

Geistliche Sinnlichkeit

Zur Frage der Gotteserfahrung in der Frauenmystik des Mittelalters

Otto Langer

Der Titel meines Beitrages ist paradox. Er verbindet, was per definitionem sich auszuschließen scheint. Denn die Sinnlichkeit gilt in der abendländisch-christlichen Tradition als *actus materiae*, der das Quantitative, das *ens mobile*, zum Gegenstand hat und das *continuum* nicht übersteigt¹. Der Bereich des Geistig-Geistlichen dagegen ist durch einen unüberbrückbaren χωρισμός von ihm getrennt. Eine Amalgamierung der beiden Bereiche widerspricht, so nimmt man an, unseren Vorstellungen von Materie und läßt die christliche Religion auf einen mystischen Stand regredieren.

Die platonische, vom Christentum bald rezipierte Unterscheidung zweier disparater Seinsbereiche einerseits, eines Bereiches des wahren, durch seine unvermischte Einfachheit und Selbständigkeit jeden Wandel ausschließenden Seins und eines Bereichs des vergänglichen Seins, und zweier Weisen des Vernehmens andererseits, von denen das νοεῖν sich auf das ständige Sein bezieht und daher wahr und verlässlich ist, während die sinnliche Wahrnehmung sich auf die vergängliche Welt richtet und nicht wahr sein kann, diese Dichotomisierung der Wirklichkeit dominiert im Abendland. Sie ist jedoch ständig von Denkansätzen konterkariert worden, die entweder, wie charismatische Traditionen im Christentum, von nichtplatonischen Prämissen ausgehend, eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser beiden Bereiche annehmen, oder wie Autoren der Postmoderne eine Verbindung und Transfiguration der platonischen Extreme behaupten.

Im Übergang zur Postmoderne hat zum Beispiel NIETZSCHE, den Platonismus radikal umdrehend, den ästhetischen Zustand des Rausches als Gefühlszustand beschrieben, in dem sich Leib und Seele, Körper und Geist nicht mehr unterscheiden lassen und in einem Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle sich alle Vermögen des Menschen durchdringen und gegenseitig steigern: Die Sinnlichkeit wird intelligent und der Intellekt sinnlich². Durch die »Transformationskraft des Rausches« verwandelt sich aber nicht nur das Verhältnis der Menschen zu sich selbst und den eigenen Fakultäten, sondern auch das Verhältnis der Menschen untereinander, die sich unter dem Zauber des Dionysischen wieder zusammenschließen und als Mitglieder einer höheren Gemeinschaft fühlen, und das Verhältnis zur nicht länger unterjochten und entfremdeten Natur³. Die Erfahrungen der Einheit mit der Natur und mit anderen, die erhöhte Selbstpräsenz und Transparenz sind für Nietzsche keine Dekadenzerscheinungen oder Symptome der Krankheit, sondern Anfänge der Teilhabe des Menschen

¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, qu 84 a7, hg. v. ROBERTO BUSA. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, S. 309.

² Vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Werke*, hg. v. KARL SCHLECHTA. München 1956, Bd. III, S. 755.

³ NIETZSCHE (wie Anm. 2), Bd. I, S. 113.

an einer höheren und wahren Wirklichkeit. Das ästhetische Rauschgefühl ist für Nietzsche das Äquivalent für die verschwundene vereinigende Macht der Religion und soll die in der Konkurrenzgesellschaft erstarrten Kräfte der sozialen Integration lösen⁴. Nietzsche setzt gegen die Moderne, die im Zeichen der Vernunft subjektive Freiheit versprach, aber Entfremdung vom sittlichen Lebenszusammenhang einbrachte, nicht wieder eine verschärfte Vernunftkritik, sondern die Kunst, deren »physiologische Vorbedingung« der Rausch ist⁵.

Ähnlich wie NIETZSCHE versucht BATAILLE, das Gehäuse der abendländischen Vernunft, die die Welt zur Gesamtheit technisch verfügbarer und ökonomisch verwertbarer Objekte denaturiert hat, aufzubrechen und das monadisch verschlossene Subjekt in die Totalität des Lebenszusammenhangs zu reintegrieren. Gegen die instrumentelle Vernunft stellt er das souveräne, vom Augenblick erfüllte, der nutzlosen Verschwendung seiner selbst hingeebene Subjekt, das profitlos verzehren will, »was der Verkettung der nützlichen Werke hätte verhaftet bleiben können«⁶. Die ursprüngliche Intimität mit den Dingen ist verloren und höchstens punktuell, in Augenblicken der Ekstase, zurückzugewinnen.

Von ganz anderen Prämissen ausgehend, gelangte innerhalb der abendländisch-christlichen Tradition eine charismatisch orientierte Spiritualität zu einer analogen nicht dualistischen Konzeption von Leib und Geist und der gegenseitigen Transfigurierung beider. Dieses Konzept gründet auf dem Dogma der Fleischwerdung Gottes, einem Sachverhalt, der in der urchristlichen Literatur stets gegenwärtig ist und bei PAULUS selbst dort noch durchschlägt, wo er die der Anthropologie des hellenistischen Dualismus entlehnte Unterscheidung zwischen εἶδω und ἕξω ἀνδορωπῶς übernimmt, aber keinen χωριδμός zwischen νοῦς und δῶμα setzt, selbst im Römerbrief nicht, der die Distanz zwischen innerem und äußerem Menschen bis zur Wesensverschiedenheit steigert. Denn »seine Hoffnung geht nicht auf eine Befreiung des Ich aus dem Gefängnis des Leibes, sondern auf die leibliche Auferstehung«⁷. Der christliche »Realismus der Auferstehung des ›Fleisches‹«⁸ kennt nicht den Gegensatz zwischen Leib und Geist – höchstens den zwischen »Fleischesleib« und »Leib in der Weise des Geistes«⁹ als zwei konträre Lebensmöglichkeiten –, Geist und Materie sind nichts Gegensätzliches, sondern bilden eine geheimnisvolle Einheit, die sich am Jüngsten Tag vollendet.

