

Zum Begriff der Erfahrung in der mittelalterlichen Frauenmystik

Otto Langer

I

1. In der ‚Zwischenbetrachtung‘ seiner religionssoziologischen Schriften, einer Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, stellt Max Weber die Konflikte der verschiedenen Lebensordnungen mit der religiösen Sphäre dar. Die Erlösungsreligionen stehen in einem dauernden prinzipiellen Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen, und dies um so mehr, je entschiedener die einzelne Erlösungsreligion sich zu einer „an innerlichen religiösen Heilsgütern als Erlösungsmitteln orientierten Ethik entwickelte“ und „je weiter auf der anderen Seite die Rationalisierung und Sublimierung des äußerlichen und innerlichen Besitzes der (im weitesten Sinne) ‚weltlichen‘ Güter auch ihrerseits fortschritt.“¹

Im ökonomischen Bereich z. B. geraten die sublimierte Erlösungsreligion und die rationalisierte Wirtschaft in zunehmende Spannung. Rationale Wirtschaft als sachlicher Betrieb ist an Geldpreisen, die im Kampf der Interessen auf dem Markt entstehen, orientiert und folgt immanenten Eigengesetzlichkeiten, die eine Brüderlichkeitsethik ausschließt. Die Erlösungsmethodik findet sich mit der Widersprüchlichkeit und Brutalität der Welt nicht ab und perhorresziert das Streben nach Geld.

In analoger Weise kollidiert das Brüderlichkeitsethos mit der wachsenden Rationalität eines bürokratischen Staatsapparats und mit Sphären, die als arational und antirational gelten, der ästhetischen und der erotischen. Denn im Zuge der Rationalisierung konstituiert sich die Kunst immer entschiedener als Kosmos eigenständiger Werte. Sie übernimmt die Funktion innerweltlicher Erlösung und tritt damit in direkte Konkurrenz zur Erlösungsreligion, in deren Perspektive sie sich als Bereich verantwortungslosen Genießens darstellt.

Zwischen der erotischen Sphäre und der Religion wiederum baut sich eine Spannung auf, wenn jene, zur Erotik sublimiert, außeralltägliche Erfahrung

¹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1963, Bd. 1, S. 541. Zur Interpretation der ‚Zwischenbetrachtung‘ vgl. Richard Münch: Max Webers „Anatomie des okzidentalen Rationalismus“: Eine systemtheoretische Lektüre. In: Soziale Welt 29, 1978, S. 217–246; Wolfgang Schluchter: Religion und Lebensführung. Frankfurt a. M. 1988, Bd. 1, S. 106f.; Gottfried Kienzlen: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Berlin 1980, S. 91.

und höchste Erfüllung verspricht: den „Durchbruch der Seelen von Mensch zu Mensch“.² Aus religiöser Sicht verhindert diese „innerirdische Erlösungssensation“ die Hingabe an einen überweltlichen Gott und die mystische Sprengung der Individuation.

Am größten ist die Spannung im Bereich des denkenden Erkennens. Die Erlösungsreligion wehrt sich gegen dessen Autarkieansprüche, indem sie das intellektuelle Wissen als Stückwerk und Surrogat abqualifiziert und dagegen das religiöse Wissen stellt, das den Sinn der Welt kraft des Charismas der Erleuchtung dem erschließt, der sich vom Scheinwissen des Intellekts lossagt. Die Religion und nicht die Philosophie bietet letzte Stellungnahmen zur Welt und beantwortet die Frage nach ihrem Sinn.

In der ‚Zwischenbetrachtung‘ beschreibt Max Weber also, wie die Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen mit der Welt in ihren verschiedenen Lebensordnungen kollidiert. Indem jede Wertsphäre ihrer eigenen Logik folgt, gerät sie in einen speziellen Konflikt mit der religiösen Ethik.

Den Status seiner Typologie der Stufen und Richtungen der Weltablehnung hat Max Weber als „idealtypisches Orientierungsmittel“³ bestimmt. Das „konstruierte Schema“ soll die Stellen bezeichnen, an denen die Konflikte möglich sind.

Unter der Perspektive dieser Typologie gewinnen auch die theologischen Kontroversen und religiösen Bewegungen in der sog. Aufbruchsepoche des 11. und 12. Jahrhunderts neue Konturen. Insbesondere der theozentrisch orientierte Erfahrungsbegriff, wie ihn die monastische Theologie entwickelt und die Frauenmystik weiterführt, können als religiöse Antwort auf Autonomieansprüche der einzelnen Sphären gedeutet werden.

2. Seit dem 11. Jahrhundert beginnt sich die monoforme Kultur des frühen Mittelalters, in der Religion, Politik, Wissenschaft und Recht eine Einheit bildeten, aufzulösen.⁴ Gesellschaftliche Subsysteme differenzieren sich aus und entwickeln ihre eigene systemspezifische Rationalität: im ökonomischen Bereich setzt sich die Geldwirtschaft durch, Politik, Recht und Wissenschaften entfalten eigene Methodologien;⁵ die einzelnen Wertsphären werden zunehmend autonom und geraten zur Religion in latenten und offenen Widerspruch. Von besonderer Bedeutung sind im vorliegenden Zusammenhang die Auseinandersetzungen um die Dialektik in der Theologie.⁶ Die

² Weber (Anm. 1), S. 560.

³ Ebd., S. 536.

⁴ Vgl. Karl Bosl: Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Stuttgart 1972, Teil 1, S. 161 ff.; Alfred Haverkamp: Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273. München 1984, S. 78 ff., S. 97 ff.

⁵ Vgl. Peter Weimar (Hg.): Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert. Zürich 1981; Haverkamp (Anm. 4), S. 45 ff., S. 78 ff., S. 155 ff.; Hermann Jakobs: Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215. München 1988, S. 87 ff.

⁶ Vgl. Joachim Ehlers: Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts. In: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hg. v. Albert Zimmermann. Berlin/New York 1974 (Miscellanea Medievalia 9), S. 58–79; Leif Grane: Peter Abaelard. Philosophic und Christentum im Mittelalter. Göttingen 1969; Ludwig Hödl: Die dialektische Theologie des

Kontroversen zeigen, wie einerseits das rationale Erkennen in der dialektischen Theologie autonom seinen eigenen Normen folgt, andererseits, wie die monastische Theologie mit einer genuin religiösen Antwort kontert, indem sie das Autonomiestreben dadurch zu unterlaufen versucht, daß sie die Vernunft als nichts erklärt⁷ und das *sacrificium intellectus* verlangt, darin der Methode des Athanasius folgend, der seine „rational angesehen, schlechthin absurde Formel vielleicht wirklich auch deshalb [...] durchgesetzt hat, um das ausdrückliche Opfer des Intellekts [...] zu erzwingen.“⁸

An zwei Beispielen läßt sich dies demonstrieren, erstens am Abendmahlsstreit zwischen Berengar von Tours und Lanfrank bzw. Petrus Damiani, zweitens an der Kontroverse zwischen Bernhard und Abaelard.⁹ Die erste zeigt, wie sich das rationale Erkennen gegenüber der Religion als autonom zu behaupten sucht, die zweite, wie Bernhard die *ratio* herabstuft und an seine Stelle eine gnadenhaft erwirkte voluntative Form von Erschlossenheit, Affekte und geistliche Sinne setzt, die eine genuine Weise der Gotteserfahrung ermöglichen. In der Tradition Bernhards steht die Frauenmystik.

Berengar, Leiter der ‚schola moderna‘ in Tours, begnügte sich nicht mehr mit der herkömmlichen Methode des Autoritätsbeweises und wandte die Dialektik auch in der Theologie an. Er will *ratione agere*, was für ihn gleichbedeutend ist mit *confugere ad dialecticam*.¹⁰ In der Eucharistielehre führt seine Maxime zu schwerwiegenden Problemen.¹¹ Denn ausgehend von dem Satz der Dialektik, daß Substanz und Akzidens nicht trennbar seien und eine Veränderung der Substanz auch eine Veränderung der Akzidentien nach sich ziehe, lehnt er die Transsubstantiation bei gleichzeitiger Nichtveränderung der Akzidentien ab. Er verabsolutiert die Dialektik –

12. Jahrhunderts. In: Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale. Montréal/Paris 1969, S. 137–147; Artur Michael Landgraf: Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulbildung. Regensburg 1948.

