

MARIANNE HEIMBACH

Mystik und Sozialethik. Beobachtungen im Werk Mechthilds von Magdeburg als Anregung zu einem notwendigen Dialog

I. EINLEITUNG

Mystik und Sozialethik scheinen auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun zu haben. – Erste Assoziationen mögen mit dem vielschichtigen und schillernden Begriff der Mystik Vorstellungen wie »Innerlichkeit«, »Versenkung«, »Ekstase«, »Vision« usw. verbinden – allemal höchst individuelle Phänomene. Selbst wenn man sich von verbreiteten Vorurteilen gegenüber einer als privatistisch mißverstandenen Mystik befreit und zu einem reflektierten, an den Traditionsströmen christlicher Mystik erprobten Verständnis vordringt¹, wird dennoch zunächst die höchst individuelle, an den Grenzen des Mitteilbaren angesiedelte mystische Erfahrung – von den bekannten Begleitphänomenen einmal abgesehen – bestimmend bleiben, und dies nicht zu Unrecht, wengleich damit weder das Ganze noch letztlich das Wesentliche christlicher Mystik erfaßt werden kann.

Sozialethik auf der anderen Seite gewinnt ihr eigenes Profil als »Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange«² bzw. als ethische Grundlagen-

¹ Vgl. zur »Ortsbestimmung christlicher Mystik« den gleichnamigen Beitrag von *Hans Urs von Balthasar*, in: *Werner Beierwaltes* u. a., *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 37–71. – Außerdem: *Heribert Fischer/Karl Rahner*, Art. *Mystik*, in: *Herders theologisches Taschenlexikon*, Bd. 5, Freiburg 1973, 137–146; *Alois Maria Haas*, Was ist Mystik?, in: *Kurt Ruh* (Hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 319–341; *Dietmar Mieth*, Art. *Mystik*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, 151–163; *Paul Mommaers*, Wat is mystiek? Nijmegen – Brügge 1977; *Aimé Solignac* u. a., Art. *Mystique*, in: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris 1980, Bd. 10 (DSAM), 1889–1984; *Josef Weismayer*, Was ist Mystik? Zum Verständnis von Glaube und religiöser Erfahrung, in: *Geist und Leben* 61 (1988), 348–358.

² Vgl. *Franz Furger*, *Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch evolutiven Ansätzen*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (JCSW)* 29 (1988), 24 ff.

reflexion auf die Sittlichkeit der gesellschaftlichen Strukturen³, zielt also gerade nicht auf die individualethische Ebene, so sehr sie diese voraussetzt und von der personalen Dimension der Sittlichkeit nicht absehen kann. So stellt sich im Rahmen einer christlich-theologischen Reflexion die Frage, was Mystik und Sozialethik miteinander zu tun haben, und erst recht, wie sie in einen sinnvollen Dialog miteinander eintreten können. Der folgende Beitrag zielt weder auf eine theoretische Erörterung noch auf eine umfassende Beantwortung dieser Frage ab. Vielmehr soll versucht werden, eine bestimmte Konzeption christlicher Mystik exemplarisch vorzustellen, aus deren existentiell wie theologischem Profil Anregungen gewonnen werden könnten für ein Gespräch zwischen einer solchen, genuin christlichen Mystik und einer Sozialethik, die sich als theologische Reflexion notwendigerweise in dem Spannungsfeld von individualethischen Impulsen und gesellschaftlicher Strukturkritik⁴ bewegen muß.

Die Auswahl der Gesprächspartnerin für die Sozialethik mag überraschen⁵: Mechthild von Magdeburg, Zeitgenossin der Heiligen Elisabeth, Franziskus und Dominikus, womit schon eine Zuordnung zu der religiösen Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts signalisiert ist, hat in Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit keine auch nur annähernd so prominente Rolle gespielt wie etwa eine Hildegard von Bingen 100 Jahre vor ihr oder eine Caterina von Siena im Jahrhundert darauf. Dennoch soll der reizvolle Versuch, einen Dialog mit dieser vergleichsweise unbekanntenen christlichen Mystikerin anzuknüpfen, gewagt werden, hat Mechthild doch aus dem Impetus ihrer mystischen Erfahrung heraus einen Weg welthaften, eigenständig-kritischen Wirkens beschritten und bezeugt, der über das persönliche Zeugnis hinaus in der späten Begegnung Impulse für eine vertiefte theologisch-sozialethische Reflexion freisetzen könnte. Dies aufzuzeigen, entsprechende Fragen zu stellen und weitere Überlegungen in der aufgewiesenen Richtung zu initiieren, ist Absicht der

³ Vgl. *Wilhelm Korff*, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: JCSW 24 (1983), 29–49, hier vor allem 38 ff.

⁴ Vgl. ebd., 47.

⁵ Der Impuls zum Versuch eines solchen Dialogs ergab sich aus meiner Dissertation zum Thema: »Der ungelehrte Mund« als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk »Mechthilds von Magdeburg«, Stuttgart-Bad Cannstadt 1989 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6), im Druck. – Zur Biographie Mechthilds vgl. *Hans Neumann*, Art. Mechthild von Magdeburg, in: *Kurt Ruh* (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 5, Berlin-New York, zweite, völlig neu bearbeitete Aufl. 1985, 260–270.

folgenden Skizze, die sich demgemäß mehr als Anregung mit offenem Schluß denn als in sich abgeschlossener Beitrag versteht.

II. MECHTHILD VON MAGDEBURG – EINE PROPHETISCHE MYSTIKERIN ALS DIALOGPARTNERIN DER SOZIALETHIK?

1. *Mystischer Impuls und Lebensform*

Von der Lebensgeschichte Mechthilds ist kaum mehr bekannt als die Hinweise, die aus ihrer Schrift »Ein fließendes Licht der Gottheit«⁶ sowie aus der Vorrede und aus zusätzlichen Bemerkungen in der noch aus dem 13. Jahrhundert stammenden, von Hallenser Dominikanern angefertigten (theologisch »bereinigten«) lateinischen Fassung des Werkes⁷ zu gewinnen sind. – Demnach entstammt die Mystikerin einer ritterlichen Burgmannenfamilie aus der westlichen Mittelmark⁸. Um das Jahr 1207 geboren und höfisch erzogen, verließ sie um 1230 Elternhaus und Freunde, um »in der Fremde« ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen. Dieser Entschluß führte die junge Frau nach Magdeburg, wo sie sich einer Beginengemeinschaft anschloß; damit wählte sie jene für die religiöse Frauenbewegung des 13. Jahrhunderts typische neue Lebensform zwischen »Gottleben und Weltleben«⁹. Der Einzug in die Beguine – eine wirkliche Alternative zu den traditionellen Institutionen des monastischen Lebens einerseits, der Ehe andererseits – bedeutete weitgehende Ungesicherheit der gesellschaftlichen und kirchlichen Position. Der Begeisterung für die neue Form der »vita religiosa« in den von Aufbruchsstimmung erfaßten Kreisen, vor allem um die jungen Bettelorden, standen Skepsis und Ablehnung starker »konservativer« Kräfte entgegen. Der zwar gerechtfertigte Verweis auf einen bestimmten religiösen »Zeitgeist« allein könnte daher einen solchen lebensentscheidenden Schritt wohl kaum zureichend erklären.