In der Geistausgießung, dem zweiten im vorliegenden Zusammenhang wichtigen dogmatischen Sachverhalt, erhält die Gemeinde Anteil an Charismen und Gaben des Geistes, und das bedeutet zugleich an einem experientiellen Innwerden Gottes auf-

⁴ Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985, S. 109.

⁵ NIETZSCHE (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 995.

⁶ BATAILLE, GEORGES: Das theoretische Werk, Bd. I: Die Aufhebung der Ökonomie, hg. v. GERD BERGFLETH unter Mitwirkung von AXEL MATTHES. München 1975, S. 88; vgl. HABERMAS (wie Anm. 4), S. 264 f.

⁷ BULTMANN, RUDOLF: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1968, S. 202.

⁸ RATZINGER, JOSEPH: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, S. 298.

⁹ Ebd.

grund des vom Geist verwandelten Sensoriums. Die frühchristliche Charismatik ist allerdings bald, vor allem nach der montanistischen Krise, die »auf jeden Fall zu einem Anziehen der amtlichen Zügel« geführt hat, in die Defensive geraten: »Die Kirche als Inhaberin des Pneuma verfügt über alle Charismatiker«¹⁰. Und als aus dem frühen Mönchtum, in dem sich am meisten von der frühchristlichen Charismatik erhalten hatte, der bis auf CASSIAN ausstrahlende Messalianismus erwuchs, festigte sich die anticharismatische Front. »Die ganz anticharismatische Mystik des Areopagiten trug im Osten den Sieg davon, im Westen die Liebestheologie Augustins und die nüchterne Aszetik Benedikts«¹¹.

Im Mittelalter erneuert insbesondere BERNHARD VON CLAIRVAUX die auf Inkarnation und Geistausgießung basierende charismatische Spiritualität mit ihrer genuin christlichen Anschauung von der übernatürlich-sinnlichen Erfahrung des göttlichen Wesens. In der heftigen Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie ABAELARDS verwirft Bernhard zwar nicht grundsätzlich die *ratio*, schränkt ihren Wirkungsbereich und ihre Heilsbedeutung aber weitgehend ein. Grammatik und Dialektik sind in der *sacra doctrina* ungeeignete Werkzeuge und schaden der Religion sogar, weil sie mit vorlauten Fragen nicht der Erbauung, sondern nur der Befriedigung der Neugier dienen. Die Frage nach Gründen in der Theologie qualifiziert er als Frevel an den göttlichen Mysterien ab, denen gegenüber es zwar erlaubt sei zu wissen, daß es so ist, nicht aber zu wissen, weshalb es so ist (PL 182, 1069 C)¹².

Besonders hart geht BERNHARD mit ABAELARDS Versuch ins Gericht, das Mysterium der Trinität mit Vernunftgründen auszulegen. Obwohl Abaelard ausdrücklich betont, daß für ihn der Ausdruck »mit Vernunftgründen darlegen« nicht bedeute, das Dogma rationalistisch aufzuheben, sondern mit Hilfe von Beispielen und Gleichnissen auszulegen, wirft ihm Bernhard vor, er überschätze die *ratio* und ziehe alles vor ihren Richterstuhl. Die Bilder und Gleichnisse seien absurd. Er wolle mit seiner Vernunft die Glaubensgeheimnisse aufheben und nur glauben, was er verstehe. Gotteserkenntnis ist für Bernhard kein bloß rationaler, theoretischer Vorgang, sondern eine Erfahrung, die auf Konnaturalität, der Gleichgerichtetheit des Willens Gottes und des Menschen beruht. »Nicht durch Disputieren, sondern durch Heiligkeit begreifen wir sie (die Geheimnisse Gottes)«¹³. Grundlage dieser Erkenntnis ist die Liebe als Gnadengeschenk des Heiligen Geistes. In der Liebesekstase erfährt die Seele die Gegenwart Gottes, in ihr fühlt und schmeckt sie ihn. Die kostende Weisheit, *sapientia*, nimmt die Seligkeit der ewigen Schau vorweg.

Die Lehre vom Vorrang der experienciell-affektiven Beziehung zu Gott, die BERN-

¹⁰ BALTHASAR, HANS URS VON: Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin, *Summa theologica II-II*, qu 171–182 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. XXIII). Heidelberg u. a. 1954, S. 265.

¹¹ Ebd., S. 267.

¹² Die Schriften des BERNHARD VON CLAIRVAUX zitiere ich sonst nach der kritischen Ausgabe von LECLERCQ, JEAN/TALBOT, C. H. und ROCHAIS, H. M. Rom 1957 ff.

¹³ Zit. nach LECLERCQ, JEAN: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf 1963, S. 246. – Vgl. LANGER, OTTO: Passio und compassio. Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux. In: FUCHS, GOTTHARD (Hg.): Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik. Düsseldorf 1989, S. 41–62.

HARD und seine Schule vor allem in Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie akzentuiert hatte, findet insbesondere in der Frauenmystik breite Aufnahme. Eine *cognitio experimentalis*, ein sinnlich-geistliches Gespür für Gott, als dessen dogmatisches Fundament Inkarnation, Geistsendung und Eucharistie erscheinen, steht im Mittelpunkt dieser Frömmigkeit.

Erste Beispiele der neuen Charismatik in der Frauenmystik finden sich in Vitentexten des 13. Jahrhunderts. Sie beschreiben Frauen, die eine von den gängigen Formen unterschiedene *vita religiosa* führten und entfalten verschiedene Wirkungsmöglichkeiten der neuen Spiritualität – einige Frauen leben als Mitglieder von Spitalgemeinschaften, andere als Reklusen, andere in Hausgemeinschaften bettelnder Frauen, zeigen aber auch gemeinsame Merkmale. In allen Viten orientieren sich die Frauen an den Idealen der Armut und Keuschheit und leben eine spezifische Braut- und Eucharistiemystik¹⁴.