⁷ Vgl. Hans Blumenberg: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt a. M. 1984, S. 124ff.

⁸ Weber (Anm. 1), S. 564.

⁹ Vgl. Grane (Anm. 6), S. 15 ff., 153 ff.; Peter Classen: Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert. In: Archiv für Kulturgeschichte 48, 1966, S. 155–180; J. A. Endres: Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 19, 1906, S. 20–33; Elisabeth Gössmann: Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben. In: Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirken, hg. v. Rudolf Thomas. Trier 1980, S. 233–246.

¹⁰ Wilhelm Hermanus Beckenkamp (Hg.): De sacra coena adversus Lanfrancum. Den Haag 1941, S. 47; der instruktive Aufsatz von Georg Wieland: Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts. In: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hg. v. Jan P. Beckmann [u. a.]. Hamburg 1987, S. 61–79, wurde mir leider erst nach der Ausarbeitung meines Beitrages bekannt.

¹¹ Vgl. Berengar. In: De sacra coena (Anm. 10), S. 11, S. 59; vgl. K. M. Purday: Berengar and the use of the word substantia. In: The Downside Review 91, 1973, S. 106 f., und Charles Edmund Sheedy: The eucharistic controversy of the eleventh century against the background of prescholastic theology. Washington 1947, S. 66; Ludwig Hödl: Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat. In: Scholastik 37, 1962, S. 381.

insbesondere die aristotelische Kategorienlehre –, indem er statuiert, daß nichts sein kann, was den Gesetzen der Dialektik widerspricht.

Diese *ratio*-Gläubigkeit unterläuft Petrus Damiani mit einem radikal-religiösen Argument.¹² Aus der Perspektive der Allmacht Gottes erscheint das vermeintlich ewige Gesetz der Natur als kontingente Setzung der menschlichen *ratio*. Die Natur der Dinge, wie sie die *ratio* erkennt, ist von der Natur der Natur zu unterscheiden, die sich zu jener verhält wie der Wille des Gesetzgebers zu den Gesetzen. Gott kann jederzeit die Natur aufheben, das Wunder ist daher ebenso natürlich wie das Naturgesetz. Der Anspruch der *ratio* zerbricht an der Allmacht Gottes.

Eine neue Qualität erreicht die Kollision der religiösen Sphäre mit der rationalen Erkenntnis in der Auseinandersetzung zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelardus.¹³

Die *ratio* ist für Abaelard das höchste Vermögen des Menschen, das ihn zum Ebenbild Gottes macht und ihn die Mysterien Gottes auf dem Weg der Dialektik erkennen läßt. Dagegen schadet nach Meinung Bernhards die Dialektik der Religion. Die Frage nach Gründen ist im religiösen Bereich ein Frevel an den Mysterien, denen gegenüber es zwar erlaubt sei zu wissen, daß es so ist, nicht aber, weshalb es so ist. *Fides piorum credit, non discutit* (VIII, 278,1). Wissen ist ambivalent. Es gibt ein nützliches Wissen, das schmerzt, und ein schädliches, das aufbläht. Jenes entspringt der Einsicht in die *conditio humana*, dieses der autonom sich dünkenden *ratio*. Das Kriterium, an dem Bernhard das Wissen mißt, ist seine Tauglichkeit, das Heil zu befördern. Nur zwei Arten von Wissen erfüllen dieses Kriterium: Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Nach der natürlichen Ordnung ist der Mensch sich selbst der Nächste – *quod nos sumus, primum est nobis* (II, 7,2f.) – also ist die Selbsterkenntnis das erste Wissen der Ordnung, aber auch dem Nutzen nach.

Bei der Gotteserkenntnis unterscheidet Bernhard.¹⁴ Es gibt ein Wissen von Gott, das durch Lernen, von außen aufgenommen wird, das uns instruiert, über Sachverhalte in Kenntnis setzt, aber nicht affiziert (vgl. I, 148). Es macht zwar gelehrt, aber nicht weise (vgl. I, 147,23f.); es ist Neugier und läßt offen, wie der Wissende *se reliquit intus*. Das wahre Wissen von Gott dagegen ist kein bloß rationaler, theoretischer Vorgang, sondern eine Erfahrung, die auf Konnaturalität und *conformitas* beruht, der Gleichgerichtetheit des göttlichen und menschlichen Willens.

¹² Petrus Damiani: *De divina omnipotentia*. PL 145, S. 595ff.; vgl. Blumenberg (Anm. 7), S. 125f.

¹³ Vgl. die in Anm. 9 genannten Arbeiten. Die Schriften Bernhards zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von Jean Leclercq, C. H. Talbot, Henri M. Rochais. Rom 1957ff. Deutsche Zitate entnehme ich mit geringfügigen Änderungen der Übersetzung von Agnes Wolters: *Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux*. Wittlich 1937. Den Band bezeichne ich hier mit arabischen Ziffern.

¹⁴ Vgl. Erich Kleineidam: *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*. In: *Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker*. Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953. hg. v. Joseph Lortz. Wiesbaden 1955, S. 142.

.Nicht durch Disputieren, sondern durch Heiligkeit begreifen wir sie [die Geheimnisse Gottes] [...]. Wenn du heilig bist, dann hast du begriffen und weißt auch, wie; wenn du nicht heilig bist, dann werde es, und du wirst es aus eigener Erfahrung wissen.¹⁵

Gotteserkenntnis bindet Bernhard eng an die Selbsterkenntnis. Sie ist nur möglich auf der Grundlage von moralischen Prädispositionen, die aus der Selbsterkenntnis entspringen. In der Selbsterkenntnis findet sich der Mensch im ‚Lande der Unähnlichkeit‘ und erkennt sein ‚wirkliches Elend‘: die *propria voluntas*. Die Folge dieser Einsicht ist doppelt: Demut und Furcht. In der demütigen Anerkennung des eigenen Zustandes erkennt der Mensch sich so, wie er von Gott erkannt wird.

.Solange ich auf mich selber hinblicke, weilt mein Auge in Bitterkeit [Job 17,2]. Wenn ich aber aufschau und meine Augen zum barmherzigen göttlichen Helfer erhebe, wird bald eine frohe Gottschau die bittere Selbstschau mildern [...]. Durch solche Erfahrung [...] tut sich Gott also den Menschen heilsam kund, wenn der Mensch erst seine Not erkennt [...]. Und auf diese Weise wird die Selbsterkenntnis zur Vorstufe der Gotteserkenntnis.‘ (5,318)

Neben der Demut, der ‚Mutter des Heils‘ entsteht in der Selbsterkenntnis auch die Furcht, ‚der Anfang der Weisheit‘. Indem der Mensch die schuldhaftige *incurvatio* seines Willens erkennt, gerät er in Furcht vor dem schrecklichen Richtergott und in dieser Furcht schmeckt er Gott – *timor sapor est* (I, 148,7). Dieses Schmecken übertrifft das bloß theoretische Erkennen.

.Nicht die Erkenntnis macht weise, sondern die Furcht, die das Herz ergreift [...]. Die Seele fängt erst an, Gott zu kosten, wenn Gott sie zur Furcht anregt, und nicht, wenn er sie belehrt.‘ (5,188f.)

Eine andere Möglichkeit, mit Gott affektiven Kontakt zu gewinnen, ist die *compassio*. Mitleidend mit dem leidenden Christus erkennt die Seele seine tiefsten Geheimnisse und liebt ihn mit einem *amor affectuosus cordis*. In der *compassio* kostet sie die *suavitas* Christi am Kreuz, wie sie in der Furcht den Richtergott schmeckt (vgl. II, 152,12 ff.).

