten will. ... In diesem Visionstext bedeutet es, daß Gott sie mittels des Speers des Engels in ihrem Selbst berührt und das quer durch ihr ganzes Menschsein und Frausein hindurch. In dieser Bewegung in die Tiefe wird alles mitgenommen, besser ausgedrückt: in der Begegnung mit Gott wird alles aufgenommen.*«⁵⁵

Der Körper wird ausdrücklich in die Erfahrung einbezogen, wozu Johannes vom Kreuz erläuternd schreibt: »*Dieses Gut der Seele hat manchmal eine Rückwirkung auf den Leib als Salbung des Heiligen Geistes. An diesem Genuß nimmt das ganze sinnliche Wesen teil: alle Glieder, die Gebeine und selbst das Mark derselben. Nicht in abgeschwächter Weise, wie es sonst gewöhnlich geschieht, sondern mit dem Gefühl großer Wonne und Beseligung. Man verspürt sie bis in die äußersten Gelenke der Hände und Füße. Der Leib schöpft eine solche Beseligung aus der Seele, daß er mit jenem Wonnegefühl in den Gebeinen auf seine Art Gott preist ... Weil aber alles, was man darüber sagen kann, der Wirklichkeit nicht gleichkommt, genügt es zu bemerken, daß Körper und Geist den Vorgesmack des ewigen Lebens kosten.*«⁵⁶

Inhaltlich ist dem nichts hinzuzufügen, der Stil macht allerdings einen wohl typischen Unterschied zwischen Frauen- und Männermystik deutlich. Um dies aber noch anschaulicher zu machen, möchte ich noch einen Text aus der »*Lebendigen Liebesflamme*« zitieren, der sich, das ist nicht klar, entweder auf eine ähnliche Erfahrung wie die Teresas oder auf eben diese Erfahrung bezieht: »*Wenn die Seele... in dieser Liebe zu Gott entflammt ist, wenn auch noch nicht so vollkommen, dann kann Folgendes ge-*

⁵⁵ H. Blankers, a.a.O., 31.

⁵⁶ Johannes vom Kreuz, *Lebendige Liebesflamme* II, 22, übersetzt von O. Steggink. Quelle: O. Steggink, *Wie affektiv ist Mystik, wie mystisch ist Affektivität?*, in: Ders., K. Waaijman, H. Blommestijn u.a. (Hg.), *Mystik*, Band 1. Ihre Struktur und Dynamik. Düsseldorf 1983, 119–138, hier 129.

schehen: Die Seele hat das Gefühl, als werde sie von einem Seraph mit einem vom Feuer der Liebe ganz brennenden Pfeil oder Speer getroffen. Dieser Pfeil durchbohrt die Seele, die schon wie eine glühende Kohle oder, besser gesagt, wie eine Flamme brennt, und drückt ihr auf erhabene Weise ein Brandmal ein. Und während die Seele an jenem Brandmal mit diesem Pfeil durchbohrt wird, bricht die Flamme der Liebe plötzlich hervor und lodert mit heftiger Gewalt empor... Und während dieser feurige Pfeil die Seele berührt, wird sie beim Empfinden dieser Wunde von unbeschreiblichem Entzücken durchdrungen. Überdies ist die Seele bei dieser durch den Seraph hervorgerufenen Erschütterung oder heftigen Erregung, in der sie die innigste Glut und Inbrunst der Liebe in sich wahrnimmt, ganz in Süßigkeit zerfließen und fühlt die zarte Verwundung und das Heilkraut, mit dem die Spitze des Speers wirksam geschärft war, als lebendige Stelle im Wesen des Geistes, gleichsam im tiefsten Innern der durchbohrten Seele.«⁵⁷

Die Sprache bei Johannes vom Kreuz ist merklich distanzierter, reflektierter, er entwickelt auf seinem theologischen Hintergrund Systematisierungen, hat Einteilungen im Kopf, z.B. kennt er die Engellehre und spricht vom Seraph nicht vom Cherub.