Exemplarisch kann die neue Spiritualität an der Vita der MARIE VON OIGNIES aufgewiesen werden, die JAKOB VON VITRY, ein Kenner und prominenter Fürsprecher dieser Frauenkreise, verfaßt hat¹⁵. Die Schrift besteht aus einem Prolog und zwei Büchern über das äußere und innere Leben der Marie von Oignies. Sie ist keine Biographie, sondern eine Legende, zwar nicht ohne geschichtlichen Inhalt, aber doch an geschichtlicher Feststellung primär nicht interessiert. Von ihrem äußeren Leben werden daher auch lediglich Kindheit und Lebensende ausführlicher beschrieben, im Zentrum steht allein das innere, das Gnadenleben des neuen vom Adelsheiligen weitgehend unterschiedenen modernen mystischen Heiligen¹⁶. Das Formprinzip der Vita ist Erbauung, dies bedingt ihre Struktur: nicht chronologische Gliederung des Lebens, sondern exemplarischer Bericht, dessen Gerüst das theologische Schema der sieben Gaben des Heiligen Geistes bildet¹⁷. Die Vita entwickelt exemplarisch ein neues Konzept der Spiritualität am Leben der Marie.

Im Prolog, einem Widmungsbrief an den Bischof FULKO VON TOULOUSE, beschreibt JAKOB das Leben frommer Frauen in der Diözese Lüttich. Er schildert ihre verschiedenen *virtutes* und Gnadengaben und charakterisiert dadurch antizipierend die überragende Heiligkeit der Hauptperson, da die auf viele Frauen verteilten Gnadengaben sich *modo eminentiori* und in Fülle in Marie finden, *in una pretiosa et praeexcellente margarita* (638 C), *tamquam carbunculus inter alios lapides, tamquam sol inter stellas* (ebd.)¹⁸.

¹⁴ PETERS, URSULA: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen 1988, S. 14 ff.

¹⁵ Ich zitiere die Vita nach den Acta sanctorum junii tomus IV, 1707.

¹⁶ Vgl. FUNK, PHILIPP: Jakob von Vitry. Leben und Werke. Leipzig/Berlin 1909, S. 118.

¹⁷ Zum Begriff der Erbauung grundsätzlich: VIELHAUER, PHILIPP: Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus. In: DERS.: Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament, Bd. II, hg. v. KLEIN, GÜNTER (= Theologische Bücherei, Neues Testament 65). München 1979, S. 3–164, und HERZOG, REINHARD: Die Bibel-epik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, Bd. I (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 37). München 1975.

¹⁸ Vgl. RINGLER, SIEGFRIED: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72). München 1980, S. 151.

JAKOB rechtfertigt zunächst seine Unternehmung durch eine allegorische Auslegung von Joh. 6, 12, reiht sich selbstbewußt in die Reihe anerkannter Hagiographen ein und nennt den konkreten Anlaß für sein Werk, die Bitte des Bischofs von Toulouse, die neuen Formen der Religiosität zum Zwecke der Erbauung der Gläubigen aufzuschreiben.

An dem religiösen Aufbruch nehmen, wie der Prolog zeigt, *virgines, matronae, und mulieres* teil. Die Frauen bilden also keine homogene Gruppe, einige von ihnen sind verheiratet, andere nicht, einige leben in den »Liliengärten des Herrn«, in Klöstern, andere führen eine *vita religiosa* in der Welt. Die *virgines* haben Wohlstand und Luxus freiwillig verlassen und leben aus Liebe zu ihrem himmlischen Bräutigam von ihrer Hände Arbeit ein Leben in Armut und Zurückgezogenheit. Die Witwen zeichnen sich aus durch strenges Fasten, durch Wachen, Gebet und Handarbeit. Sie versuchen, ihrem Bräutigam *in spiritu* noch mehr zu gefallen als ihren Gatten *in carne*. Das äußere Leben der Frauen ist also bestimmt durch Tugendübung und Handarbeit, ihr inneres durch Visionen und Ekstasen. In auffallender Weise deuten sie ihr Leben als Brautstand: *Sponso caelesti placere* ist ihr oberster Zweck.

JAKOB VON VITRY legt die Darstellung des Lebens der Frauen so an, daß er zuerst Wunder beschreibt, die die Gemeinschaft als ganze betreffen. Die Beispiele zeigen die Außerordentlichkeit der Frauen, die weder durch Naturkatastrophen (Hungersnot) noch durch Krieg und Verwüstungen in ihrer Integrität betroffen werden. Sie sind als vorbildliche Christen zugleich die Erfolgreichen, Innen und Außen kongruieren weitgehend, was die Attraktivität ihrer Lebensform erhöhen soll. Diese Stilisierung dürfte nicht unbedingt genuin christlichem Selbstverständnis entsprechen. Denn sie entschärft unversehens den Gegensatz zwischen Christlichem und Weltlichem, so daß jenes als eine Art von höherer Rechtschaffenheit erscheint, die zugleich in der Welt reüssiert. Die Tendenz des Abschnitts, die Heiligen schon in der Welt als die Erfolgreichen zu stilisieren, läuft auf die Behauptung hinaus, daß die Gerechtigkeit des Gerechten ungebrochen in der Zeit sichtbar und an seinen Handlungen abgelesen werden könne¹⁹.

Nach der allgemeinen Charakterisierung der Frauen wendet sich JAKOB Einzelbeispielen zu. Er berichtet zunächst von einer Frau, die sich durch außergewöhnliche Erkenntnisfähigkeit auszeichnet. Sie verfügt über ein Sensorium, tief verborgene Geheimnisse, unbewußte Sünden, zu erkennen und damit zur *causa salutis* (637 D) für viele zu werden. Aufgrund ihrer Gottunmittelbarkeit erhält sie also eine Heilsfunktion unabhängig von den Institutionen.