Die Selbsterkenntnis konfrontiert den Menschen aber nicht nur mit seiner *miseria*, sondern stellt ihm auch seine Würde als Bild Gottes vor (V, 19f.). Der *amor*, der aus dieser Erkenntnis hervorgeht, ist keine menschliche Leistung und weder durch *natura* noch durch *industria* erreichbar, sondern Gnade. Er ist zugleich die höchste Form der Erkenntnis Gottes, ein affektives Erschließen Gottes, ein Wissen, das durch die Liebe Gottes selbst zustandekommt. Wer nicht liebt, erkennt Gott nicht. Gott, der die Liebe ist, muß im Menschen sein, damit er erkannt werden kann. Während der Intellekt, indem er erkennt, die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem nicht überschreitet, wird der Liebende, indem er in der Liebe erkennt, in das göttliche Leben einbezogen und erfährt es von innen. Die Teilhabe an der göttlichen Liebe vermittelt der Seele die wahre Erkenntnis Gottes, *amor ut intellectus* steht über dem theoretischen Erkennen.

Bernhard kennt also affektive Weisen von Erkenntnis. Diese setzt er mit

¹⁵ Zitiert nach Jean Leclercq: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf 1963, S. 246.

Erfahrung gleich: *affici* heißt *experiri*.¹⁶ Die Gotteserfahrung vollzieht sich demnach in eigentlicher Weise nicht im Intellekt, sondern im Affekt.

II

1. An die Position Bernhards knüpft seit ihren Anfängen um 1200 die Frauenmystik an. Die Behauptung einer solchen Verbindung ist allerdings in der Forschung umstritten, zumal die Bernhard-Rezeption in Form von mittelhochdeutschen, mittelniederdeutschen und mittelniederländischen Übertragungen und Bearbeitungen „nur in Ansätzen gesichtet oder systematisch erfaßt worden ist. Das gilt auch für den Einfluß [...] der Schriften [Bernhards] auf die deutsche Literatur.“¹⁷ Vielfach ist es nicht gelungen, „über allgemeine Hinweise auf den ‚Geist des Zeitalters‘ oder auf das durch Bernhard geschaffene neue ‚Frömmigkeitserlebnis‘ hinauszukommen.“¹⁸ Auch Kurt Ruh, der daran festhält, daß Bernhards Interpretation des *Hohenliedes* als ‚Brautmystik‘ eine Resonanz ohnegleichen fand, räumt ein, daß ein „Aufarbeiten dieser Tradition auf große Schwierigkeiten stößt.“¹⁹ Zurückhaltend beurteilte zuletzt Ulrich Köpf den Zusammenhang Bernhards mit der Frauenmystik.²⁰

Wenn im folgenden trotzdem von der zisterziensischen Tradition als der maßgeblichen Instanz für die Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts die Rede ist, wird sich diese Behauptung weder auf Vermutungen über mehr oder weniger direkte Einflüsse Bernhards noch auf punktuelle Übereinstimmungen, sondern auf strukturelle Konvergenzen der mystischen Konzepte stützen: Beide sind im strikten Sinne Christusbmystik. Im Zentrum stehen Inkarnation und Passion Christi; sie bedingen eine charismatische Spiritualität, die mit allen, durch die Gnade verwandelten Sinnen, gesamt menschlich, Gott erfahren will, und die am Vorrang affektiver Erfahrung vor der rein geistigen Erkenntnis festhält und daher die Liebe als die eigentliche Möglichkeit der Erfahrung Gottes versteht. Dies soll im folgenden an zwei Beispielen erörtert werden, an der Vita der Marie von Oignies und am *Liber specialis gratiae* Mechthilds von Hackeborn.

2. Seit dem 13. Jahrhundert kommt es in Brabant zu religiösen Frauenbewegungen, die ganz verschiedene Wege einschlagen. Viele Frauen treten in Zisterzienserinnenklöster ein, andere leben als Reklusen, andere in Spitalge-

¹⁶ Vgl. Ulrich Köpf: *Wesen und Funktion religiöser Erfahrung – Überlegungen im Anschluß an Bernhard von Clairvaux*. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 22, 1980, S. 157.

¹⁷ Werner Höver: *Bernhard von Clairvaux*. In: *Verfasserlexikon*, Bd. 1, 1978, Sp. 755.

¹⁸ Ebd., Sp. 759.

¹⁹ Kurt Ruh: *Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter*. München 1982 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 7), Anm. 27.

²⁰ Vgl. Ulrich Köpf: *Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik*. In: *Frauenmystik im Mittelalter*, hg. v. Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer. Ostfildern 1985, S. 57 ff.

meinschaften, wie wir aus zahlreichen Viten wissen, die das Leben dieser Frauen und ihre neuartigen Frömmigkeitsformen beschreiben.²¹

Marie von Oignies kennen wir aus ihrer Vita, die der Regularkanoniker Jakob von Vitry verfaßt hat.²² Die Vita besteht aus einem programmatischen Prolog und zwei Büchern, von denen das erste das äußere, das zweite das innere Leben der *mulier sancta* beschreibt. Dargestellt wird das religiöse Leben einer Frau, die sich nach einer frühen Konversion strenger Askese zuwendet und auf diesem Weg eine vollkommene Auswechslung ihrer Sinnlichkeit und intellektuellen und affektiven Fähigkeiten erfährt. Sie gelangt zu einer alle ihre Fakultäten umfassenden Erfahrung Gottes, die in der *sapientia* gipfelt.

Der Prolog der Vita beschreibt die Spiritualität der Frauen, die sich wie Maria einem religiösen Leben widmeten, als Brautmystik. Die leidenschaftliche Liebe zum himmlischen Bräutigam beherrscht ihr Leben. Die *affectio amoris in Deum* (vgl. 637 E) nimmt sie ganz in Beschlag und löst Entdifferenzierungen ihrer Sensibilität aus, sie schmecken die geistliche Süße im Herzen *sensibilter*, spürbar, im Munde (637 E). Die christlichen Wahrheiten werden nicht nur geistig, sondern auch leiblich erfahren. In der Eucharistie empfinden sie Erquickung des Herzens und Beglückung des Mundes, wenn das eucharistische Brot seine Wirkungen am Gaumen des Herzens und am Gaumen des Leibes (638 A) entfaltet. Sie erfahren das Sakrament vom Innersten bis in die leibliche Sphäre hinein, mit Leib und Seele. Diese Gnadengaben, die der Prolog auf viele Frauen verteilt, finden sich, wie Jakob betont, in noch höherem Maße in Maria. Im ersten Buch schildert er ihr äußeres Leben, ihre Kindheit, Konversion und geistlichen Übungen. Maria ist ein geistliches Wunderkind, beherrscht von einer *naturalis affectio* gegenüber der Religion. In der Begegnung mit Zisterziensern wird diese Leidenschaft in Bahnen zisterziensischer Spiritualität gelenkt, was sich schon an ihrer *conversio* erweist. Die ersten Anfänge ihres religiösen Lebens macht sie in der *meditatio*

²¹ Vgl. Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen 1988, S. 9ff. – Über die Herkunft der neuen Spiritualität und ihren Zusammenhang mit der zisterziensischen gehen die Meinungen auseinander. Simone Roisin: L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle. In: Revue d'histoire ecclésiastique 39, 1943, S. 342–378, nennt die neue Frömmigkeit der *mulieres religiosae* beginnisch und unterscheidet sie von der monastischen ihrer Hagiographen. Auch die Spiritualität der Zisterzienserinnen sei von der beginnischen geprägt. Dieser These hat Ursula Peters mit guten Gründen widersprochen, dabei aber in der entgegengesetzten Richtung übertrieben. Sie findet gerade in den zentralen Punkten – Brautmystik, Eucharistiemystik – keine prinzipiellen Unterschiede zwischen den semireligiösen Frauen und den Zisterzienserinnen, obwohl sie die Vielfalt der religiösen Lebensformen außerhalb des Klosters betont. Ihre Argumentation schwankt. Einerseits widerspricht ihrer Meinung nach die Ausdifferenzierung der *vita religiosa* der Annahme einer einheitlichen Spiritualität der *mulieres religiosae*, andererseits findet sie keine prinzipiellen Unterschiede in der Spiritualität der semireligiösen Frauen und der Zisterzienserinnen.