Johannes redet erklärend und erläuternd über eine Erfahrung, Teresa redet betroffen und begeistert von einer Erfahrung. Johannes spricht von »man«, Teresa spricht von sich in der Ich-Perspektive. Ihre Ausdrucksweise ist spontaner, assoziativer, bildhafter.

Betrachtet man diese Ausdrucksweise vor dem Hintergrund seines Gesamtwerkes, so ist sie für Johannes vom Kreuz allerdings nicht die allein mögliche. In seinen Gedichten wird etwas von der Unmittelbarkeit des Erlebens deutlich, wie wir es auch bei Teresa beobachtet haben.

Dennoch ist der eben aufgezeigte Unterschied in der Tendenz typisch für Frauen- bzw. Männermystik.

Im Vergleich mit Texten mittelalterlicher Mystik wird deutlich, daß die spanischen Mystikerinnen und Mystiker des 16. Jahrhunderts die leibliche Wirkung der mystischen Erfahrung in redundanten Termini beschreiben, in Äußerungen eines Überströmens der mystischen Erfahrung in das Leibliche, während etwa Mechthild von Magdeburg ausdrücklicher auch von einer körperlichen Empfindung des mystischen Erlebens spricht. Damit wird eine Tendenz deutlich, wenn auch erst noch sehr zaghaft und fast unmerklich, die bis hin zur völligen Trennung von mystischer und körperlicher Erfahrung und zur Verdächtigung bzw. Abwertung der Letzteren in den Aszetik-Lehrbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts reicht.

Im Lehrbuch der Aszetik von Otto Zimmermann etwa kommt Körper nur unter dem Stichwort Körperbewegung⁵⁸ und Körperhaltung⁵⁹ (beim

⁵⁷ Johannes vom Kreuz, Lebendige Liebesflamme II, 9, übersetzt von O. Steggink, Quelle: O. Steggink, a.a.O.

⁵⁸ Vgl. O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik, 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg 1932, 512ff.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 513f.

Gebet⁶⁰) vor. Die Bewegung soll sich »auf geziemende Weise, schicklich, passend, wohlانständig«⁶¹ vollziehen.

Von den Sinnen heißt es: »Auch der oberste Rat der Abtötung: sich zuwider handeln, gilt von den Sinnen um so dringlicher, je ungebärdiger und je schändlicher Sinnenlust dem geistlichen Streben entgegenwirkt. Sie verdienen auch besondere Strafe und müssen Buße tun, weil sie schon so viel Böses verschuldet haben. Sie werden ferner ohne Kreuzigung nie den gebenedeiten Sinnen Christi gleichförmig, weder den leidenden noch den verherrlichten.«⁶²

Und J. Ribet⁶³ zitierend fügt Zimmermann hinzu: »Mit Ruhe und Gleichmut der Seele zu leiden wissen, und sich selber den Stachel des Schmerzes auflegen, um dem der Lust zu entgehen.«⁶⁴

Interessant ist hier die Ähnlichkeit der Metaphorik, denn Stachel und Pfeil sind durchaus verwandte Bilder. Teresa beschreibt gerade in ihrer Vision den Pfeil der Lust, dem zu entgehen Ribet durch den Stachel des Schmerzes rät. Der Zusammenhang zwischen Schmerz und Lust, der etwa auch in der Beschreibung Teresas aufleuchtet, wäre ein lohnendes Thema, führt aber hier zu weit.

Festzuhalten bleibt, daß Sinnlichkeit und körperliches Empfinden zunehmend unter Verdacht geraten und negativ bewertet werden. Man könnte den Autoren (nie Autorinnen!) der Aszetik-Lehrbücher zugute halten, daß sie Gefahren überbewertet, daher alles körperlich-sinnliche Empfinden mit Verboten belegt und damit abgetötet haben. Hinzu kommt eine in der Gegenreformation beginnende und sich stetig verstärkende Bewegung zunehmender Katechisierung der Frömmigkeit, was noch einmal im 17. Jahrhundert durch einen in Frankreich entwickelten Methodenkult verstärkt wird. Geistliches Leben wird zunehmend als einfache, kurze und sichere Weise, zu Gott zu gelangen, verstanden. War die Frömmigkeit des Barock durchaus noch sinnenfreudig, manchmal bis zum liturgischen Exzeß, so vertreibt die sich ausweitende Katechese die sinnliche Erfahrung nach und nach aus der Frömmigkeit. Die Gebetbücher werden mit Litaneien dogmatischer Formulierungen angefüllt, die Erziehung zur Tugend, zum rechten Leben wird mit dem Beten verknüpft, die Beispielgebete werden mit moralischen Anweisungen versehen. Die Ethik vertreibt mit der Zeit die Mystik aus der Frömmigkeit.⁶⁵