Die nun folgenden Exempla sind ganz von Brautmystik bestimmt. Eine leidenschaftliche Liebe zum himmlischen Bräutigam hat diese Frauen erfaßt und läßt sie in

¹⁹ Vgl. z.B. KIERKEGAARD, SÖREN: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847, übers. von GERDES, HAYO. Düsseldorf/Köln o.J., S. 96: »Je mehr das Ewige bei dem Zeugen in Bewegung ist, desto stärker ist die Brechung; je mehr der Strebende, anstatt das Ewige zu wollen, artverwandt ist mit der Zeitlichkeit, desto mehr richtet er aus im Sinne der Zeitlichkeit ... Nur selten einmal kann es einigermaßen zutreffen, daß das Ewige und das Ausrichten der Zeitlichkeit einander leidlich entsprechen, zufällig, denn laß uns nicht Gott und den Gottmenschen beleidigen, indem wir annehmen, das, was ihm geschehen ist, sei das Zufällige, sein Leben drücke etwas Zufälliges aus.«

Sehnsucht dahinschmelzen oder für Jahre krank darniederliegen. Die *affectio amoris in Deum* (637 E) löst Entdifferenzierungen ihrer Sensibilität aus, so daß sich ihnen bisher ungelebte Erfahrungsmöglichkeiten auftun. Sie verfügen über neue Kommunikationsformen, die sie befähigen, in der Sprache des Herzens sich anderen mitzuteilen. Bei einigen zeigen sich bis in ihre Körperlichkeit hinein sichtbare, leibliche Zeichen ihrer inneren Disposition. *Alicuius etiam mirabiliter et sensibiliter, dum anima prae amoris magnitudine liquefieret, genae corporales attenuatae resolvebantur* (637 E), andere schmecken die geistliche Süße im Herzen spürbar im Munde: *Multis etiam ex favo spiritualis dulcedinis in corde, redundabat mellis sapor sensibiliter in ore* (637 E). Diese Hypertensionen der Affektivität und Sensibilität zerrütten aber, wie ein weiteres Exempel zeigt, weder den Leib noch entleeren sie den Geist, sondern stärken auf wunderbare Weise, *mirabiliter*, beide und festigen die Devotion. Die Beispiele zeigen, daß diese Brautmystik einen spezifischen Konnex zwischen Außen und Innen, Leib und Geist annimmt. Das Innen schlägt im Außen durch, es manifestiert sich in Phänomenen gesteigerter Sensibilität und Selbstpräsenz.

Die *miracula* dagegen, die JAKOB im 7. Abschnitt des Prologs schildert, bestehen in eigenartigen Absenzen und Ekstasen. Einige Frauen kontrahieren sich im Raptus zur gefühl- und fensterlosen Monade; eine lebt, von ihrem eifersüchtigen göttlichen Bräutigam bewacht, in geradezu asozialer Isolation, eine andere verfällt während des Raptus in völlige körperliche Starre und Immobilität.

Man hat diese Spiritualität als »peinlichen Sensualismus« und Liebesparoxysmus abzutun versucht. In seiner Beschreibung der Nachgeschichte des Begriffs der *fruitio Dei* hat HEINRICH SCHOLZ eine solche religiöse Erfahrung und Sensibilität am Beispiel BERNHARDS, in dessen Tradition die Frauenmystik steht, kritisiert. Diese Art von Gottesliebe, die »sich reckt und dehnt und mit klammernden Organen nach dem Höchsten greift, um es an sich zu ziehen, es in sich zu hegen und seine Reize auszukosten«, diese »bacchantische Gottesliebe« ist das Gegenteil von Gottesfurcht. »Was übrig bleibt, wenn die Sättigung erfolgt und der Nervenreiz vorüber ist, ist entweder eine wohltuende Erschlaffung oder ein dumpfes Gefühl der Leere – nur nicht die innere Ruhe und Kraft, die aus der Gottesfurcht entspringt«²⁰. Als Liebeswahn deutet SIMONE DE BEAUVOIR die Brautmystik. Bei der Mystikerin finden sich Züge der Wahnsinnigen, z. B. daß sie sich durch die Liebe eines höheren Wesens ausgezeichnet fühlt. Die Gefühlsergüsse der Mystikerin sind, ihr zufolge, ein Abklatsch der Gefühle irdischer Liebe. Sie bietet sich Gott dar, wie sie sich einem Mann darböte²¹. Ihre Ekstasen haben sexuellen Inhalt. Die Mystik der Frauen ist also Liebeswahn, und in diesem Wahn verlieren sie ihre Freiheit.

Gegen die plane Verurteilung läßt sich einwenden, daß erstens die affektive Sprache BERNHARDS und der Frauenmystik, wie sie sich z. B. im Gebrauch der Ausdrücke *suavitas* und *dulcedo* kundgibt, ihre formale Grundlage in der Bibel hat, daß zweitens

²⁰ SCHOLZ, HEINRICH: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins *De civitate Dei*. Mit einem Exkurs: *Fruitio Dei*, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik. Leipzig 1911, S. 216f.

²¹ BEAUVOIR, SIMONE DE: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg 1968, S. 632.

diese Spiritualität, inhaltlich betrachtet, auf der biblischen Vorstellung von der nicht aus heterogenen Bestandteilen, Leib und Seele, zusammengesetzten Einheit der menschlichen Person gründet, die leibhafter Geist und durchgeistigter Leib ist. Die dieser anthropologischen Konzeption entsprechende Spiritualität umgreift *per consequens* Leib und Geist als Einheit. Die christlichen Wahrheiten werden nicht nur geistig, sondern auch leiblich – gesamt menschlich – erfahren.