²² Ich zitiere die Vita nach den Acta sanctorum 23 junii, tomus IV, 1707. – Zur Interpretation der Vita vgl. Peters (Anm. 21), S. 111ff.; Josef Greven: Die Anfänge der Beginnen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter. Münster 1912, S. 53ff.

passionis, ganz entsprechend dem Konzept Bernhards, der den *amor erga carnem Christi* als unterste Stufe der Liebe ansetzt. Die Passionsbetrachtung wird für Maria zur Quelle von Gotteserfahrung und erweckt in ihr Mitleiden, Furcht und Schmerz, so daß sie bisweilen in eine Ekstase fällt. In diesen affektiven Zuständen kommt ihr Gott ganz nahe, sie empfindet die *compunctio* als süß. Einen engen Zusammenhang stellt die *Vita* zwischen den asketischen Übungen Marias und der Veränderung ihrer Sinnlichkeit her. Schon in früher Kindheit beginnt sie mit der Disziplinierung von *sensus* und *cor*, *ex fervore Spiritus* peinigt sie ihr Fleisch bis aufs Blut. Sie ißt und trinkt kaum und schränkt, wo immer es geht, die Berührungsflächen zur Welt systematisch ein. In ihrer asketischen Praxis zeigt sich ein einfaches Gesetz: Je mehr sie sich den *deliciae corporales* entzieht, desto mehr erhält sie eine *compensatio in mente* (642 C). Daß damit kein Rückzug ins Übersinnliche gemeint ist, sondern eine Mortifikation des Fleisches im biblischen Sinn, die zugleich ein neues Sensorium im Menschen aufleben läßt, bringt die *Vita* wiederholt zum Ausdruck. In der Abtötung verschließen sich die alten Sinne, neue geistliche tun sich auf.

Das zweite Buch beschreibt das neue Leben und seine Erfahrungsmöglichkeiten, deren *causae originales* die sieben Gaben des Heiligen Geistes sind (648 BC). Das bedeutet, daß die Erfahrungen Marias, von denen im folgenden die Rede ist, nicht einem autonomen, aus sich selbst tätigen und spontanen Subjekt zugehören, sondern ein Geschenk des Geistes sind. Das Leben der Marie von Oignies ist ein durch die Gaben des Geistes ermöglichter Stufenweg der Vollkommenheit, beginnend mit einer Phase der Reinigung durch die Gaben der Furcht und der Frömmigkeit, über eine Phase der Erleuchtung, z. B. durch die Gaben der Wissenschaft und des Verstandes, in deren Verlauf ihr Sensorium und ihr Erkenntnisvermögen verändert werden. Ihre *contemplatio* ist kein bloß geistiger Akt, sondern umfaßt Leib und Geist, positiv wie negativ. Ihre Unterbrechung wirkt sich deshalb auch leiblich aus: *quasi ruptis visceribus, sanguinem purum in magna quantitate evomebat* (654 AB).

Das *perfectionis culmen* (659 D) erreicht Maria aber durch die Gabe der Weisheit, die das Fundament aller anderen ist, *primum* [...] *dignitate, ultimum vero consummatione*. In der Weisheit sieht und schmeckt sie Gott und ißt von den Lippen des Bräutigams Milch und Honig. Christus begegnet ihr *pro varietate festorum* unter verschiedener Gestalt, und in diesen Begegnungen hat sie durch ganz verschiedene Affektionen unmittelbaren Kontakt mit Gott (660 A). Mit dem Gaumen des Herzens, dem Organ dieser Wahrnehmungen, schmeckt sie die Festtage und unterscheidet sie von den einfachen Tagen.

Der Schlußabschnitt, der von der Eucharistiemystik handelt, läßt die Eigenart dieser geistlichen Sinnlichkeit und den darin implizierten Begriff der Erfahrung im Sinne einer experientiellen Erkenntnis Gottes deutlich erkennen. Im Genuß der Eucharistie empfindet Maria nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich den Geschmack der Süßigkeit. Das Sakrament beruhigt ihre Ängste, besänftigt ihre Sehnsucht, lindert Schmerzen und macht sie geduldig. Leib und Seele bilden eine Einheit: indem sie Materielles, Brot und Wein, zu sich nimmt, wird ihr göttliches Leben eingefloßt. Dadurch bekommt sie nicht

nur geistig, sondern auch leiblich Anteil am inkarnierten Gott und erkennt *per experientiam* (661 B) die Wahrheit des Bibelsatzes: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam*. Von Maria heißt es:

... omnem delectationem et omnem saporis suavitatem in eius perceptione, non solum interius in animo, sed etiam in ore eius mellifluo sentiebat: et plerumque sub pueri specie, sub mellis sapore, cum aromatum odore, in puro et exornato cordis thalamo, Dominum suum feliciter admittebat. (661 B)

Diese zusammenfassende Charakterisierung ihrer Spiritualität zeigt, daß es sich nicht um eine Art platonisierender Einheitsmystik handelt, deren höchster Akt die rein geistige, unsinnliche Erkenntnis Gottes wäre. An die Stelle der $\theta\epsilon\omega\gamma\iota\alpha$ tritt eine noetische $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$: Gott wird mit allen durch die Gaben des Hl. Geistes verwandelten Sinnen erfahren. Diese vielfältigen Wahrnehmungen und Empfindungen – für Jakob von Vitry gleichbedeutend mit *discere per experientiam* (661 B) – gründen in dem durch die Weisheit veränderten Herzen und haben eine spezifische, nur ihnen eigene Evidenz.

Die Spiritualität der brabantischen *mulieres religiosae* führt die Bernhardische Relativierung der intellektuellen Erkenntnis Gottes weiter. Auch ihnen ist ein erkannter Gott noch lange kein erfahrener, präsenter Gott, und sie unterscheiden – ohne Polemik – die religiöse Ordnung von der intellektuellen. Für den religiösen Bereich beanspruchen sie eine eigene Weise der Evidenz, seine Wahrheit zeigt sich in der Erfahrung. Die Frauen sind an einem theoretisch demonstrierten Gott als *actus purus* und *sumum ens* nicht interessiert, sondern suchen den in den Affekten und Sinnen unmittelbar erfahrenen und präsenten.

Diese affektive Mystik zisterziensischer Provenienz setzen die Helftaer Nonnen auf ihre Weise fort, was sich am Beispiel Mechthilds von Hackeborn zeigen läßt.

III

1. Der *Liber specialis gratiae*²³ ist, wie aus redaktionellen Bemerkungen hervorgeht, nicht von Mechthild von Hackeborn eigenhändig verfaßt worden, sondern eine Gemeinschaftsarbeit zweier Schwestern. Die Mystikerin beteiligt sich erst im nachhinein daran.²⁴

Das Buch steht seiner Gattung nach in der monastischen Vitentradition,²⁵ im Unterschied zum *Fließenden Licht* Mechthilds von Magdeburg, das auch volkssprachliche Formen der geistlichen und weltlichen Literatur verwendet.

²³ Mechthild von Hackeborn: *Liber specialis gratiae*. In: *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae II. Sanctae Mechtildis virginis ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae, accedit sororis Mechtildis eiusdem ordinis Lux Divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmenseium O. S. B. monachorum cura et opera. Pictavii/Parisiis 1877, S. 1–421.*

²⁴ Vgl. Alois M. Haas: *Mechthild von Hackeborn. Eine Form zisterziensischer Frauenfrömmigkeit*. In: Alois M. Haas. *Geistliches Mittelalter*. Freiburg i. d. Schweiz 1984, S. 222 ff.

²⁵ Vgl. Peters (Anm. 21), S. 66.

Es ist, inhaltlich betrachtet, nicht systematisch aufgebaut, sondern reiht in lockerer Folge Visionen, Auditionen und Dialoge aneinander.