Nach Mechthilds eigenem Zeugnis geht die Motivation für ihren Entschluß bis in ihr zwölftes Lebensjahr zurück, auf jenen Zeitpunkt, da sie

⁶ Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit, hg. von P. Gall Morel, unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe Regensburg 1869, Darmstadt 1980. – Neuhochdeutsche Übersetzung: Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, übersetzt und eingeführt von Margot Schmidt, mit einer Studie von Hans Urs von Balthasar, Zürich-Köln 1955. Nach diesen beiden Ausgaben wird im folgenden zitiert, sofern nichts anderes angegeben ist.

⁷ Ediert in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Bd. II, Paris-Poitiers 1877, 423–707.

⁸ Vgl. Hans Neumann, a. a. O., 260.

⁹ Hans Urs von Balthasar, Mechthilds kirchlicher Auftrag, in: Margot Schmidt (Hrsg.), Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit (s. Anm. 6), 19.

zum ersten Mal – und von da an über viele Jahre hinweg täglich – »vom Heiligen Geist begrüßt« wurde¹⁰. Mechthilds Leben steht also seit ihrer Jugend unter dem Leitstern mystischer Begnadung. Die Erfahrung der göttlichen Minne in der »Unio mystica« wird zur Initialzündung und Grunddynamik ihres Weges. Doch schon ihr Entschluß, nach dem Vorbild der monastischen »peregrinatio« um Gottes willen das »ellende«, die Fremde, zu suchen, weist über die beseligende, für den leiblich-gebundenen Menschen aber notwendig transitorisch bleibende Einungserfahrung hinaus auf eine neue Ebene mystischer Gottesbegegnung. Das bewußte Streben nach der Fremde, das sich lebensgeschichtlich im Gang nach Magdeburg, in der sozialen Entfremdung von der eigenen Herkunft und in der Preisgabe jeder institutionellen Sicherheit dokumentiert, wird sich auch in Mechthilds religiös-mystischer Entwicklung als zentrales Element ihrer Spiritualität herauskristallisieren.

Etwa drei Jahrzehnte hat Mechthild als Begine in Magdeburg gelebt, spirituell begleitet und unterstützt von dominikanischen Geistlichen – vor allem von ihrem geistlichen Mentor Heinrich von Halle; zugleich war sie aber scharfer Kritik und Anfeindung ausgesetzt, einerseits wegen bestimmter theologisch mißdeutbarer Sätze in ihrem Werk, andererseits aber auch wegen ihrer unverblühten Kritik an Mißständen im Magdeburger Diözesanklerus. – Die Begine, als Frau und »Illitterata« ohnehin dem Vorwurf der Inkompetenz in theologischen Fragen ausgesetzt, lebt und schreibt im Bewußtsein steter Gefährdung durch die Inquisition¹¹. Solcher Druck und schwere Krankheit mögen nach 1260 die zeitweilige Rückkehr der Begine zu ihrer Familie und schließlich – etwa im Jahr 1270 – ihren Eintritt in das Kloster Helfta bedingt haben, wo sie ihre letzten Jahre in einer ihrer mystischen Spiritualität endlich kongenialen Umgebung¹² verbringen und das letzte der insgesamt sieben Bücher ihres

¹⁰ Fließendes Licht IV, 2 (*Morel*, 91).

¹¹ Vgl. Fließendes Licht II, 26 (*Morel*, 52f.).

¹² Mechthild traf im Kloster Helfta, das unter der Äbtissin Gertrud von Hackeborn eine Blütezeit liturgisch-spirituellen Lebens und mystischer Frömmigkeit erlebte, vor allem in Mechthild von Hackeborn und der damals erst 12jährigen Gertrud von Helfta (später »die Große« genannt) auf geistesverwandte Mitschwestern, deren Schriften dann auch den Einfluß der Begine nicht verleugnen. – Vgl. den kurzen Überblick in *Jean Leclercq / François Vandenbroucke / Louis Bouyer, The Spirituality of the Middle Ages*, London-New York 1968, 449ff.; für eine vergleichende Untersuchung der Mystik Mechthilds von Magdeburg und der Helftaer Frauen vgl. *Caroline Walker Bynum, Women mystics in the thirteenth century: The case of the nuns of Helfta*, in: *dies., Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles 1982, 170–262.

Werkes niederschreiben (bzw. diktieren) konnte. Mechthild starb in Helfta um das Jahr 1282.

2. *Mystischer Nachvollzug der Heilsgeschichte:
Kenosis als zentrale Erfahrung*¹³

Mechthilds Weg im Zeichen der »Fremde« spiegelt, wie angedeutet, die Grundstruktur ihrer mystischen Gottesbeziehung, insofern diese ausgeht von dem ursprünglichen Eindruck der »Unio«-Erfahrung, die ihrem Wesen nach »ewig«, unüberholbar und dennoch für den an seine geschöpfliche Konstitution gebundenen Menschen nur als transitorische möglich ist. Eine bildhaft-poetische Schilderung der »Unio«, in der Gott sich mit der »nackten Seele« so vereinigt, daß »nichts mehr zwischen uns sein kann«, schließt dementsprechend mit dem höfischen Tagelied-Topos: »Dies kann nicht lange währen. Wo zwei Geliebte verborgen zusammenkommen, müssen sie oft abschiedslos voneinandergehen«¹⁴. Die Gnade der Gotteinung wird dem Menschen nur im Maße seiner geschöpflichen »capacitas Dei« gewährt. Deshalb kann die »Unio« nicht dauern; Mechthild bringt diese schmerzliche Erfahrung der durch nichts in der Welt aufzuhebenden Trostlosigkeit immer wieder zur Sprache; doch sie verharret nicht in der Rolle der Braut des Hohenliedes, die um den entschwundenen Geliebten klagt¹⁵: Vielmehr führt die Erfahrung der Übermächtigung durch die mystische Begnadung und durch den damit notwendig verbundenen Schmerz zu dem biographisch genau bezeichneten¹⁶ Wendepunkt, an dem Mechthild das – als Kehrseite der Einung längst schon erlittene – Moment der »Entfremdung« von Gott zum ausdrücklichen Gegenstand ihres Begehrens macht: Sie bittet darum, die Gnade der »Unio« nicht mehr zu erfahren, sondern »um Gottes willen« von Gott entfremdet zu werden. Den Prozeß der Entfremdung, in dem die Mystikerin nicht nur den Verlust aller Süßigkeit der Minne-Erfahrung, sondern auch die elementare Anfechtung durch den Unglauben erleidet, beschreibt Mechthild im Bild des Sinkens »bis unter Luzifers Schwanz«¹⁷, d. h. bis in die gänzliche Entfremdung von Gott.