Noch deutlicher als in der Brautmystik spricht sich der christliche Realismus des Fleisches in der Eucharistiemystik der Frauen aus, die JAKOB VON VITRY als gnadenhaft erwirkte, gesamt menschliche Reaktion auf den Empfang des Sakraments beschreibt. Die Frömmigkeit der Frauen setzt bei einem Sakrament an, das in besonders massiver Weise klarmacht, daß nach christlichem Verständnis der Mensch kein rein geistiges Wesen ist, dem vielmehr, indem er Materielles wie Brot und Wein zu sich nimmt, göttliches Leben eingefloßt wird²². Heil verwirklicht sich erst dort, »wo es ins Fleisch eingreift, wo es den Menschen ganz – nicht nur geistig, sondern auch leiblich – erfaßt, und wo der inkarnierte Gott sich ganz – nicht nur geistig, sondern auch leiblich – hingibt«²³. Die Eucharistiemystik der Frauen ist daher nicht als absonderliche Randerscheinung zu qualifizieren, sondern stellt eine auf zentrale Wahrheiten des Christentums gerichtete rechtgläubige Form christlichen Lebens dar, was Jakob gerade dadurch kenntlich macht, daß er die Eucharistieförmigkeit der *mulieres religiosae* den Häretikern als Beispiel vorhält oder sie vom Verhalten der Juden, die den Sinn des Wortes vom Essen Gottes nicht verstanden, positiv abhebt.

Im Prolog berichtet JAKOB von zwei Gruppen von Frauen. Die einen empfinden in der Eucharistie nicht nur Erquickung des Herzens, sondern auch fühlbare Beglückung des Mundes, süßer als Honigseim, wenn das eucharistische Brot seine Wirkungen vom Gaumen des Herzens bis zum Gaumen des Leibes (638 A) entfaltet. Das Sakrament wirkt vom Innersten bis in die leibliche Sphäre, geistig und sinnlich zugleich, und verändert das Sensorium der Frauen, so daß sie mit Leib und Seele Gott erfahren und schmecken. Mit dieser Leib und Seele verbindenden Spiritualität revidieren sie jene, nach VON BALTHASAR verhängnisvolle Vorentscheidung, »die seit der Väterzeit ... alles Sinnen- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen großen Fragezeichen versieht«²⁴.

Eine andere Gruppe von Frauen ist nach JAKOB'S Bericht so sehr auf die Eucharistie angewiesen, daß manche mit schweren Entzugserscheinungen darniederliegen, wenn sie nicht häufig das Sakrament empfangen. Eine von ihnen sehnte sich so heftig danach, daß Christus selbst »sich ihr darbot und sie stärkte«, da er ihr Leiden nicht länger mit ansehen konnte. Die Episode zeigt, daß die neue, Innen und Außen eng verbindende Frömmigkeit auch neue Formen der Gottunmittelbarkeit schafft, im vorliegenden Fall die Möglichkeit eines Sakramentenempfangs ohne Vermittlung anderer und ohne jede institutionelle Außenstabilisation: Die Mystikerin findet direkt und unmittelbar Zugang zu Gott.

²² Vgl. KRANZ, GIBERT: Was Menschen gern tun. München 1979, S. 36 ff.

²³ Ebd., S. 37.

²⁴ BALTHASAR, HANS URS VON: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, S. 396.

In der eigentlichen Vita der MARIE VON OIGNIES bildet die Eucharistiemystik den Abschluß des nach dem Schema der sieben Gaben des Geistes gegliederten Weges der Heiligen. In ihren Grundzügen unterscheidet sie sich nicht von der im Prolog dargestellten. Auch Marie empfindet im Genuß des eucharistischen Brotes nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich den Geschmack der Süßigkeit; es beruhigt ihr Herz, besänftigt ihre Sehnsucht, lindert Schmerzen und macht sie geduldig. *Per experientiam* erkennt sie die Wahrheit des Bibelsatzes Joh. 6, 54. Über ihrer Sakramentsmystik steht als Summe: *Idem erat ei vivere et Christi corpus sumere: hoc erat ei mori, quod ab hoc Sacramento diutius oportebat abstinendo separari* (661 AB).

Wenn man die beiden Aussagen des Textes zusammennimmt, daß MARIE erstens die Wahrheit des biblischen Textes begriffen hatte: *Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm ... wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit*, daß zweitens für sie *vivere et Christi corpus sumere* dasselbe war, ergibt sich ein spezifischer Sinn von Essen und Ernährung. Das Essen Gottes bildet dann kein Glied in der Kette des natürlichen Fressens und Gefressenwerdens, bei dem ein individuelles Wesen sich von Teilen eines anderen, das er dadurch zerstört, ernährt, vielmehr wird im Essen Gottes das Verzehrende vom Verzehrten in ein lebensspendendes System einbezogen und vom Verzehrten verzehrt. Diesen in der Tradition immer wieder behandelten Sachverhalt bringt BERNHARD auf den knappen Nenner: *Er genießt uns und wird von uns genossen, damit wir um so inniger mit ihm verbunden würden*²⁵: Gott essend und von Gott gegessen. Im Eucharistie-Empfang nimmt der Kommunizierende Gott in sich auf, läßt ihn in sich Gestalt gewinnen, versinnlicht und verkörperlicht seine Kraft und wird von ihm bis in die letzten Proprietäten und Fähigkeiten verwandelt.

Die Sakramentsmystik der Frauen steht in einer langen Tradition, die von den apostolischen Vätern über AUGUSTINUS, LEO D. GR. bis zu BERNHARD VON CLAIRVAUX und seiner Schule reicht. Sie kann daher nicht als Ausdruck einer speziellen Frauenmystik oder gar, wie dies bei SIMONE ROISIN geschieht, als Ausdruck der neuen Spiritualität der Beginen gedeutet werden, die sich autogen gebildet habe und erst in einem späteren Stadium mit der bernhardinischen Frömmigkeit in Berührung gekommen sei²⁶.

In der gleichen Tradition wie die brabantischen *mulieres religiosae* und wie MECHTILD VON MAGDEBURG stehend, praktizieren Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert eine ähnliche charismatische Spiritualität. In zwei unterschiedlichen Textarten, die in oberdeutschen Dominikanerinnenklöstern entstanden sind, wird von dieser mystischen Frömmigkeit berichtet, in den sogenannten Nonnenviten, Kompilationen von Kurzviten einzelner Schwestern eines Konvents und in einzelpersönlichen

²⁵ BERNHARD VON CLAIRVAUX (wie Anm. 12), Bd. II, S. 217. Die deutsche Übersetzung nach WOLTERS, AGNES: Die Schriften des honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, Bd. VI. Wittlich 1938, S. 198.