Skepsis gegenüber körperlich-mystischen Erfahrungen gab es allerdings immer. Die Reaktionen darauf finden sich in den Werken der Mystikerinnen des Mittelalters und der Neuzeit selbst. Teresa fleht am Ende ihrer Be-

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 391ff.

⁶¹ A.a.O., 512.

⁶² A.a.O., 498.

⁶³ J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*. Paris 19207.

⁶⁴ O. Zimmermann, a.a.O., 498.

⁶⁵ Vgl. dazu M. Plattig, *Gebet als Lebenshaltung. Die spirituelle Gestalt der Reform von Touraine in der Oberdeutschen Karmelitenprovinz, Vacare Deo XIII*. Rom 1995, 36f. u. 107–109 (Literatur).

schreibung zu Gott, er möge es jene erfahren lassen, die meinen, sie lüge. Dieser Zusatz kommt sicher nicht von ungefähr. Mechthild von Magdeburg schreibt: »Ich wurde gewarnt, dieses Buch zu schreiben, und mir wurde von gewissen Menschen bedeutet: Sollte man es nicht verwahren, könnte sich ein Brand darüber entfachen;«⁶⁶ »Ich habe da unerhörte Dinge gesehen. ... Nun fürchte ich Gott, wenn ich schweige, und fürchte zugleich, wenn ich schreibe, unbekannte Leute.«⁶⁷ Dies geht bis hin zu Marguerite Porete und anderen, die auch wegen der Verdächtigung dieser Art von Erfahrungen verbrannt wurden.

d) Weibliche Mystik oder die Rettung der Erfahrung und der Lust

Die Mystikerinnen, so wurde an verschiedenen Stellen deutlich, konnten Autorität in einer männlichen dominierten Gesellschaft und Kirche nur durch Erfahrung gewinnen.

Dies führte zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für diese Dimension des Glaubens und des Christseins und gleichzeitig zu einer Vertiefung des Glaubens an eine Überlieferung, an einen Buchstaben zum Glauben an eine Person, zum Stehen in einer lebendig erfahrenen Beziehung. Wobei mitgesagt werden muß, daß diese Erfahrungen nicht einfach positiv waren, zur Liebesmystik gehört immer auch die Leidensmystik und die Erfahrung der Nacht⁶⁸ und der Gottesferne. Mechthild von Magdeburg bringt dies auf den Begriff der *gotzvroemdunge*, der völligen Gottesferne und Entfremdung. Diesen Zustand beschreibt sie als *naht*, die der langen *minne*-Erfahrung folgt. »Im nackten, ganz auf sich selbst zurückgeworfenen Glauben liegt für Mechthild die eigentliche Bewährung der *minne*, in der die Seele jene unerschütterliche Glaubensgewißheit gewinnt, die sie – von Gott bestätigt – rückblickend selbst bezeugt: (Gott spricht zur Seele:) ›Din geloube ist worden ein wissenshaft und din begirde hat sich verwandelt in ein ware sicherheit.‹ Dise glossen sach ich in sinen worten und weis si ouch in minem herzen« (Fließendes Licht der Gottheit VI 6).⁶⁹

Der nächste Schritt in die mystische Nachterfahrung bedeutet die völlige Entblößung der vom Glauben unterfangenen Seele von jeder *suessekeit* der Erfahrung. A.M. Haas schreibt dazu: »Der Glaube allein macht die Erfahrung der Mystikerin tragbar und sinnvoll. Gerade in der Höllen- und Nachterfahrung nimmt er der Seele den letzten Rest psychischen Eigenbesitzes, eben die Erfahrung. Die *gotzvroemdunge* ist nichts anderes als die Entfremdung von Gott im Verzicht auf die *suessekeit* der Erfahrung; das ganze Geschehen besteht in der vom Glauben der Seele abgeforderten Selbstübersteigerung zugunsten immer neuer Erfahrung.«⁷⁰

⁶⁶ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 120.