Überblickt man die zahlreichen Visionen, so ergibt sich erstens, daß sie von liturgischen Texten der Messen der Sonn- und Festtage in der Ordnung der einzelnen Festkreise – Weihnachtsfestkreis, Osterfestkreis –, von Texten aus dem Proprium de Sanctis, dem Commune Sanctorum, aus Motiv- und Totenmessen, sowie aus Hymnen, Antiphonen und Psalmen der Horen ihren Ausgang nehmen. Die Visionen des ersten Buches z. B. durchlaufen das ganze Kirchenjahr, beginnend mit einer Vision am Feste Mariae Verkündigung. Es kennzeichnet die mystischen Erfahrungen Mechthilds in einer auffallenden und das landläufige Verständnis von Mystik irritierenden Weise, daß sie sich immer in einem objektiv vorgegebenen Rahmen bewegen: die Liturgie bildet den Horizont der Erfahrung, jenseits dessen nichts wahrgenommen wird. Die institutionelle Ordnung eröffnet die Möglichkeit subjektiver Erfahrungen, sie ist nicht die gegenüber dem Erleben veräußerlichte Welt, auch nicht die Projektion der Innenwelt. Die objektiven Vorgaben bilden die Voraussetzung der Entfaltung des inneren Lebens.

Diese scheinbar paradoxe Position eines Vorrangs des Objektiven, die die Muster des individuellen Verhaltens in Muster sozialen Verhaltens eingebunden sieht, verläßt Mechthild jedoch, sobald es um die Essenz ihrer Erfahrungen geht. Sie spricht zwar über sie, hält sie aber eigentlich für unaussprechlich. Nur sie selbst kennt sie aufgrund einer nicht mitteilbaren Erfahrung.

Diese Position impliziert Schwierigkeiten. Denn wer sagt, daß er z. B. eine Empfindung habe, die er nicht beschreiben könne, der behauptet, daß sie mehr enthalte, als er sagen könne. Wenn es sich aber bei dieser angeblich unbeschreibbaren Empfindung um eine ganz bestimmte handelt, dann kann sie von anderen Empfindungen unterschieden und folglich auch benannt werden. Handelt es sich dagegen um eine unbestimmte Empfindung, dann ist sie von anderen nicht unterscheidbar.²⁶ Die Mystikerin, die über ihre Erfahrungen spricht und sie gleichzeitig als nur ihr selbst zugänglich charakterisiert, läßt sich auf das Sprechen ein und wehrt es zugleich ab. Dabei macht sie doch, wie sich zeigte, ihre Erfahrungen im objektiven Raum der Kirche. Ihre subjektiven Erfahrungen sind von der Institution geprägt und überhaupt nur insoweit existent, als sie mit dieser zusammenhängen.

2. Bei einer kritischen Musterung des umfangreichen Kataloges der Visionen fällt zweitens auf, daß die meisten Visionen zu den *visiones corporales* und *imaginativae* gehören, gemessen an den Kriterien Augustins, der den drei Stufen der Erkenntnis drei übernatürliche Visionsarten zugeordnet hatte.²⁷

Dieser Sachverhalt ist mehrdeutig. Er kann negativ verstanden werden als

²⁶ Vgl. zu dieser Frage Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a. M. 1979, S. 97.

²⁷ Vgl. Augustinus: De Genesi ad litteram. In: CSEL 28, 379–435. – Diese Passage habe ich genauer interpretiert in: Otto Langer: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München 1987, S. 216ff.

Symptom des Verfalls und Niedergangs der Mystik. Göttliche Erscheinungen werden hier, wie man vielfach gemeint hat, ins Menschliche profaniert.²⁸ Er kann aber auch, positiv gesehen, Index einer nicht-spiritualisierten, Sinne und Phantasie einbeziehenden Erfahrung Gottes sein, die im Abendland seit der Väterzeit immer mehr zugunsten einer neuplatonisch bestimmten Konzeption der rein geistigen, bildlosen Schau Gottes an den Rand gedrängt wurde.²⁹ Das Übergewicht der körperlichen und imaginativen Visionen im *Liber specialis gratiae* ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß Mechthild nicht in der platonischen mystischen Tradition lebt.³⁰

3. Betrachtet man dagegen nicht die Verteilung der Visionen auf die Bereiche des *sensus*, der *imaginatio* und des *intellectus*, sondern die Umstände ihres Zustandekommens, so fällt drittens auf, daß die Visionen und Auditio-
nen fast ausnahmslos in einem Zustand hoher Affektbesetzung erfolgen. Die Konstellation: affektive Befindlichkeit – Einbruch der *visio* zieht sich als Konstante durch das ganze Buch. Sprachlich findet sie häufig in Formeln wie den folgenden Ausdruck: *Aliquando [...] dolens orabat [...] ferventi studio et devotione sedula [...] statim autem vidit Dominum* (S. 131), oder: *Laborans aliquandiu [...] protinus apparuit ...* (S. 309). Eine Kategorisierung der vielen emotionalen Zustände, von denen Mechthild im Zusammenhang mit ihren Visionen spricht, ist schwierig. Grob lassen sie sich in Affekte im engeren Sinne und affektive Zustände einteilen.³¹ Die Affekte beziehen sich auf intentionale Gegenstände, d. h. Sachverhalte, die entweder die Mystikerin selbst unmittelbar betreffen oder sich auf andere beziehen, wie z. B. die *compassio*, aber unmittelbar auf die eigene Person zurückschlagen.

In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich im *Liber specialis gratiae* um Affekte im engeren Sinn. Nur in wenigen Fällen spricht Mechthild von Gemütsbewegungen ohne fest umrissenes Handlungsmotiv, die man als „ungerichtete Gemütsbewegungen“ (Wittgenstein)³² bezeichnen könnte. Es sind diffuse Zustände mit einer erhöhten Aufgeschlossenheit bzw. Verslossenheit der Person.

Inhaltlich betrachtet reicht das Spektrum der von Mechthild genannten Emotionen von Trauer und Verlassenheitserfahrungen über viele Zwischenstufen bis zu höchsten ekstatischen Freudezuständen. Sie spricht von *tristitia*, *desolatio*, *dolor*, *frustratio*, *dubitatio*, *amaritudo animae*, *siccitas*, *indignatio*, *desiderium*, *affectus pietatis*, *compassio*, *devotio*, *gaudium*, *amor*.

Der auffallende Zusammenhang von affektivem Zustand und religiöser Erfahrung läßt sich an einigen Beispielen genauer analysieren.

²⁸ Vgl. Walter Blank: Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. Diss. Freiburg i. Br. 1962, S. 261.

²⁹ Vgl. Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, S. 397.

³⁰ Vgl. Hans Urs von Balthasar: Christliche ‚Mystik‘ heute. In: Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582–1982, hg. v. Joseph Kotschner. Düsseldorf 1982, S. 16.

³¹ Vgl. Tugendhat (Anm. 26), S. 204.

³² Vgl. ebd., S. 205.

Mehrmals berichtet der *Liber specialis gratiae* von Mechthilds *amaritudo animae*, von *contritio* und Gefühlen der Schuld und Insuffizienz. Am Fest der Verkündigung Mariae z. B. betrachtet sie bitteren Herzens ihre Sünden (S. 7) und denkt darüber nach, wie sie vor dem Richtergott bestehen könne. Mitten in ihrer *contritio* überkommt sie eine Christusvision (ganz ähnlich in II, 14 u. 15; vgl. auch S. 131).

Häufig ereignen sich Christusvisionen in Zuständen der Sehnsucht und des Verlangens (S. 77). In inbrünstigem Gebet wird sie am Fest der Trinität bis zum Thron Gottes entrückt und schaut die Dreifaltigkeit im Bild einer lebendigen Quelle (S. 84); ein anderes Mal sehnt sie sich *ferventi corde* nach ihrem Geliebten, und sogleich sieht sie sich, gezogen von der Kraft Gottes, an der Seite Christi sitzen, und es ist ihr – *in dulci amplexu* –, als ob von ihren Gliedern Bäche in alle Herzen flössen (S. 151). Während einer Messe wünscht sie mit großer Sehnsucht, daß ihr Herz dem göttlichen eingegossen werde, und sogleich sieht sie, wie es geschieht (S. 159).