²⁶ Vgl. ROISIN, SIMONE: L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle (= Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3^e serie, 27^e fasc.). Louvain/Bruxelles 1947, S. 106–123. Eine fundierte Kritik dieser Position bei PETERS (wie Anm. 14), S. 17 ff.

Viten und Gnadenviten, die das Leben einer besonders begnadeten Schwester darstellen²⁷.

Die Nonnenviten, aus denen Texte interpretiert werden, waren in der Forschung bis in die jüngste Zeit übel beleumundet. Sie galten als Zeugnis des Abfalls von der geistigen Höhe der Mystik, des Niedergangs und der zunehmenden Sentimentalisierung des geistlichen Lebens und als Symptom neurotischer Zwangsvorstellungen. Erst SIEGFRIED RINGLER hat überzeugend nachgewiesen, daß das Formprinzip dieser Texte Erbauung ist und daß sie deswegen das Leben der Schwestern nicht im eigentlichen Sinne biographisch beschreiben, sondern, hagiographischen Mustern folgend, nach immer denselben Aspekten gliedern. Sie stellen *exempla* vor, die zur *imitatio* anregen sollen. Sie entfalten ein fest umrissenes Konzept einer mystischen Religiosität. Ein substantielles Element daran, die spezifische Form einer sinnlich-geistlichen Gotteserfahrung, soll im vorliegenden Zusammenhang an der Eucharistie- und Passionsmystik der Frauen dargestellt werden.

In der Vita der ELSBETH VON BEGGENHOFEN aus dem Kloster Ötenbach zeigen sich die beiden Formen eng verbunden²⁸. Als dieses geistliche Wunderkind erst zehn Jahre alt war, aber schon vier Jahre ein strenges geistliches Leben führte und sich in einer schonungslosen *imitatio* des Leidens Christi übte, in der sich ihm die Lust der Welt in Bitternis wandelte, da hatte es *große begird* (Öt. 258) nach *unsern herren fromleichnam*. Gegen den Widerstand seiner Mutter, die seinen Wunsch für kindliche Naivität hielt, setzte es seinen Willen durch, und ein Priester, bei dem es im Münster beichtete, ließ es zur Kommunion zu. Am Gründonnerstag *empfieng diß kint unsern lieben herren als mit großer gnad und ward im so wol mit unserm lieben herrn* (Öt. 258). Der Kommunionempfang löste einen affektiven Glückszustand aus, eine lustvolle, spürbare Einheit mit Gott, in der Elsbeths natürliche Bedürfnisse und Triebe schwiegen, vergleichbar der Veränderung ihrer Sensibilität nach ihrer frühkindlichen Konversion, durch die sie das, was der Welt süß und angenehm ist, als bitter empfand. Die Gegenwart Gottes erfüllte sie ganz mit *süssigkeit*. Diese Erfahrung wiederholte sich später während ihres Klosterlebens.

Wenn si unsern lieben herrn enphieng, dar zu si alle zeit große begirde hett, daß er ir dick würde, so enphieng si mit seiner gegenwurtigkeit als große gnad und süssikeit, und würket got als unsägliche große wunder mit ir, daß sie da von nit gereden kont (Öt. 263).

Stets ging es also dieser Nonne um die Erfahrung der Präsenz Gottes. Gefühle, Affekte, Empfindungen, bildeten die subjektive Evidenz für diese Gegenwart; sie wurde nicht, abstrahierend von der Sinnlichkeit, in ihrem Aufstieg in den übersinnlichen Be-

²⁷ Vgl. RINGLER (wie Anm. 18); PETERS, URSULA: Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert. In: BRINKER-GABLER, GISELA (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen, Bd. I: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988, S. 99ff. Zur Kritik an Ringler und Peters vgl. DINZELBACHER, PETER: Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters. In: Zs. f. dt. Altertum 117 (1988), H. 1, S. 1–23.

²⁸ Das Oetenbacher Nonnenbuch (Öt.) nach folgender Ausgabe: ZELLER-WERDMÜLLER, H./BÄCHTOLD, J. Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern dasselbst. Aus der Nürnberger Handschrift. In: Zürcher Taschenbuch NF 12 (1889), S. 212–276.

reich denkend erreicht, sondern mit einem gnadenhaft veränderten Sensorium er-spürt. Die *unio sacramentalis*, wie sie ELSEBETH erlebte, ist deswegen weder sensualisti-sches Einheitsgefühl noch Einssein im Sinne radikaler Einheitsmystik, da einerseits die Sinnlichkeit durch die Gnade verwandelt gedacht war, andererseits die Gegen-wart Gottes in vielfältiger Weise und nicht wie etwa bei ECKHART in einer Erfahrung der Nichterfahrung wahrgenommen wurde.

Das leib-seelische Innwerden in der Eucharistie, insbesondere den Aspekt der Verwandlung des Menschen von innen bis in die leiblichen Funktionen hinein, beto-nen andere Viten. So schildert z. B. das Nonnenbuch von Unterlinden, wie BENE-DICTA VON EGENSEHEIM nach der Kommunion, *tota liquefacta in amorem dilecti sui* (UNT. 352. 36 f.), die Wirkungen des Sakraments spürt²⁹: Das Blut Christi ergießt sich wie ein Fluß durch alle Glieder ihres Leibes bis in die innersten Tiefen ihrer Seele und formt sie zu einem Gefäß der Heiligkeit. Die *unio mystica* ist also wieder ein Gnadengeschehen, das den ganzen Menschen betrifft. Gott wird nicht in der Schau seiner Wesenheit bloß intellektuell erfaßt, sondern im Innwerden seines Wirkens er-fahren, das sich im Leib und in der Seele vollzieht.