¹³ Vgl. dazu das Kapitel »Grundzüge von Mechthilds religiöser Erfahrung« in: *Marianne Heimbach*, »Der ungelehrte Mund« (Anm. 5).

¹⁴ Fließendes Licht I, 44 (eigene Übersetzung; vgl. *Morel*, 22).

¹⁵ Hld 3,1; vgl. Fließendes Licht II, 25 (*Morel*, 51); IV, 12 (*Morel*, 103).

¹⁶ Davon berichtet die Mystikerin »Fließendes Licht« IV, 12 (*Morel*, 104–107; *Schmidt*, 187–190).

¹⁷ Fließendes Licht V, 4 (*Morel*, 133; *Schmidt*, 223).

Auf dem Tiefstpunkt dieser »Höllenfahrt« offenbart sich der Sinn des paradoxen Geschehens: Die leidende Seele schickt die »Frau Pein«, die personifizierte Gestalt ihrer eigenen Qual, als Botin zu Gott. Der Herr spricht die »Pein« an als »das nächste Kleid, das ich auf Erden auf meinem Leibe trug«¹⁸. In der Identifizierung des Leides der Seele mit dem Leiden des menschgewordenen Gottessohnes erschließt sich der Sinn der Gottesfremde, die Mechthild sogar selig preist¹⁹. Das Leiden ist nicht Selbstzweck, es ist Weg der Imitatio Christi, und insofern ist seine bereitwillige Annahme die adäquate Form des Lebens in der Minne im irdischen Dasein²⁰.

Was Mechthild als Erleiden der Gottesfremde beschreibt, erweist sich demnach als aneignender Nachvollzug der heilsgeschichtlich zentralen Bewegung der Kenosis. Die Abstiegsbewegung, als heilsame Hinwendung Gottes zum Menschen erfahren, wird so auch bestimmend für die ethisch-spirituelle Grundhaltung der Mystikerin. Sie spricht von der »sinkenden Demut«, die im Verein mit der Minne Ausrichtung und Korrektiv des gesamten Lebensvollzugs bildet. Mechthilds Tugendethik wäre von diesem Leitgedanken her zu entwickeln²¹. Vor allem aber läßt sich von diesem Punkt aus zeigen, wie der subjektiv-mystische Nachvollzug der objektiven Heilsgeschichte als der Minne-Geschichte Gottes mit dem Menschen aus der in ihrer existentiellen Bedeutung erfahrenen Eigendynamik dieser Minne heraus in eine besondere Berufung und Beauftragung zur Kundgabe einmündet. Vor dem Hintergrund der mystischen Kommunikation mit Gott bestimmt Mechthild ihr Selbstverständnis als verantwortliche Zeugin eben dieser Minne in der und für die Kirche, die sie selbst in erster Linie als Heilsmittlerin und Heilsgemeinschaft sieht und die in jedem ihrer Glieder teilhat an der Verantwortung für das Heil aller²². Erst vor dem Horizont solchen persönlich-existentiellen Verstehens der Heilsgeschichte und der darin erkannten ekklesial gebundenen Heilsverantwortung versteht sich Mechthilds jeder Beliebigkeit entzogenes, zeugnishaftes Sprechen.

¹⁸ Fließendes Licht IV, 12 (*Morel*, 106; *Schmidt*, 189).

¹⁹ Fließendes Licht IV, 12 (*Morel*, 107; *Schmidt*, 190).

²⁰ Daß eine solche Leidensmystik keineswegs zu einer quietistisch-fatalistischen Haltung oder zu einer Vertröstungs-Ideologie führt, in der die »böse Welt« gegen den »Himmel« ausgespielt werden könnte, werden die nachfolgenden Überlegungen zu Mechthilds Selbstverständnis und ihrem daraus erwachsenden Handeln noch einmal deutlich belegen.

²¹ Vgl. dazu in *Marianne Heimbach*, »Der ungelehrte Mund« (Anm. 5), das zweite Kapitel: »Ansätze zur Grundlegung einer Tugendethik im »Fließenden Licht«.

²² Vgl. ebd., drittes Kapitel: »Mechthilds kirchenbezogenes Denken und Reden« (bes. Abschnitt 2).

3. Prophetische Sendung

In offenkundigem Gegensatz zu der mittelalterlich-scholastischen *Opinio communis*, derzufolge die Frau – das inferiore menschliche Geschöpf – als zur Lehre unfähig galt, hat Mechthild mit dem Anspruch, göttliche Wahrheit zu bezeugen, über einen Zeitraum von etwa 30 Jahren hinweg nicht nur ihre mystischen Erfahrungen schriftlich niedergelegt, sondern auch geistliche Weisung erteilt und Mißstände, vor allem in den Reihen der Geistlichkeit, kritisiert. Dies erscheint um so erstaunlicher, als die Begine Mechthild durch ihre – im Vergleich zu einem klausurierten monastischen Leben – »weltnahe« Lebensweise keine Möglichkeit hatte, sich dem Einfluß der allgemeinen Meinung zu entziehen und sich von der gesellschaftlich und kirchlich praktizierten anthropologischen Doktrin der Subordination der Frau zu distanzieren²³. So spiegelt Mechthilds Werk das gängige Rollenmuster deutlich wider: Nirgendwo zieht sie die institutionalisierte Inferiorität der Frau in Zweifel, ja sie bestätigt sie ausdrücklich, wenn sie zu wiederholten Malen beklagt, als »snoedes wip« eine Botschaft künden zu müssen, die die »irdische Weisheit« aus solchem, offenbar doch unbefugtem Munde ja gar nicht annehmen könne²⁴.

Darin wird aber schon deutlich, daß sie sich – der präsumierten Inkompetenz zum Trotz – zur Verkündigung einer Botschaft berufen weiß; daß sie dieser Berufung Folge geleistet hat, bezeugt vor allem ihre eigenhändig verfaßte, uns erhaltene Schrift »Ein fließendes Licht der Gottheit«. Es ist daher anzunehmen, daß Mechthild auf dem Fundament ihrer mystischen Erfahrung eine eigenständige Position entwickelt, die es ihr ermöglicht, die ständige Spannung zwischen gesellschaftlicher Erwartung und persönlicher Sendung nicht nur auszuhalten, sondern – in Erfüllung ihres Auftrags – wirksam »nach außen« zu transformieren. Tatsächlich bezeugt der Text, daß gerade das Argument der Inferiorität zum Dreh- und Angelpunkt für Mechthilds Selbstverständnis wird: Denn was nach dem Maßstab der irdischen Weisheit nur als disqualifizierender Mangel gelten kann und von Mechthild, wie gesagt, auch als »selbstverständlich« vorausgesetzt wird, erfährt im Licht der mystischen Einsicht in die Struktur der Heilsgeschichte eine radikale Umwertung: Wenn nämlich Gottes Weg zum Menschen ein Weg der Erniedrigung, der Kenosis ist, dann erweist sich in dieser Perspektive die zwar unfreiwillige, aber bewußt wahr- und angenommene Subordination der Frau als Disposition

²³ Vgl. dazu *Caroline Walker Bynum*, *Women mystics* (Anm. 12).