⁶⁷ A.a.O., 125.

⁶⁸ Vgl. M. Plattig, Die ›dunkle Nacht‹ als Gotteserfahrung, in: *Studies in Spirituality* 4 (1994), 165–205.

⁶⁹ M. Heimbach, »Der ungelehrte Mund« als Autorität, a.a.O., 54f.

⁷⁰ A.M. Haas, Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, in:

Dieses Verständnis von mystischer Erfahrung – als Erfahrung der Eini-
gung mit Gott und als Erfahrung der Fremde, der Entfremdung Gottes –
vorausgesetzt, fordert K. Rahner in seiner vielzitierten, oft mißverstan-
denen Formulierung die Notwendigkeit der Erfahrung für den Frommen
von morgen: »der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der
etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit
von morgen nicht mehr durch die im voraus zu seiner personalen Erfah-
rung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Über-
zeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche reli-
giöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös
Institutionelle sein kann.«⁷¹

Angesichts heutiger Erfahrungssucht und der Rede von der »Erlebnis-
gesellschaft« wird deutlich, daß das Bedürfnis nach Erfahrung schon über-
gelaufen, schon zum Selbstläufer geworden ist, während sich Theologie
und Kirche immer noch schwer tun mit der Erfahrungsdimension des
Glaubens einerseits und andererseits manche Gruppen auch innerhalb der
Kirche den schnellen, billigen Erfahrungstrip lehren und sektenhafte
Züge bekommen.

Erfahrung bedarf der Unterscheidung, das wußten die Mystikerinnen
und haben dies bejaht, auch wenn sie dies oft als männliche Machtaus-
übung erleben mußten, doch darf vor lauter Betonung der Notwendigkeit
der Unterscheidung und – dahinter verborgen – aus Angst vor Risiken, die
mit einem lebendigen Erfahrungsprozeß verbunden sind, Erfahrung nicht
einfach getilgt oder den Sekten überlassen werden.

Die Mystikerinnen der Vergangenheit scheinen heute vielleicht vielen
nicht mehr aktuell zu sein, denn ihre außergewöhnlichen Erfahrungen wie
Visionen oder Auditionen macht der Gläubige heute nicht mehr. Mir
scheint, daß wir diese alten Erfahrungsberichte nicht zu hoch hängen soll-
ten. Ich habe es oben bereits formuliert: Was diese Frauen nun letzten En-
des wirklich gesehen oder gehört haben und was daran Einbildung, eigene
Phantasie und was Heiliger Geist war, wer will das wirklich genau wissen?
Tatsache ist, daß die beschriebenen Bilder immer etwas mit dem kulturel-
len Kontext der Frauen zu tun haben, und das ist theologisch auch ganz
klar, denn die Gnade setzt die Natur voraus und die Natur ist historisch-
biographisch geprägt. Ob es sich also um ein Bild oder eine Stimme han-
delte oder ob sich ein Gedanke, eine Einsicht der Mystikerin in einem
Phantasiebild anschaulich vermittelte, ist das in einer Zeit und in einem
Umfeld, die mehr vom Bild, denn vom Wort geprägt waren, wirklich
wichtig oder überhaupt zu beantworten? Entscheidend ist, und das liegt
ganz auf der Linie der Unterscheidung der Geister, die Wirkung dieser Er-
fahrung und ob sie den Menschen näher zu Gott bringt, ob sie ihn freier
macht, ob sie ihn reifen läßt, ob sein soziales Verhalten sich ändert, also
was daraus wird. Aufschlußreich dazu ist, was K. Rahner über die Phan-

Ders., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Doki-
mion 4. Freiburg/Schweiz 1979, 104–135, hier 116, Anm. 33.