Zustände von Trauer und Niedergeschlagenheit kippen jäh in Visionen und Auditionen um (S. 47, 104). In ihrer Trauer küßt sie der Herr und nimmt sie als seine Braut an (S. 143). In einem Anfall von Trübsinn wegen ihrer krankheitsbedingten Unfähigkeit, den Ordenspflichten nachzukommen, gelangt sie, von Gott in einer Audition belehrt, zur Einsicht über den Sinn von Schmerz und Leid, und sie erkennt diese als Möglichkeiten, Gottes Präsenz zu erfahren (S. 240). Dieser Zusammenhang von Schmerz und Erfahrung der Nähe Gottes wird ihr mehrmals vor Augen geführt, zuletzt als sie mit einer leidgeplagten Mitschwester trauert. Hierher gehören auch Fälle, in denen Mechthild, von *compassio* mit Schwestern bewegt, z. B. einer Pfortnerin oder einer Schwester, die mit ihren Oberen entzweit ist, Auditionen und Visionen empfängt (S. 248, 275, 304, 317).

Die genannten Beispiele stellen vor die Frage, wie die Konstellation von affektiven Gemütsbewegungen und Visionen zu verstehen ist. Handelt es sich um ein mehr oder weniger zufälliges Neben- und Nacheinander, oder liegt hier eine in der Sache begründete Einheit von Affekt und *visio* vor?

Fest steht zunächst, daß die Visionen nie in gleichsam neutralem Raum, sondern immer in enger Verbindung mit affektiven Zuständen erfolgen. Sie sind keine rein kognitiven Akte, sondern affektiv grundiert. Die Affekte andererseits werden nie durch eine vorgängige *visio* ausgelöst. Affekt und *visio* hängen also ganz eng zusammen, und Mechthild scheint die zisterziensische Anschauung zu bestätigen, daß die Affekte eine gegenüber der *ratio* vorgängige genuine Quelle religiöser Erfahrung darstellen. In einigen Fällen spricht Mechthild den affektiven Zuständen sogar eine spezifische Form von ‚Erkenntnis‘ unabhängig von der nachfolgenden *visio* zu. In der Trauer zum Beispiel oder im Schmerz der *compassio* ist Gott bereits da und wird als präsent erfahren. Die affektive Gemütsbewegung hat Gott bereits ‚gesehen‘, bevor er in der *visio* erscheint. Der Affekt erschließt die Seele, so daß sie in der *visio* schaut, analog dem *amor ut intellectus* und den *affectiones ut visiones*, wie sie Bernhard konzipiert. Mechthild verdeckt häufig den *visio*-Aspekt der affektiven Zustände, indem sie Gemütsbewegungen und *visio* nebeneinander-

oder nacheinanderstellt. Manchmal erscheint andererseits die *visio corporalis* bzw. *imaginativa* als bloße Abrundung der affektiven Erkenntnis. Insgesamt zeigt sich jedoch, daß Mechthild die Affekte und affektiven Zustände als eine besondere Möglichkeit der Erfahrung Gottes versteht.

4. Eine herausragende Rolle spielt dabei der Affekt des Amor. Bernhard hatte den *amor* zwischen Bräutigam und Braut anderen Affekten übergeordnet und als *affectus* bestimmt, in dem zwischen Geschöpf und Schöpfer ein reziprokes Verhältnis entsteht und beiden alles gemeinsam ist. Die Braut liebt die Schönheit des menschengewordenen Gottes, sie strebt nicht nach der Schau des gestaltlosen Gottes, sondern hängt an der *suavitas* des *Deus homo* (II, 55, 16 ff.), der seinerseits die Schönheit seiner Braut, d. h. ihre Demut und Keuschheit liebt (II, 50 f.), und das meint ihre Selbstlosigkeit. In diesem *amor* ist Gott der Braut ganz nahe, sie spürt, riecht und schmeckt ihn, er ruht an ihrer Brust. Sie erkennt ihn mit allen Sinnen in einer *cognitio experimentalis*. Die Preisgabe der *voluntas propria* ist also die Voraussetzung der Liebe zwischen Gott und Seele. Wenn sie, selbstlos geworden, Gott in der Liebe so ähnlich ist, daß er sich in ihr erkennt, ist sie Braut, und Gott führt sie selbst in die Verzückung; denn Gleiches strebt zu Gleichem (II, 299, 21 ff.). Die Einheit, zu der die Seele aufgrund ihrer Gleichförmigkeit gelangt, ist eine Willenseinheit, in der die Ungleichheit der Personen die Übereinstimmung ihrer Willen nicht beeinträchtigt (II, 220, 5 ff.).

Auch für Mechthild ist die Aufgabe des Eigenwillens die Voraussetzung dafür, daß die Seele als Braut durch den Affekt des *amor* zu einer gesamt-menschlichen Erfahrung Gottes gelangt. Allerdings ordnet sie nicht, wie Bernhard, den *amor* anderen Affekten über, sondern stellt sie alle auf die gleiche Ebene. Mechthild konzipiert das Brautverhältnis asymmetrisch.

Indem die Seele ihre *voluntas propria* der *voluntas communis* mit Gott opfert, verändert sich ihre Sinnlichkeit, wie II, 31 nachdrücklich demonstriert: Die Erfahrung der Präsenz Gottes hängt davon ab, daß sie will, was Gott will. Die von Eigenwillen freie Seele umarmt Gott, ihr Schmerz ist der seine, sein Leiden affiziert sie bis in ihre leibliche Sphäre hinein. Sie erkennt, daß ihr die neue Erfahrung in dem Maße wächst, wie sie sich von den Freuden der Welt zurückzieht. Mit allen Sinnen spürt sie Gott, sie ertastet ihn, riecht und schmeckt ihn.

Die bräutliche *unio* ist eine *palpativa et gustativa experientia, summa experientia*; sie umgreift den Bereich des Geistes, des Leibes und des Herzens, wie aus III, 29 hervorgeht: Das Herz Christi wird das Herz der Mystikerin. Diese Herzenseinheit unterscheidet sich nicht von der *unitas spiritus*.

5. Die Akzentuierung der experienciell-affektiven Beziehung zu Gott, der Erfahrung Gottes mit allen Sinnen, gründet bei Mechthild in einer Logosmystik, deren Zentrum die Inkarnation bildet. Die zweite innergöttliche Person ist *contentivus* [. . .] *totius creaturae* (S. 49), der Logos enthält die endlichen Kreaturen vor ihrer Erschaffung als Ideen und trägt sie in ihrer Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit durch die Zeit, er verleiht ihnen als Gedanken Gottes intangible göttliche Würde, substantielle Gleichheit und in ihrer Endlichkeit Bestand. Eine neue Qualität erreicht das Verhältnis der Geschöpfe zum

Schöpfer durch die Inkarnation. Die *assumptio humanitatis* bedingt eine noch intimere Vertrautheit und Nähe zwischen Gott und den Kreaturen, der Abstieg Gottes den Aufstieg des Endlichen. Die von der zweiten Person der Trinität ohne Minderung seiner göttlichen Natur angenommene menschliche Natur bildet insbesondere zwischen Gott und den Menschen eine Brücke. Als Bild Gottes glänzen sie auffallend hell am Mantel Christi: für sie ist er Mensch geworden; nur ihnen verlieh er, wie Glieder mit ihrem Haupte, in ihm vereinigt zu sein: *ideo quidquid membris meis honoris confertur, mihi collatum gaudeo* (S. 67; vgl. S. 92, 99). Die *conditio humana* ist jetzt die *conditio Dei*. Durch seine Selbstentäußerung lernt Gott das menschliche Leben *per experientiam* kennen und gibt dem Menschen dadurch die Gelegenheit, mit ihm *per experientiam* Kontakt aufzunehmen.