²⁴ Vgl. etwa *Fließendes Licht IV*, 2 (*Morel*, 95; *Schmidt*, 175).

zu besonderer Empfänglichkeit für das Angebot der Selbstmitteilung Gottes und darüber hinaus zur Weitergabe der in dieser Kommunikation empfangenen Botschaft. Solche Umwertung, die konkret an der Erfahrung der Ambivalenz der Macht festzumachen ist, zielt jedoch nicht so sehr auf die Korrektur geschlechtsspezifischer Rollenmuster; vielmehr geht es wesentlich um die Bereinigung der Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer, die stets durch die Versuchung der Macht und durch den Dünkel eigener Mächtigkeit gefährdet ist. Dies ist die eigentliche Pointe in Mechthilds Umwertung der von außen dekretierten Inkompetenz in eine besondere Kompetenz, wie aus der folgenden Gottesrede deutlich hervorgeht:

»Von Natur aus hielt ich es so manchen Tag:
Wenn ich je außerordentliche Gnaden gab,
suchte ich immer den niedrigsten Ort,
die geringste, verborgenste Stätte.
Die höchsten Berge mögen sich nicht beladen
mit der Offenbarung meiner Gnaden.
Denn die Flut meines Heiligen Geistes
fließet von Natur aus zu Tal.
Man findet manchen weisen Meister der Schrift,
der vor meinen Augen dennoch ein Tor ist.
Und ich sage Dir noch mehr:
Es ist mir vor ihnen eine große Ehr
und stärkt die heilige Christenheit gar sehr,
daß der ungelehrte Mund
die gelehrte Zunge aus meinem Heiligen Geist belehrt.«²⁵.

Die hier gemeinte Niedrigkeit, die freilich nicht einfach mit einer gesellschaftlich oder kirchlich marginalen Position identisch ist, sondern die Annahme einer entsprechenden, im ursprünglichen Sinne demütigen Haltung voraussetzt, erweist sich nun als »Qualifikation«²⁶: als besondere Disposition zum Empfang der »von Natur aus zu Tal fließenden« göttlichen Minneflut, der »Flut des Heiligen Geistes«.

Der Text, der göttlichen Trostrede zur Antwort auf Mechthilds vorhin zitierte Klage entnommen, zeigt, was es mit einer solchen Umwertung der inferioren Position auf sich hat: Der Geistempfang – Kriterium prophetischer Begabung – qualifiziert die Mystikerin als göttlich sanktionierte

²⁵ Fließendes Licht II, 26 (*Schmidt*, 121; vgl. *Morel*, 53).

²⁶ Dies bedeutet keine voreilige Spiritualisierung von Armut oder Unterdrückung; indem Mechthild »hinter« die gesellschaftlich-kirchlichen Faktizitäten zurückgeht, bringt sie eine gegenüber diesen Gegebenheiten fundamentale Perspektive zur Geltung, in der die Frage einer schöpfungstheologisch wie soteriologisch begründeten Läuterung des geschöpflichen Gottes- und Selbstverhältnisses in den Blick gerät. – Damit wird ein theologischer Maßstab als Korrektiv für das real Vorgefundene gewonnen.

Autorität zu einer Lehre sui generis: Der »ungelehrte Mund« soll die »gelehrte Zunge« in der Kraft des Heiligen Geistes lehren.

Mechthild steht also unter einer Berufung, die nach dem Zeugnis ihres Werkes prophetisch genannt zu werden verdient; am Text des »Fließenden Lichtes« läßt sich nachweisen, daß die Mystikerin selbst – aus der Dynamik ihrer Kommunikation mit Gott heraus – ihre Beauftragung eben als prophetische verstanden hat²⁷. Nie beruft sie sich zur Rechtfertigung ihrer Rede auf menschliche Autorität, sondern ausschließlich auf den ihr von Gott in einer biographisch genau situierten Berufungserfahrung zugegangenen Auftrag²⁸. Weisung und Kritik, aber auch Aussagen über den Charakter ihrer Schrift erscheinen häufig in Form einer Gottesrede, signifikant für den Anspruch, mit dem Mechthild spricht. Exemplarisch sei hier der programmatische Vorspruch zitiert, der Sendung und Adressatenkreis des Werkes angibt und der charakteristischerweise zugleich als Gottesrede und als Selbstaussage der Mystikerin gelesen werden kann:

»Dieses Buch sende ich nun als Boten allen geistlichen Leuten, den bösen und den guten, denn wenn die Säulen fallen, dann kann das Gebäude nicht bestehen; es kündet allein von mir und offenbart mein Geheimnis«²⁹.

Die Sendung der Mystikerin wird hier als explizit kirchliche ausgewiesen, und zwar richtet sich ihr Verkündigungsauftrag insbesondere an die »geistlichen Menschen« – an Priester, Ordensleute und Beginen –, die kraft ihrer Berufung die Säulen der Kirche sein sollen. Die Gebäudemeta-pher verweist auf die ekklesiale Dimension, die Mechthilds mystische Sendung prägt: Sie versteht ihr Wirken als Dienst an der Auferbauung der Kirche – seit Paulus Leitmotiv und Kriterium alles echten charismatischen Handelns³⁰. Der Apostel weist jenen Dienst insbesondere den Propheten zu.

Im folgenden gilt es nun zu zeigen, wie sich Mechthilds Wirken in Weisung und Kritik von ihrer mystischen Erfahrungsgrundlage her bestimmt. Exemplarisch soll diese Frage anhand des Problems von Macht und Autorität durchgespielt werden, mit dem Mechthild in ihrem kirch-

²⁷ Für den am Text des »Fließenden Lichtes« geführten Nachweis dieser These vgl. *Marianne Heimbach*, »Der ungelehrte Mund« (Anm. 5), das vierte Kapitel: »Mechthilds Selbstverständnis im Spiegel ihres Werkes«.

²⁸ Vgl. *Fließendes Licht IV*, 2 (*Morel*, 94f; vgl. *Schmidt*, 174f).

²⁹ *Fließendes Licht*, Prolog (Übersetzung nach *Schmidt*, 53). – Zur Deutung vgl. *Marianne Heimbach*, a. a. O., viertes Kapitel, 3.1.