Die zweite Möglichkeit, die Gegenwart Gottes zu erspüren und wahrzunehmen, ist neben der Eucharistie die *compassio*. ELSEBETH VON BEGGENHOFEN stellt sich das Lei-den Christi mit so *inbitzige(r) begirde* (Öt. 261) vor, *daß si zu etlicher zeit befintlichen enpfand alles des leidens, das er ie erleit* (Öt. 261). In der Vergegenwärtigung der Lei-den Christi ist Christus dem Mitleidenden gegenwärtig. Auch dieser Gedanke ist zi-sterziensisch, denn für BERNHARD ist die sinnenhafte Vorstellung des Leidens Christi, die *memoria passionis*, eine Möglichkeit der Vereinigung mit Gott. *Dei ergo quaerenti-bus et suspirantibus praesentiam, praesto interim et dulcis memoria est* (III 127, 23 f.), sie läßt die Seele in ihr ausruhen, *in memoria requiescit suaviter*.

Der affektive Charakter dieser Gotteserfahrung in der *compassio*, der sich in der Vita ELSEBETHS von Beggenhofen nur andeutet, läßt sich vor dem Hintergrund der Passionsmystik BERNHARDS VON CLAIRVAUX deutlicher konturieren. Die Frage der *compassio*, des Mitleids mit dem leidenden Christus, behandelt Bernhard im Kontext der Selbsterkenntnis. In der Selbsterkenntnis findet sich der Mensch im *Lande der Unähnlichkeit* und erkennt sein *wirkliches Elend*: die *incurvatio* seines Willens im Eigenwillen. Der Elendszustand ist ein Zustand der Ichbezogenheit und Isoliertheit.

Die Folge der Selbsterkenntnis sind Demut, durch die der Mensch die Ichfixierung durchbricht und den Weg zur *voluntas communis* findet, und Furcht, in der der Mensch Gott schmeckt, was nach BERNHARD mehr ist als Gott erkennen; denn nicht die Erkenntnis macht weise, sondern die Furcht. Sie ist der Anfang der Weisheit. Den Affekten kommt danach ein höherer Erschließungsgrad zu als dem Erkennen. Die wissenschaftlich-theoretische Gotteserkenntnis belehrt den Menschen nur, die affek-tiv-experientielle Gotteserfahrung läßt ihn Gott kosten und fühlen. *Ibi instruimur quidem, sed hic afficimur. Instructio doctos reddit, affectio sapientes* (I, 147, 23 f.).

²⁹ Das Nonnenbuch von Unterlinden (Unt.) zitiere ich nach folgender Ausgabe: Les 'Vitae so-rorum' d'Unterlinden. Edition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar, par ANCELET-HUSTACHE, JEANNE. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1930), S. 317-509.

Aus der Selbsterkenntnis resultiert aber auch das Mitleid. Indem der Mensch seine *conditio* als die allen Menschen gemeinsame sieht, verurteilt er seinen Nächsten nicht wie der Pharisäer, sondern begegnet ihm mit Mitleid. In der Furcht, einer Form des *amor carnalis*, verstanden als Selbsterhaltungstrieb, bezieht sich das Individuum auf sich selbst, im Mitleid als *amor carnalis socialis* auf den Mitmenschen, das bedeutet: auf das eigene Sein als soziales Miteinandersein³⁰. Neben das Mitleid mit dem Nächsten stellt BERNHARD das Mitleid mit dem gekreuzigten Christus. Beide sind Formen einer selbstbezogenen Liebe – *amor carnalis* –, die notwendig aus der Natur des Menschen folgt und als Selbsterhaltungstrieb natürlich und ohne Schuld ist.

Der durch den *amor carnalis* bestimmten *conditio humana* paßte sich Gott in seinem Heilshandeln an. Durch seine Menschwerdung und sein Leiden wurden das Elend und Leid des Menschen das Elend und Leid Gottes. Gott lernte durch seine Selbsterniedrigung das menschliche Leben *per experientiam* kennen und versetzte den Menschen in die Lage, mit Gottes Leiden aus Mitleid mit uns selbst Mitleid mit ihm zu haben und das bedeutet, affektiven Kontakt mit ihm zu gewinnen, der anders als ein bloß kognitiver die Gesamtexistenz betrifft, weil die Affekte auf die eigene Selbsterhaltung bezogen sind. Sie lassen, da sie einen elementaren Selbstbezug implizieren, Gott spürbarer und intensiver gegenwärtig sein.

Andere Aspekte dieser affektiven Passionsmystik und einer damit verbundenen geistlichen Sinnlichkeit akzentuiert, wieder in enger Anknüpfung an zisterziensische Gedanken, vor allem an den augustinisch-bernhardinischen Gedanken von der transformierenden Kraft der Liebe, die Vita der MECHTHILD VON STANS aus dem Kloster Töß³¹. Die *compassio* dieser Nonne steigert sich bis zum Miterleiden der Passion Christi und verändert ihre gesamte leibseelische Existenz, ihr Selbst- und Weltverhältnis. Das Leiden Christi, so berichtet ihre Vita im ersten Teil, hatte *ir hertz und krefst also durchgangen* (Töß 62), daß sie bei Tischlesungen aus der Passionsgeschichte das Bewußtsein verliert. In der Karwoche empfindet sie so *innbrünstigen ser*, daß sie völlig darniederliegt.

Der zweite Teil der Vita beschreibt ihr Mitleiden mit Christus unter dem Aspekt der *conformatio* und macht deutlich, daß das Fundament dieser Passionsmystik das zisterziensische Theorem von der verwandelnden Kraft der Liebe ist, einer Liebe, die nicht rein geistig bleibt, sondern auf den Leib durchschlägt. Den Höhepunkt dieser alle Bereiche umfassenden *transformatio* bildet die Stigmatisation, auf die das gesamte Leben *Mechthilds* zustrebt. In der eigentlichen Leidensunio, die auf eine Phase außerordentlicher Begnadung folgt, gibt sich ihr Gott *mit allem trost und mit allen freuden* (Töß 63) in ihr Herz – *ir sel und ir gemüet sind durchgossen ... mit siner götlichen süßikait* – und läßt sie, ihres Heils gewiß, in einem Zustand göttlicher Gnade und Süße leben. Weil ihr dieses ihre gesamte Existenz durchwaltende Glück noch nicht genügt, bittet sie Gott, *das er ir geb liplichen ze enpfinden etliches siner V minzaichen*,

³⁰ Vgl. GILSON, ETIENNE: Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux. Wittlich 1936, S. 118 ff.