Diese um die Inkarnation zentrierte Spiritualität läßt für einen entsinnlichten, von aller Körperlichkeit freien Gott keinen Platz und schließt Gott und Mensch in einem intimen vertrauten Verhältnis zusammen. Gott begegnet daher dem Menschen, wie Mechthild immer wieder eindringlich darstellt, nicht als furchtbarer, strafender Richtergott, sondern als Freund, als Vater, als Bräutigam (S. 68ff.), und die Seele antwortet mit Freundschaft, Vertrauen und Liebe. Der *Deus homo* selbst nähert sich dem Menschen, nicht dieser steigt aus eigener Kraft aus einer Sphäre der Leiblichkeit und Imagination zu ihm in einen noetischen Bereich rein geistiger Erfahrung auf. Nicht die von aller Sinnlichkeit freie *ratio* erkennt Gott, sondern die Sinne und das Herz.

6. In diesen Zusammenhang einer christlichen Umwertung von Leib und Sinnlichkeit, die im Kontext des Dogmas von der Inkarnation erfolgt, gehört auch Mechthilds Konzept eines Suchens und Lobens Gottes mit allen Sinnen. Es setzt andere Prioritäten in bezug auf die Relation von Mensch und Gott als ein von platonischen Philosophemen bestimmtes Christentum.

Ausgangspunkt der Analyse kann das Kapitel III, 2 sein. Nach einer Audition geht Mechthild mit Christus in die Einsamkeit. Auf dem Weg lobt sie ihn in seinen göttlichen Vollkommenheiten Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit. Am *locus magnae amoenitatis* angekommen, bittet sie ihn:

„O amantissime, doce me laudare te.“ Qui Dominus: „Respice Cor meum.“ Et ecce rosa pulcherrima habens quinque folia exivit de Corde Dei totum pectus eius cooperiens. Et ait Dominus: „Lauda me in quinque sensibus meis, qui significantur per hanc rosam.“ (S. 198)

Diese Aufforderung Gottes ist zunächst mehrdeutig. Sie kann bedeuten, Gott in seinen Sinnen zu loben, weil diese, unmittelbar dem göttlichen Herzen entspringend, das Höchste an ihm sind und mehr zu loben als seine metaphysischen Eigenschaften; sie kann aber auch heißen, daß das Lob Gottes in seinen Sinnen die dem Menschen als sinnlich-geistigem Wesen angemessene Weise der Kommunikation ist. Mechthild verbindet beide Bedeutungsmöglichkeiten: Gott soll in seinen Sinnen gelobt werden, weil sie die Brücke darstellen, die von Gott zum Menschen führt und auf der umgekehrt der Mensch zu Gott zurückgelangen kann, und weil sie aufgrund dieser Vermittlungsfunktion das Beste sind.

Et intellexit quod Deum laudare deberet, pro visu amabili quo semper respicit hominem, quasi pater unicum filium, numquam indignans, sed semper amicum habens intuitum, quasi optans et desiderans, ut homo ad eum saepe recurrat. Secundo, pro auditu [...], ita quod ad minimum sibilum vel gemitum hominis plus delectatur quam ad omnem concentum angelicum. Tertio, pro olfactu, quod semper habet quamdam amatoriam dilectionem erga hominem, qua excitat cor hominis ad delectandum in se [...]. Quarto, pro gustu suavissimo, qui fit in Missa, ubi ipse cibus est animae suavissimus, et in isto cibo ita sibi animam quadam blanditate amicissima incorporat, quod anima per unionem Dei fit cibus Dei. Quinto, pro tactu amoroso. (S. 198)

Gott bleibt also nicht als rein geistiges Wesen dem Menschen gegenüber und nimmt auch nicht bloß äußerlich Kontakt mit ihm auf, sondern gibt ihm über seine Sinne Anteil an seinem göttlichen Leben. Denn indem z. B. Gott in der Eucharistie zur Kost der Seele wird, verleibt er sich – das Verzehrende verzehrend – die Seele ‚in freundschaftlicher Intimität‘ als Kost ein. Über den Geschmackssinn bekommt der Mensch Kontakt mit Gott, schmeckt ihn und wird ganz in ihn verwandelt (vgl. III, 44).

Mit dieser Akzentuierung der Sinnlichkeit stellt Mechthild neben den metaphysischen Gott, der, in sich ruhend, nur in der Abstraktion von der Sinnlichkeit denkend erreicht werden kann, einen Gott, der aufgrund seiner Inkarnation Sinne hat und durch sie die endlichen Sinnenwesen in sein Leben intimer einbezieht, als dies ein metaphysischer *actus purus* vermöchte. Das über die göttliche Sinnlichkeit konstituierte Verhältnis rückt Gott und Mensch enger zusammen als eine metaphysische Relation ihre *subjecta*.

Während das Kapitel III, 2 um das Lob Gottes in seinen Sinnen zentriert war – *lauda me in quinque sensibus meis* –, handeln III, 44 und II, 34 von den Sinnen des Menschen – *quaere me in quinque sensibus tuis* – und entfalten verschiedene Aspekte des Suchens Gottes mit allen Sinnen.

In III, 44 berichtet Mechthild, wie Gott sie selbst auffordert, ihn mit allen fünf Sinnen zu suchen und ihr Anweisungen gibt, wie dies umzusetzen sei.

Si viderit pulchra et amabilia, cogitet quam pulcher et amabilis, et quam bonus est qui haec fecit [...]. Cum autem suavem audit melodiam [...], cogitet: eia, quam praedulcis erit vox illa te vocantis [...] in olfactu et in tactu similiter faciat, rememorando quam suavis sit Spiritus Dei bonus. (S. 246f.)

An dieser Passage lassen sich mehrere Aspekte unterscheiden. Erstens: Die Sinne sind die Fenster (S. 246), durch die die Seele Gott wahrnehmen kann, nicht unmittelbar zwar, aber immerhin mittelbar durch die Dinge. Dabei ist der sinnliche Akt mit *cogitatio* verbunden: *Si viderit pulchra [...], cogitet. Cum [...], suavem audit melodiam [...], cogitet*. Nicht tritt zu einem zunächst rein sinnlichen Wahrnehmen wie von außen der Gedanke hinzu, sondern Wahrnehmung und Denken bilden eine Einheit in der Weise, daß die Sinnlichkeit bereits Geistiges wahrnimmt und die *cogitatio* in dieser tätig ist. Die durchgeistigten Sinne oder: der sinnliche Geist sieht es den Dingen an, daß sie von Gott stammen, erkennt in der geschaffenen Schönheit die ungeschaffene, im Sichtbaren das Unsichtbare und hört, schmeckt, riecht und ertastet im Gegebenen das Göttliche. In Mechthilds Konzept werden Sinnlichkeit und *cogitatio* nicht auseinandergerissen und in zwei wesensverschiedenen Welten untergebracht. Die Sinne sind also nicht bloß an körperliche Organe gebundene

Vermögen, Reize wahrzunehmen, ganz auf das einzelne eingeschränkt und nur jeweils spezifische Qualitäten aufnehmend, sondern aufgrund ihrer Verbindung mit der *cogitatio* über die bloße Affektion schon hinaus.

Vom Standpunkt eines christlichen Platonismus aus mit seiner starren Trennung zweier Seinsbereiche und der ihnen entsprechenden Weisen des Erkennens, der Wahrnehmung, die sich lediglich auf die sinnliche Welt bezieht, und des Denkens, dessen Gegenstand das beständige, ideelle Sein ist, muß die Verbindung von Sinnlichkeit und Denken, wie sie Mechthild statuiert, als grobe Mißachtung des Vorrangs des Geistigen erscheinen.

Die Gott erkennende Sinnlichkeit ist aber zweitens nicht die natürliche, menschliche. Dies geht aus II, 34 hervor. Mechthilds Bitte an Gott um ein Geschenk, das sie stets an ihn erinnere, erfüllt er, indem er ihr seine Sinne schenkt, die auch Sitz der *memoria* sind. Die menschliche Sinnlichkeit wird ausgewechselt, mit der neuen göttlichen findet sie ihn stets und überall. Die Sinne Gottes sind das Medium der Kommunikation, der Mensch erfährt Gott durch dessen Sinne, Gleiches durch Gleiches.