³⁰ Vgl. z. B. Röm 14,19; 15,1f; 1 Kor 8,1; 10,23; 14,3–5.26; 2 Kor 10,8; 12,19; 13,10. – Zur theologischen Relevanz des Prophetischen in der Kirche vgl. *Karl Rabner*, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg 1958 (*Quaestiones disputatae*, 4); *ders.*, Art. Prophetismus, in: *Herders theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6, 82–86, bes. 86.

lich-gesellschaftlichen Lebensraum auf vielfältige Weise konfrontiert war.

4. *Der Umgang mit Macht und Autorität im Licht mystischer Erfahrung*

Mechthilds persönliche Erfahrung von Macht ist, wie bereits im Zusammenhang der Legitimation ihres Sprechens deutlich wurde, zunächst eine negative: die Erfahrung der Ohnmacht in der gesellschaftlich-kirchlich bestimmten Öffentlichkeit. Als Frau ist sie von der Teilhabe an der geistlichen Macht der Kirche ausgeschlossen; als Begine, die nicht mit einer lateinisch-theologischen Bildung aufwarten kann, fehlt ihr überdies die Rückendeckung durch eine mit Macht ausgestattete, rechtlich abgesicherte Institution, wie sie etwa ein Kloster mit approbierter Regel gewährleisten konnte. Mechthilds Umgang mit diesem Faktum der Ohnmacht hat nun bereits erkennen lassen, daß das Vorgefundene – und auf der Ebene der Institution für die Begine auch Unabänderliche – von der Basis der mystischen Erfahrung her eine entscheidende Korrektur erfährt.

Dabei geht es keineswegs um eine spirituelle Überhöhung des Status quo, um quietistisches Sich-Schicken in das Unabänderliche oder um Flucht aus der »bösen Welt«. Vielmehr eröffnet die alles Handeln unterfangende mystische Gottesbeziehung, in der Mechthild sich in die heilsgeschichtliche Bewegung der Kenosis hineingenommen sieht, einen Weg des Verstehens, der sie die institutionell reale Ohnmacht als spirituell bedeutsame, positive Größe erfahren läßt und so gerade neue Handlungsmöglichkeiten freisetzt. In der Perspektive der Kenosis wird die Ambivalenz der Macht offenbar; das unfreiwillige oder im bewußten Verzicht gewählte, in jedem Fall aber bejahte Freisein von Macht gewinnt als Offenheit für Gott, den eigentlich allein Mächtigen, die Qualität einer Handlungsfreiheit aus gleichsam »göttlichem Recht«. Damit ist das Problem der Macht im Grunde auf eine andere Ebene transponiert, auf der die institutionell sanktionierten Ausweiskriterien geistlicher Autorität – Geschlecht und Ausbildung, Teilhabe am kirchlichen Amt – ihre maßgebliche Bedeutung verlieren; vielmehr geht es jetzt um das in diesen Kategorien nicht mehr faßbare, sondern erst im Handeln und Wirken sich manifestierende Kriterium des Geistempfangs, das den Propheten – unabhängig von der Frage, ob Mann oder Frau³¹ – legitimiert.

³¹ Vgl. dazu Thomas v. Aquin, STh II–II, q.177, a.2: Thomas vertritt die Auffassung, die Prophetie als »*illuminatio mentis a Deo*« transzendiere die Grenzen des Geschlechtes, wobei aber die Ausübung der prophetischen Gabe wiederum an die Geschlechtszugehö-

Indem Mechthild aus dem Kern ihrer mystisch-heilsgeschichtlichen Erfahrungseinsicht den Schlüssel zur Umwertung der gesellschaftlich und kirchlich festgeschriebenen Inferiorität gewinnt, eröffnet sich ihr also eine Möglichkeit, die vorgefundene Rolle auf höchst subtile und wirksame Weise zu »unterlaufen«. Damit ist die Grundlage ihrer zutiefst kirchlichen Berufung als prophetische Mystikerin gegeben.

Daß Mechthild vor dem Hintergrund ihrer mystischen Erfahrung und der Legitimation ihrer prophetischen Sendung in grundsätzlich kritischem Verhältnis zur Macht – sei sie weltlicher oder geistlicher Provenienz – steht, ist nach dem bisher Gesagten nicht weiter erstaunlich. Ihre Skepsis führt nun aber nicht zu einer pauschalen Verwerfung von Macht oder zu einer Verteufelung der Machthabenden. Vielmehr lassen die entsprechenden Aussagen im »Fließenden Licht« eine durchaus realistische Sichtweise erkennen.

Mechthild rechnet mit dem Faktum der Macht. Sie akzeptiert Notwendigkeit und Legitimität einer Amtsgewalt nicht nur theoretisch, sondern auch konkret in ihrem eigenen Handeln, ohne sich jedoch der Autorität des Amtes blindlings zu unterwerfen. Dies zeigt sich deutlich in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie. – Nirgendwo zieht sie die priesterliche oder päpstliche Autorität generell in Zweifel; im Gegenteil läßt sich in ihrem Werk eine grundsätzlich positive und loyale Einstellung gegenüber dem kirchlichen Amt als berufenem Verwalter der geistlichen Autorität ausmachen. Dafür spricht vor allem Mechthilds ausdrückliches und wiederholt bezugtes Streben nach Rückversicherung und Bestätigung ihrer außerordentlichen Erfahrungen durch ihre geistlichen Begleiter, die sie dann vor allem in deren amtlicher Funktion als »bihter« (Beichtvater) in Anspruch nimmt³². Andererseits steht Mechthild nicht an, ihrem geistlichen Mentor zu widersprechen, sofern seine zur Vorsicht

rigkeit gebunden sei: Die Frau dürfe daher nur »secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam« prophetisch reden. (Vgl. dazu *Elisabeth Gössmann*, Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts, in: *Miscellanea mediaevalia* 12,1, Berlin-New York 1979, 281–298).

³² So beruft sich Mechthild bei der Wiedergabe einer Vision auf das Urteil ihrer Beichtväter (Fließendes Licht, III,1 *Morel*, 56; *Schmidt*, 125), und als ihr die Last der Begnadung über den Kopf zu wachsen scheint, vertraut sie sich ihrem Seelenführer an und folgt seiner Weisung, ihre Erfahrungen niederzuschreiben, weil sie darin die Vermittlung eines an sie gerichteten göttlichen Auftrags sieht (vgl. Fließendes Licht IV,2 *Morel*, 95; *Schmidt*, 175). – Zu der Thematik insgesamt vgl. *Marianne Heimbach*, »Der ungelehrte Mund« (Anm. 5), drittes Kapitel, Abschnitt 3.3.1.

drängende Kritik darauf zu zielen scheint, die Begine an der Erfüllung ihrer prophetischen Sendung zu hindern³³.