³¹ Das Nonnenbuch von Töß zitiere ich nach folgender Ausgabe: VETTER, FERDINAND (Hg.): Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbet Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn (= Deutsche Texte des Mittelalters 6). Berlin 1906.

das sy das ser durch sin liebi trüg (Töß 64). Die zu Beginn ihres religiösen Lebens vollzogene Existenzverlagerung, durch die ihr die Welt zum fremden Lebensmedium wurde, versucht sie jetzt durch die leibliche Darstellung des Bruches mit der Welt in der Leidenserfahrung zu steigern. Es verknüpft sich ihr in ähnlicher Weise wie den brabantischen *mulieres religiosae* Innen und Außen, Geist und Leib, indem sich zwischen dem leiblichen Stigmatisierungsschmerz und der *minnbewegung ires gemuetes* (Töß 65) eine enge Relation ergibt: je stärker der leibliche Schmerz ihres Herzens ist, desto leidenschaftlicher ist auch die Liebesbewegung ihres Gemüts. Zwischen der Intensität des leiblichen Schmerzes und der Intensität ihrer inneren *minnbewegung* besteht eine direkte Proportion. An leiblichen Zuständen und Empfindungen kann also der innere Gnadenstand abgelesen werden, und umgekehrt bedingt der innere Gnadenstand einen fühlbaren und spürbaren Status. Dieser andere Zustand macht sich im Falle der MECHTHILD in der empirischen Welt so deutlich bemerkbar, daß er medizinisch festgestellt werden kann. Der untersuchende Arzt, der keine Krankheit an ihr findet, attestiert ihr *ain grosse sennung nach einem übergriffenlichen ding* (Töß 66), die ihre Natur so stark dehne, daß das ganze Blut zum Herzen gezogen werde, *das es dem hertzen ze hilf kem* (Töß 66).

Die ekstatische Leidensmystik MECHTHILDS macht in ihrer radikalen, bis ins Extrem gehenden Form auch die Schwachstellen dieser Spiritualität sichtbar. Die Weisung des Provinzials an Mechthild, sich der Gnade zu erwehren, nachdem sie über ein Jahr fast täglich in Verzückung lag, könnte der Sorge um ein reibungsloses Funktionieren des Kommunitätslebens entspringen, oder aber Ausdruck der biblisch begründeten Überzeugung sein, daß die Leidensgemeinschaft mit Christus nicht im Genuß von Schmerzen enden darf, sondern die Alltagspraxis zu bestimmen hat.

Grundsätzlicher, auf die Prämissen dieser Religiosität zielend, ist die Kritik MEISTER ECKHARTS. Schon in den »Reden der Unterweisung« wendet er sich gegen die plane Verbindung von Innen und Außen, indem er zeigt, daß intensive Empfindungen und ekstatische Einheitsgefühle keine sicheren Indizien der Gegenwart Gottes sind³². Eckhart weist diesen Schluß von affektiven Zuständen auf den Gnadenstand mit der Unterscheidung von *wesen* und *werk* der Liebe zurück. Das Wesen der Liebe liegt im Willen und ist grundsätzlich unerkennbar (DW 5, 219, 6 f.), das Werk der Liebe dagegen, wie Innigkeit und Andacht mit Jubilieren, das äußerlich besticht, ist zweideutig und *alwege das beste niht*. Glücksgefühle haben mannigfache Ursachen, naturale und supra-naturale; sie stammen manchmal aus der Natur oder sind auf den Einfluß des Himmels zurückzuführen oder durch die Sinne eingetragen oder eine Wirkung der Gnade. Ursache und Ausbruch des *jubilus* können also einander nicht eindeutig zugeordnet werden. Eckharts Hinweis auf die Vielzahl der möglichen Ursachen des *jubilus* macht auch deutlich, daß er die affektive Möglichkeit der Erfahrung von etwas als gut oder schlecht für unser Wohl für fehlbar und täuschungsanfällig hält, da sie auf der Annahme eines Sachverhaltes basiert, die wahr oder falsch sein kann. Sicherer und besser als Affekte und Empfindungen zeigt die praktische Tat der

³² Die deutschen Werke Meister Eckharts (DW) zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von QUINT, JOSEF. Stuttgart 1936 ff.

Nächstenliebe die Gegenwart Gottes an. Das *minnewerk* ist dem *werk der minne*, die Tat Gefühlen und Empfindungen vorzuziehen. Das Kriterium für die Realität der Liebe sind nicht Gefühle, sondern Handlungen.

Von diesem ethisierenden Ansatz her läßt sich auch ECKHARTS andere Akzentuierungen der Eucharistie- und Passionsmystik verstehen. Im zwanzigsten Kapitel der »Reden der Unterweisung« (DW 5, 262 ff.), das vom Kommunionempfang handelt, unterscheidet er in analoger Weise zwischen der nicht erfahrbaren weiselosen Einheit mit Gott und den Gefühlen, die bloß mögliche, aber nicht notwendige Epiphänomene der *unio* darstellen und daher kein verlässliches Kriterium sein können.

Auch die Passionsmystik zentriert ECKHART anders, indem er im »Trostbuch« nicht so sehr das Mitleiden des Menschen mit Gott, sondern das Sohn-Gottes-Werden des Menschen betont, das Gott selbst mitleidet (DW 5, 51 ff.). Der Mensch soll nicht die Schmerzen Christi nachleiden, sondern um Gottes Willen wirken. In diesem Wirken wird er Sohn Gottes.

Im Gegensatz zur ästhetisch-affektiven Orientierung der Nonnenmystik argumentiert ECKHART von einem ethisch-ontologischen Standpunkt aus. Gott soll nicht im experientiellen Innewerden, nicht im Gefühl, sondern im Wirken gefunden werden. Die Funktionseinheit mit Gott stellt Eckhart über das affektive Einheitserlebnis.