⁷¹ K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln
1966, 11–31, hier 22 f.

tasie schreibt: »Das Wort ›Phantasie‹ ist ja leider heute schon fast hoffnungslos phänomenalisiert und relativiert. Einbildung ist heute eben ›eine bloße Einbildung‹. Wie aber, wenn die eingebildete Wirklichkeit da ist? Da ist, weil sie existiert, weil sie über Zeit und Ort erhaben ist (und darum mit den Kontrollapparaten des Unwirklichen, dem, was wir Physik und Chemie nennen, nicht festgestellt werden kann). Und wenn man nun diese da-seiende Wirklichkeit sich einbildet, damit sie auch für uns da ist, da bis ins Herz und in die letzte Schwingung unserer Nerven, sich einbildet, weil diese Wirklichkeit ja schon längst, bevor wir uns ein Bild von ihr machen, uns ergriffen hat, uns zu ihrem Bild und Ausdruck realissime gemacht hat, – ist das dann eine ›leere Einbildung‹, oder ist dieser Vorgang vielmehr eine Vergegenwärtigung des wirklich Gegenwärtigen, ein Einlassen des Wirklichen in die Sphäre des Bewußtseins, in dem sich eben die sanft aus der Tiefe andrängende Gegenwart des Allerwirklichsten gewöhnlich nur dann zu zeigen gewillt ist, wenn wir ihm schlicht und in bereiter Demut eine Erscheinung leihen? Leihen, nicht weil es sie nötig hätte, sondern weil es sonst verschmäht, uns, den Freien, die lieben sollen, sich aufzudrängen.«⁷²

Damit noch nicht genug, denn die Erfahrung im Rahmen weiblicher Mystik läßt sich näher qualifizieren als eine den Körper und die Sinne einbeziehende Erfahrung, d.h. zum Glauben, zur Begegnung mit Gott ist der ganze Mensch notwendig, nicht nur sein Geist, nicht nur seine Vernunft, auch sein Körper und seine Gefühle, seine Erotik und seine Lust.

Es geht hier nicht um antimodernistische Vernunftfeindlichkeit oder esoterische Ausflüge ins Reich der Gefühle, denn die Mystikerinnen sprechen sehr klar von der Erkenntnis aufgrund ihrer Erfahrung, von der Weisheit, die Erfahrung und Erkenntnis, Vernunft und Glaube gleichermaßen umfaßt, Vernunft allein ist ihnen zu wenig. Die emotional-erotischen Anteile sind Garanten für Dynamik und Vitalität der Gottesbeziehung, die intellektuellen Anteile dienen eher der erkennenden Unterscheidungsfähigkeit und der Verarbeitung mystischen Erlebens zu tragfähigen Erfahrungen im Gesamtkontext der Biographie des einzelnen und der Biographie der Gemeinschaft der Glaubenden, sprich der Tradition.

Bei Verwendung der erotischen Bilder und erotischer Sprache in den Texten stellt sich immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von irdischer und himmlischer, von geistiger und sinnlicher Liebe.

In der Literatur gibt es eine wertende Tendenz, d.h. die Beziehung wird durchaus gesehen. Ignace Lepp schreibt bezugnehmend auf Johannes vom Kreuz: »Welche Liebende wäre nicht glücklich, von ihrem Geliebten solche Verse zu erhalten.«⁷³ Doch wird immer wieder betont, daß die himmlische Liebe über der irdischen Liebe stehe. Als Beispiel dazu Simone Weil:

⁷² K. Rahner, Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge, in: Schriften zur Theologie III. Köln 19593, 263–281, hier 278f.

⁷³ I. Lepp, Psychoanalyse der Liebe. Freiburg 1965, 187.