Eine solche grundsätzlich bejahende Haltung vorausgesetzt, läßt sich dann aber an vielen Stellen in Mechthilds Werk ihre kritische und warnende Stimme vernehmen. In dem ausführlichen Lehrstück »Wie ein prior oder priorinne oder ander prelaten sich soellent halten gegen ihren undertanen«³⁴ behandelt die Mystikerin die Frage des rechten Gebrauchs der Amtsgewalt, die dem Leiter oder der Leiterin einer geistlichen Gemeinschaft übertragen ist³⁵. Richtschnur der Amtsausübung ist die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe: Mit einem durch die Gottesliebe geläuterten Herzen wird der Prior oder die Priorin den ihnen Anvertrauten in der Haltung der Minne begegnen können, welche verlangt, im Sinne der monastischen Tugend der »discretio«³⁶ jedem das Seine zu gewähren. Sofern das Amt wesentlich als Dienst verstanden und entsprechend ausgeübt wird³⁷, ist der mißbräuchlichen Verselbständigung der mit dem Amt verliehenen Macht ein Riegel vorgeschoben. Mechthild warnt ausdrücklich vor der Versuchung, unter Berufung auf das Amt und ohne Beratung im Konvent willkürliche Entscheidungen zu fällen³⁸.

³³ Dies geht deutlich aus dem Brief Mechthilds an Heinrich von Halle hervor, der im »Fließenden Licht« wiedergegeben ist: V,12 (*Morel*, 140; *Schmidt*, 231).

³⁴ Fließendes Licht VI,1 (*Morel*, 171–176; *Schmidt*, 269–275).

³⁵ In ihrer Weisung orientiert die Mystikerin sich deutlich am Vorbild des heiligen Dominikus und der ursprünglichen Gestalt des Predigerordens.

³⁶ Vgl. dazu *André Cabassut*, Art. Discretion, DSAM III, Paris 1957, 1311–1330.

³⁷ So wird dem Prior bzw. der Priorin z. B. aufgetragen, selbst täglich den Dienst an den Kranken zu versehen:

»Du sollst jeden Tag ins Krankenhaus gehen
und die Kranken mit Gottes Worten salben
und sie freigebig laben mit irdischen Gaben,
denn Gott ist über all das erhaben.
Du sollst ihnen stets alles saubermachen,
und herzlich in Gott mit den Kranken lachen
ihre heimliche Notdurft selber forttragen,
und sie getreulich und liebevoll fragen,
was ihre heimliche Krankheit sei,
und steh ihnen alsdann aufrichtig bei.

So fließt Gottes Trost wunderbar in dich.« (*Schmidt*, 270; vgl. *Morel*, 172).

³⁸ »Im Kapitel sollst Du in Milde und Güte gerecht sein und der Schuld gemäß richten. Hüte Dich sehr, etwa deiner Gewalt zu folgen gegen den Willen der Brüder oder gegen den Willen des Konvents, weil daraus große Zwietracht entsteht. Du sollst Dich immer vor hochmütigen Gedanken bekreuzigen, die doch leider unter dem Schein des Guten ins Herz fallen und sprechen: ›Ja, Du bist doch über sie alle Prior oder Priorin; Du kannst wohl tun, was Dir gutdünkt‹. Nein, lieber Mensch, damit brichst Du den heiligen Gottesfrieden. Du sollst mit untertänigem Wesen und in minniglicher Freude also sprechen: ›Liebe Brüder oder Schwestern, wie gefällt Euch dies?‹ Und dann richte Dich nach ihren besten Wünschen.« (*Schmidt*, 271; vgl. *Morel*, 173).

Ebenso darf der Amtsinhaber nicht nach besonderer Ehre streben, vielmehr ist es seine Aufgabe, nicht nur persönlich den Anfechtungen weltlicher Ehre zu widerstehen, sondern auch entsprechenden Tendenzen im Konvent zu wehren³⁹.

Generell gilt: Weil Macht – gleich welcher Art und welchen Ausmaßes – gefährlich ist und die Versuchung zu Überheblichkeit und Willkür gegenüber Gott und den Mitmenschen birgt, soll niemand danach streben, etwa um für sich selbst höhere Ehre und Ansehen zu gewinnen. Wer aber ungesucht eine mit Macht über Menschen ausgestattete Position erlangt – z. B. als Leiter einer geistlichen Gemeinschaft –, ist gehalten, sich der ihm übertragenen Verantwortung zu stellen, indem er sein Amt als Dienst begreift und sich – im Wissen um die Ambivalenz der Macht – in dessen Ausübung von der Liebe leiten läßt.

Gerade in bezug auf die Wahrnehmung geistlicher Macht spielt für Mechthild das Verständnis der Kirche als Heilsgemeinschaft eine wesentliche Rolle. Die so häufig betonte Mitverantwortung aller für das Heil, die immer die Sorge um die je eigene Heiligung übersteigt, bestimmt auch Mechthilds Weisungen angesichts des Problems der Machtausübung: Ziel dessen, der geistliche Macht verwaltet, muß es immer sein, die ihm Anvertrauten auf ihrem je persönlichen, in der Gemeinschaft der Kirche zu gehenden Minne-Weg zu unterstützen, durch die eigene vorbildhafte Lebensführung ebenso wie gegebenenfalls durch Unterweisung und Kritik angesichts möglicher Gefährdungen und Abwege.

Ausgehend von diesem Anspruch an eine christlich-verantwortliche Ausübung von Macht im Raum der Kirche unterzieht Mechthild die konkrete Praxis in ihrem Gesichtskreis einer schonungslos kritischen Prüfung. Den Mißbrauch klerikaler Macht brandmarkt die Mystikerin nicht nur in allgemeinen Klagen über die moralische Verkommenheit der Geistlichen, deren Lebenswandel jeglichem Anspruch auf Vorbildlichkeit hohnspricht. Vielmehr wird sie sehr konkret, etwa in bezug auf die notorisch unerfreulichen Zustände im Magdeburger Domkapitel. So erklärt sie eine Gottesrede, in der die Domherren als »Böcke« tituliert sind, mit dem Gestank der Unkeuschheit, der von ihnen ausgeht⁴⁰. Des Bockes Haut, d. h. Autorität und Besitz der Kleriker, sei das einzig Edle an ihnen, doch dies verfallt mit dem Tod. In eindringlicher Bildsprache, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, wird vor allem der Machtmißbrauch der hohen Kleriker angeprangert. Geht es hier – dem

³⁹ Vgl. Fließendes Licht VI, 1 (*Morel*, 173; *Schmidt*, 271).

⁴⁰ Fließendes Licht VI, 3 (*Morel*, 178; *Schmidt*, 277 f).

noch zu erläuternden Kontext entsprechend – vor allem um den Aspekt des höchst gefährdeten Heils der Kleriker selbst, so benennt Mechthild an anderer Stelle ebenso deutlich die in solchem Amtsmißbrauch zutage liegende Verantwortungslosigkeit gegenüber den Gläubigen: Das Hirtenamt ist in sein Gegenteil verkehrt, denn die Schafhirten sind »Mörder und Wölfe« geworden, und sie enthalten ihrer Herde die gesunde Nahrung der göttlichen Liebe und heiligen Lehre vor⁴¹.