Dieser theozentrische Ansatz Mechthilds nimmt anders als ein platonisiertes Christentum auch die Sinnlichkeit religiös in Beschlag. Die einzige Wirklichkeit ist Gott. Durch seine Inkarnation besetzt er auch die Sphäre von Leiblichkeit. Außerhalb seiner gibt es keinen autonomen Bereich, keine autonome Tätigkeit.

IV

1. Überblickt man die Weise, wie Mechthild die Affekte als voluntative Formen der Erschlossenheit und die Sinne als genuine Möglichkeiten, das Göttliche wahrzunehmen, einführt, so wird der Abstand von der neuplatonischen mystischen Tradition deutlich. Sie nimmt eine Vielfalt von Perzeptionsweisen des Göttlichen an und reduziert sie nicht auf eine Erfahrung der Nichterfahrung eines *Deus absconditus*. Der affektiv und sinnlich wahrgenommene Gott ist der inkarnierte Gott, nicht das bestimmungslose Eine jenseits jeder Subjekt-Objekt-Beziehung des Erkennens. Mechthilds Mystik ist Christumystik, nicht Gottesmystik.

Christliche Kritiker der modernen Kultur können in einem solchen Konzept einer gesamt menschlichen Wahrnehmung, das die Priorität einer gnadenhaft vermittelten experientiellen Erkenntnis Gottes vor einem rationalen Erkennen behauptet, eine Alternative zu einer autonomen Rationalität sehen und Mechthild in die Reihe der Kritiker einer rational-dialektischen Theologie einordnen. Den Vorrang der Rationalität im religiös-praktischen Bereich stellt sie ähnlich wie Bernhard in Frage, ohne je explizit darauf Bezug zu nehmen. Die Eigenart dieses Ansatzes und seiner Akzentuierung der praktisch-existentialen Erkenntnis läßt sich abschließend vor dem Hintergrund eines Modells konturieren, das im Abendland eine breite Wirkung entfaltete und von den verschiedensten Standpunkten aus rezipiert wurde.

2. In der *Nikomachischen Ethik* hatte Aristoteles den Bereich des βίος

πρακτικός streng von dem des βίος θεωρητικός unterschieden und beiden spezifische Formen von Wissen zugeordnet. In der Sphäre der Praxis ist die φρόνησις die Fähigkeit, Wege und Mittel zum guten und glücklichen Leben richtig abzuwägen (1140a 25 ff.). Sittliche Einsicht kommt dem zu, der die Fähigkeit zu richtiger Überlegung in bezug auf das hat, was für den Menschen wertvoll oder nicht wertvoll ist, und zwar in einem Bereich, dessen Grundvoraussetzungen veränderlich sind. φρόνησις kann daher nicht ἐπιστήμη sein (1142a 23 ff.), die in der Sphäre des βίος θεωρητικός von dem handelt, was mit Notwendigkeit existiert. Sittliche Einsicht ist eine genuine Form von Wissen, das sich vom epistemischen unterscheidet. Entsprechend kommt αἴσθησις und ἐμπειρία in den beiden Sphären eine jeweils verschiedene Funktion zu. Im praktischen Bereich erkennt die αἴσθησις in einer Handlungssituation das beste Mittel, sie nimmt das Konkrete nicht bloß sinnlich wahr, sondern erfäßt es noetisch. Die sittliche Einsicht deduziert das Handeln nicht im Blick auf die Idee des Guten, sondern bringt es sich als das richtige vor Augen.³³ Vorbedingung dieser Fähigkeit ist die Erfahrung. Der φρόνιμος wählt aufgrund der Erfahrung das Richtige. Daher kann ein junger Mensch zwar über mathematische, nicht aber über ethische Fragen belehrt werden, da ihm die Lebenserfahrung fehlt (1142a 11 ff.).

Im Bereich des theoretischen Wissens dagegen kommt αἴσθησις und ἐμπειρία eine andere Funktion zu. Die Wahrnehmung erfäßt zwar selbst nichts Allgemeines, aber mit ihr beginnt ein Prozeß, der über Gedächtnis und Erfahrung zur Prinzipienkenntnis, d. h. zur Wissenschaft führt. Die Rolle der Erfahrung in der Entstehung der Wissenschaft beschreibt Aristoteles im berühmten Vergleich vom fliehenden Heer, das nach und nach wieder zum Stehen kommt (100a 12 ff.). Die Erfahrung ist eine erste Stufe des Sammelns der Wahrnehmungen mit dem Ziel einer einheitlichen Beherrschung des Ganzen, das nur die Wissenschaft leistet.³⁴ Aristoteles unterscheidet also klar zwischen βίος πρακτικός und βίος θεωρητικός und bestimmt die Funktion von ἐμπειρία und αἴσθησις in den beiden Bereichen in jeweils unterschiedlicher Weise. Während αἴσθησις und ἐμπειρία in der πράξις eine noetische Funktion haben, die von der ἐπιστήμη gar nicht geleistet werden kann, erweisen sich Wahrnehmung und Erfahrung im theoretischen Bereich, gemessen an σοφία und ἐπιστήμη, als Stufen in der „Genesis der Wissenschaft“.³⁵

3. Verglichen mit dieser aristotelischen Differenzierung der Bereiche des Praktischen und Theoretischen mit jeweils unterschiedlichen Erkenntnisformen und einer entsprechend unterschiedlichen Funktion von Wahrnehmung

³³ Vgl. Helmut Holzhey: Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen. Basel/Stuttgart 1970, S. 52. Vgl. außerdem: Friedrich Kambartel: Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Frankfurt a. M. 1968, S. 50 ff.; Walter Bröcker: Aristoteles. Frankfurt a. M. 1957, S. 9 ff.; Karl Deichgräber: Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre. Berlin 1930, S. 273 f.

³⁴ Vgl. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1965, S. 333 ff.

³⁵ Holzhey (Anm. 33), S. 64.

und Erfahrung, erweist sich die Position Mechthilds als Reduzierung und Verabsolutierung eines Bereiches. Als Reduzierung insofern, als sie die verschiedenen Methoden der Erkenntnis mit ihrem Modell einer gesamt-menschlichen, Theorie und Praxis nicht mehr unterscheidenden Gotteserfahrung nivelliert, den Gegenstandsbereich der *θεωρία* aufhebt bzw. dem praktisch-religiösen Bereich und dessen experientiellen Erkenntnisformen unterordnet. Gott ist nicht primär Gegenstand der *ratio*, sondern einer existentiellen Erfahrung. Selbst wenn die noetische Sinnlichkeit, wie sie Mechthild konzipiert, der noetischen Funktion der *αἴσθησις* im praktischen Bereich bei Aristoteles nahekommen scheint, läßt sich doch auch hier die grundsätzliche Differenz nicht übersehen. Zwar ist die *αἴσθησις* bei Aristoteles passiv, doch schon mit der *ἐμπειρία* beginnt ein Prozeß des Herrwerdens über die Realität. Bei Mechthild dagegen ist Sinnlichkeit und Erfahrung Gottes ein Gnadengeschenk. Ihre Voraussetzung ist gerade die Aufgabe der Eigentätigkeit. Sie beginnt, wo der Mensch das Herrseinwollen, die *voluntas propria*, preisgibt.

Die Funktion der Erfahrung im theoretischen Bereich, an die die neuzeitliche Wissenschaftskonzeption anknüpft, entfällt, da Mechthild diesen Bereich im praktisch-religiösen, diesen verabsolutierend, aufgehen läßt. Der Erfahrungsbegriff wird theozentrisch festgelegt. Gott ist die einzige Wirklichkeit und verzehrt den Menschen mit Leib und Seele. Gott erkennen heißt jetzt von Gott erkannt werden, in sein Leben einbezogen werden. Diese Erfahrung Gottes ist für den Menschen nicht machbar, sie ist paradoxerweise eine Leistung Gottes.