»Sehr zu Unrecht macht man bisweilen den Mystikern einen Vorwurf daraus, daß sie sich der Sprache der Liebenden bedienen. Sie sind nämlich die ermächtigten Eigentümer dieser Sprache. Alle anderen sind nur berechtigt, sie von ihnen zu entlehnen.«⁷⁴

Diese Aussage stellt die Dinge nun wohl doch auf den Kopf, denn im Rahmen mystischer Sprache ist klar, daß mystische Erfahrung mit Bildern und Sprachspielen erotischer Liebe beschrieben werden. Sowohl das Hohelied des Alten Testaments als auch die Minnedichtung, die ebenfalls die Bilder der Mystikerinnen und Mystiker beeinflusste, hatten ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der zwischenmenschlichen, erotischen Beziehung und nicht in der Gottesbeziehung.

Ob die menschliche Liebe nach Art der mystischen Liebe verstanden und an ihr gemessen werden muß oder ob die mystische Liebe nach Art menschlicher Liebe verstanden werden muß, scheint mir nicht die richtige Problemstellung zu sein und zu wenig das Miteinander und Ineinander dieser Erfahrungen zu berücksichtigen.

Ist es denn letztlich emotional zu trennen, welche Liebe gemeint ist und wie sich diese anfühlt, oder ist nicht gerade die Verwandtschaft bis Gleichheit der Erlebnisse die Voraussetzung dafür, daß die gleiche Sprache verwendet werden kann und diese nicht aufgesetzt ist, sondern legitimer und so weit möglich adäquater Ausdruck des Erlebten für die Mystikerinnen ist?

Antoine Vergote stellt dazu fest: »Zwischen der Begierde und der Liebe im religiösen Sinn einerseits und der Begierde und der menschlichen Liebe andererseits besteht nicht nur eine einfache Analogie: Es ist die tatsächliche Äußerung der menschlichen Begierde, die in die Beziehung zu Gott übertragen und auf sie ausgedehnt wird. Wie Teresa von Avila sagt, gibt es nur eine Liebe.«⁷⁵

Mystische Liebe ist ohne menschliche Liebe nicht denkbar, da auch zur mystischen Liebe Beziehungsfähigkeit gehört und sich die Echtheit mystischer Erfahrung wiederum an der Fähigkeit zu mitmenschlicher Begegnung und Liebe zeigt.

Die mystische Tradition mit ihrer erotischen Sprache ist der sich durch die Geschichte ziehende Beleg eines ursprünglich nicht körperfeindlichen Christentums, eines ganzheitlichen Verständnisses des Menschen und der Protest gegen seine Reduktion auf Wille und Verstand und damit auf Ethik und Spekulation. Die Erotik in der Mystik rettet das körperliche und das lustvolle Element christlicher Tradition. W. Schubart diagnostiziert in seinem immer noch spannend zu lesenden und in vielen Beobachtungen sehr aktuellen Buch »Religion und Eros«:⁷⁶

»Das Religiöse und das Geschlechtliche sind die beiden stärksten Lebensmächte. Wer sie für ursprüngliche Widersacher hält, lehrt die ewige Zwie-

⁷⁴ S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. München 1953, 178.

⁷⁵ A. Vergote, Religionspsychologie. Olten/Freiburg 1970, 179.

⁷⁶ W. Schubart, Religion und Eros, hrsg. v. F. Seifert. München 1989.

spältigkeit der Seele. Wer sie zu unversöhnlichen Feinden macht, zerreißt das menschliche Herz.«⁷⁷

Die religiöse Krise der Moderne ist demnach wohl auch als affektive Krise zu qualifizieren, und die affektive Krise ist eine religiöse.

Kurt Marti formuliert es noch einmal anders:

»Religion und Erotik:

ein wildes, doch unzertrennliches Paar.

Wie heftig sie miteinander streiten, sich gegenseitig

beschimpfen, verwünschen, verfluchen mögen,

keine hält es lang ohne die andere aus.

Stirbt die Religion, so magert die Erotik zum Skelett, das heißt zum bloßen Sex, ab.