Gegenüber solchem Mißbrauch betont Mechthild aus gegebenem Anlaß aber auch die positive Verantwortung des Amtsträgers. Sie berichtet vom Fall des Magdeburger Domdekans Dietrich, in dessen Anliegen sie Gott um Rat gefragt und dem Bittsteller entsprechend Weisung gegeben habe: Dietrich, der sein Amt anscheinend erst kurz zuvor übernommen hatte, war von den angedeuteten Mißständen im Domkapitel abgestoßen und sah sich in seiner Absicht, ein lauterer geistliches Leben zu führen, irritiert. Deshalb wandte er sich mit der Bitte um Rat und Unterstützung für sein Vorhaben, das Amt niederzulegen, an die Begine (eine Tatsache, die schon für sich genommen Beachtung verdient!). Mechthild teilt ihm folgende, von Gott erhaltene Antwort mit: Mit der Bestätigung seines Verlangens »nach einem demütigen Leben« verbindet sich der Auftrag, dennoch im Amt zu bleiben. Der Kleriker erhält detaillierte Anweisungen, wie er sein Leben – im bisherigen Umfeld und Rahmen – einrichten und sich selbst eine maßvolle Askese auferlegen möge. So soll er sozusagen »vor Ort« ein authentisches geistliches Leben verwirklichen und »mit demütigem Herzen ein gutes Beispiel einem schlechten Leben entgegensetzen«⁴². – Das Wort vom »schlechten Leben« wird im Anschlußkapitel durch eben jene Bildrede von den »stinkenden Böcken« erläutert. Mit diesem schwerwiegenden Argument, das vor dem Hintergrund von Mechthilds Betonung der ekklesialen Heilsverantwortung aller Gläubigen zu lesen ist, redet die Mystikerin hier einer positiven Ausübung der Amtsautorität durch die Konvergenz zwischen persönlich glaubwürdiger Lebensführung und der mit dem Amt übertragenen Macht das Wort. Es scheint, daß der Dekan diesem Appell an die in der Amtsführung wahrzunehmende Verantwortung gefolgt ist⁴³.

⁴¹ Fließendes Licht VI, 21 (*Morel*, 198; *Schmidt*, 301 f).

⁴² Fließendes Licht VI, 2 (*Schmidt*, 276; vgl. *Morel*, 177).

⁴³ Jedenfalls läßt sich aus der inneren Chronologie des Werkes die Datierung des Weisungskapitels auf die Jahre 1260/61 plausibel machen, und Dietrich ist als Domdekan urkundlich nachgewiesen bis in das Jahr 1269. – Damit ist zwar nicht der »Erfolg« von Mechthilds Intervention, wohl aber Dietrichs Verbleiben im Amt über den Zeitpunkt der Irritation hinweg nachzuweisen. – Vgl. zu den Datierungsfragen *Hans*

Es gibt Hinweise im »Fließenden Licht«, daß Mechthilds Kritik an der Ausübung kirchlicher Macht zumindest implizit über die Ebene der persönlichen Integrität der Amtsträger hinausgeht. Daß die Mystikerin der Kirche in ihrer hierarchischen Struktur als Papstkirche grundsätzlich loyal gegenübersteht, wurde bereits gesagt. Ohne diese fundamentale Position preiszugeben, sikkisiert Mechthild in ihren eschatologischen Vorstellungen vom Auftreten des Endzeitordens, der die »vita apostolica« nach dem Modell der Bettelorden, jedoch zum Ideal gesteigert, verkörpert, einen kritischen Gegenentwurf zu den bestehenden kirchlichen Verhältnissen. In Anbetracht der zeitgenössischen innerkirchlichen Auseinandersetzung zwischen »konservativen« und »reformerischen« Kräften muß ein solcher Versuch als durchaus brisantes Unternehmen gewertet werden. In der letzten Generation vor dem Auftreten des Antichrist wird in der Kirche eine Erneuerung stattfinden, die dem Papst selbst anheimgestellt ist, aber von den päpstlich autorisierten Brüdern des Endzeitordens getragen werden soll⁴⁴. Diesem Auftrag gemäß werden die Brüder, die keiner bischöflichen Autorität verpflichtet sind, ungehindert predigen, lehren und die Sakramente spenden können. Diese »Vision« steht in klarer Opposition zu den Bedingungen, unter denen die zeitgenössischen Träger der Reformbestrebungen, die Bettelorden, tatsächlich arbeiten. Die Repressionsversuche seitens des Weltklerus erreichen in dem mit der Person Wilhelms von St. Amour verknüpften Pariser Professorenstreit der Jahre 1255/56⁴⁵ einen unrühmlichen Höhepunkt. Mechthild spielt zu Beginn des zentralen Kapitels über den Endzeitorden auf dieses Ereignis an – der kritische Ton ihrer Ausführungen ist nicht zu überhören. Ohne also die Ablösung der hierarchischen Struktur der Kirche im ganzen zu fordern, klagt Mechthild mit ihrem utopisch-kritischen Modell einen Raum freier Entfaltung der reformerischen Kräfte innerhalb der weiterhin unter der Leitung des Papstes stehenden Kirche ein.

Neumann, Beiträge zur Textgeschichte des »Fließenden Lichts der Gottheit« und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1954/3, 27–80, hier bes. 47.

⁴⁴ Vgl. Fließendes Licht IV, 27 (*Morel*, 121–127; *Schmidt*, 208–214).

⁴⁵ Dabei ging es vor allem um die Opposition der Weltgeistlichen an der Pariser Universität gegen die Lehrtätigkeit der Dominikaner und Franziskaner. Als »spiritus rector« und Sprecher in dieser Auseinandersetzung, die sich auch auf die pastorale Tätigkeit der Bettelorden, insbesondere auf deren Privilegien sowie auf das Charakteristische ihrer Verkündigung, das Armuts- und Vollkommenheitsideal, erstreckte, trat eben Wilhelm von Saint-Amour hervor: Er denunzierte die Mendikanten als Helfershelfer des Antichrist.

5. Zusammenfassung

Einem durch Mechthild von Magdeburg angeregten »Gespräch« zwischen Mystik und Sozialethik sollten folgende Beobachtungen als mögliche Ansatzpunkte einer konstruktiven Auseinandersetzung zugrundegelegt werden:

1. Mechthilds mystische Erfahrung ist als subjektiver Nachvollzug der Heilsgeschichte in ihrer inkarnatorisch-kenotischen Grundstruktur zu begreifen. Indem die Mystikerin durch die notwendig transitorische Erfahrung der Minne-»Unio« über diese hinaus zum »Abstieg« in die Gottesfremde als Weg der Nachfolge Christi geführt wird, vernimmt sie in der mystischen Gottesbegegnung selbst den verpflichtenden Anruf zum zeugnishaften Wirken – ihre prophetische Sendung, in der sich die mystische Erfahrung erst bewahrheitet.