Stirbt die Erotik, so verdorrt Religion zur abstrakten Metaphysik (wie früher) oder zur trockenen Ethik (wie heute).«⁷⁸

Am Ende dieser Betrachtungen lässt sich zunächst ganz pragmatisch feststellen: Jede Beziehung, in der Intimität und Nähe entsteht, schließt erotische Elemente, schließt die erotische Spannung ein, ansonsten ist es keine intime Beziehung. Für die Gottesbeziehung gilt deshalb, daß auch sie, wird sie intim und nahe, erotische Qualität bekommt und dies in der Natur der Sache liegt. Andererseits bedeutet dies für die Gottesbeziehung, daß sie auch lustvoll, sinnlich, erotisch-ekstatisch sein darf.

Das Ernstnehmen dieser erotischen Qualitäten bewahrt die Mystik vor der Verzweckung durch die Askese. Erotik ist immer das überstehende, das zweckfreie und überschwenglich-rauschhafte und im Sinne der Leistung unnütze Element der Beziehung.

Erotik in der Gottesbeziehung kann nichts mit Arterhaltung und Fortpflanzung zu tun haben, sie ist »freizügig«, überschwenglich und rauschhaft, sie kann nicht »auf den Horizont einer Wiege beschränkt«⁷⁹ werden, deshalb wird hier der Wert der Erotik jenseits der Einschränkung auf die Erhaltung der Nachkommenschaft deutlich. Erotik in der Mystik ist die Freude an der Lust der Begegnung. Wird damit nicht auch grundsätzlich etwas über Erotik deutlich, darf Erotik im zwischenmenschlichen Bereich nicht dann auch und vielleicht auch nur und ausschließlich diese Qualität haben?

Dort wo Erotik von der Askese im Rahmen der Gottesbeziehung oder von der Sexualethik im Rahmen menschlicher Beziehungen verzweckt wird, stirbt die Lust und die Freude. Der maßlose, entgrenzende und auf

⁷⁷ A.a.O., 7.

⁷⁸ Zitiert nach: Publik-Forum EXTRA, Sexualität. Nackter als nackt komm' ich zu Dir, Oberursel o. J., 6.

⁷⁹ P. Teilhard de Chardin, Die Evolution der Keuschheit, in: Geist und Leben 67(1994), 243-263, hier 251; Teilhard de Chardin spricht im zitierten Zusammenhang nicht von der Erotik in der Mystik, er formuliert, daß die moderne sexuelle Freizügigkeit, die Freiheit der Sitten ihre wahre Ursache dort habe, wo nach einer Form der Einigung gesucht wird, die reicher und geistig anregender sei als jene, die sich auf den Horizont einer Wiege beschränke. Daher schien mir das Zitat gerechtfertigt, denn die Perspektive ist eine ähnliche.

Ewigkeit zugeordnete Charakter der Erotik und damit der Beziehung geht verloren. Das spielerisch-frohe Element der Beziehung, gerade auch der Gottesbeziehung, bleibt auf der Strecke.

Und ein weiterer Gesichtspunkt: Das Erlebnis der Lust und der Freude ist die Kraft für das Erleiden der Trennung. Erotik und Tod sind Grenzerfahrungen der Menschen und über diese Schiene verwandt. Die Sehnsucht und das Leiden an der Abwesenheit des Geliebten, der Geliebten ist nur für den Thema, der erotisch-ganzheitlich liebt. Sehnsucht aber ist der Urantrieb der Mystik überhaupt.

Am Ende bleibt festzuhalten, daß zu einer ganzheitlich-menschlichen Begegnung die Erotik unabdingbar gehört und daß die Beziehung austrocknet, die Menschen Schaden nehmen, wenn man sie ausschließt. Wo sie fehlt, fehlt die Spannung, die Lust und die Freude, was bleibt, ist dann asketische Routine und langweilige Ethik oder ethische Langeweile.

Deshalb: »In Zukunft keine Mystik ohne Affektivität und keine Affektivität ohne Mystik. In diesem Sinn bilden die Mystiker die Vorhut einer Entwicklung, welche die Menschen unserer Zeit auffordert, die Liebe als eine ungeteilte Totalerfahrung von Leib und Geist zu erleben, in welcher der Andere im Mittelpunkt steht.«⁸⁰

⁸⁰ O. Steggink, a.a.O., 138.