2. Mechthilds Lebensform und Lehre spiegeln den durch die mystische Erfahrung evozierten fundamentalen und unwiderruflichen Positionswechsel, der sich in dem bewußten Schritt in die Entfremdung manifestiert. Gesellschaftlich dokumentiert sich diese grundlegende Umorientierung in Mechthilds Auszug aus allen weltlichen Bindungen in die Fremde der Stadt Magdeburg und – damit verbunden – in ihrer Wahl des Beginenlebens. Vor dem Hintergrund der Entwicklung von Mechthilds mystischer Erfahrung ist darin eine Entscheidung zum zeichenhaften Leben zu sehen. Im Verzicht auf Annehmlichkeiten und Ehre, die Mechthild in ihren vertrauten Kreisen hätten zuteil werden können, sowie in der Preisgabe jeder äußeren Sicherheit deutet sich die Grundstruktur der Nachfolge Christi als Nachvollzug der Kenosis an⁴⁶.

3. Der skizzierte, alle Dimensionen des Lebensvollzugs umfassende Positionswechsel, der einen »Herrschaftswechsel« im paulinischen Sinn voraussetzt (vgl. Röm 7–8) und dokumentiert, ermöglicht zugleich eine höchst bedeutsame Umwertung der gesellschaftlich vorgefundenen Rollenmuster. Dies zeigt sich sehr deutlich in Mechthilds Umgang mit der von der *Opinio communis* getragenen und gesellschaftlich-kirchlich

⁴⁶ Daß Mechthild mit dieser heilsgeschichtlich geprägten Spiritualität und Lebensform gerade in ihrer Zeit nicht allein steht, zeigt ein Blick auf Franziskus von Assisi. Dessen Bekehrung wurzelt nicht primär in einer mystischen Erfahrung – die Christusvision von San Damiano markiert erst eine zweite Stufe der »conversio« –, der Ursprung liegt vielmehr in der konkreten Hinwendung zu dem erniedrigten, aus der Gesellschaft Ausgestoßenen in Gestalt des Aussätzigen – eine Bewegung der Kenosis, der Entäußerung und des Heraustretens aus den bisher maßgeblichen Bindungen auch hier. – Vgl. dazu *Raoul Manselli*, Franziskus, der solidarische Bruder, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 42–70; zur theologischen Deutung der Bekehrung als Kenosis auch: *Leonardo Boff*, Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi, mit den Augen der Armen gesehen, Düsseldorf 1985, bes. 45–50.

sanktionierten Inferiorität der Frau: In der soteriologischen Perspektive der Kenosis erweist sich die – als Vorgabe nicht in Frage gestellte – Position der Schwäche und Machtlosigkeit gerade als die Position des Geschöpfes schlechthin. »Coram Deo« anerkannt und bejaht, disponiert sie in Wahrheit zum Empfang der göttlichen Gabe (der »Flut des Heiligen Geistes«) und damit zum prophetischen Dienst am Heil aller in der Gemeinschaft der Kirche und erweist sich so – auf eine neue Ebene transponiert – als paradoxe »Position der Stärke«.

4. In dieser »Umwertung« aus dem Zentrum der mystischen Erfahrung heraus gründet Mechthilds prophetisches Selbstverständnis, das ein neues, den gesellschaftlich-kirchlichen Vorgaben und Zwängen gegenüber wirklich »emanzipiertes«, jedoch keineswegs illoyales Handeln ermöglicht. Prophetische Sendung und Selbstverständnis und dementprechendes Wirken erweisen sich so als konstitutive Momente der Mechthildschen Mystik; das Prophetische als bloßes Epiphänomen beiseite zu schieben, müßte zu groben Mißverständnissen in der Deutung führen. Das im »Fließenden Licht« überlieferte Lebenszeugnis der Begine widerlegt beispielhaft die Auffassung, »prophetische Mystik« sei ein Widerspruch in sich⁴⁷, und zeigt, daß es sich hierbei vielmehr um eine Spielart oder Ausprägungsform der christlich notwendigen, spannungsvollen Einheit von »Aktion und Kontemplation« oder »Mystik und Politik« handelt.

5. Beispielhaft veranschaulicht Mechthilds Umgang mit den Problemen von Macht- und Autoritätsausübung den Zusammenhang zwischen mystischer Gottesbeziehung (als verbindlicher Quelle und Grundlage der Weisung und Kritik) einerseits und mutigem, zum Teil eindeutig situationsbezogenem kritisch-loyalem Sprechen im Raum der kirchlichen Öffentlichkeit.

⁴⁷ Als Vertreter einer solchen »klassisch protestantischen« Position sei hier *Johannes Lindbloom* zitiert, der in seinem Aufsatz »Die Religion der Propheten und die Mystik«, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 57 (NF 16) (1939), 65–74 zu dem Fazit gelangt: »... das Wesen der Religion der Propheten ist nicht *unio mystica* und religiöse Introspektion, sondern Glaube und Gehorsam« (ebd., 74). Eine solche Opposition wird unumgänglich, wenn man wie *Lindbloom* behauptet, aufgrund der innerlichen Gottesbegegnung habe die objektive Offenbarung für den Mystiker »keine grundsätzliche und notwendige Bedeutung« ebd., 66). Diese These beruht jedoch auf einem individualistisch enggeführten Mystikverständnis, das die ekklesiale Dimension völlig ausblendet. Die Gegenposition skizziert *Karl Rahner*: »Wenn Mystik (im vollen Sinn) nicht Erfahrung der eigenen »numinosen« Innerlichkeit, sondern Erfahrung der Gnade ist und diese einen Offenbarungscharakter hat, dann besteht kein absoluter Gegensatz zwischen mystischer und prophetischer Erfahrung«. (Art. Prophetismus, in: Herders theologisches Taschenlexikon, Bd. 6, Freiburg 1973, 84).

III. DIALOG MIT EINER PROPHETISCHEN MYSTIK – EINE HERAUSFORDERUNG AN DIE SOZIALETHIK

Die Begegnung mit der Mystikerin Mechthild von Magdeburg wurde gesucht als Anregung zu einem Gespräch zwischen Mystik und Sozialethik. Wie ein solches Gespräch sich im einzelnen entfalten und wohin es führen könnte, ist hier nicht zu präjudizieren. In diesem letzten Abschnitt sollen lediglich einige Beobachtungen und Perspektiven formuliert werden, die sich aus der herausfordernden Konfrontation mit der Mystik Mechthildscher Prägung einerseits, mit den Denkwegen und Aufgaben christlich-theologischer Sozialethik andererseits aufdrängen. – Die folgenden Bemerkungen haben dementsprechend eher experimentellen Charakter, sie sind mehr Ausdruck einer Suchbewegung als einer bereits gefundenen Lösung und wollen in diesem Sinne verstanden sein. – Sie folgen der Leitfrage: Wie müßte eine Sozialethik aussehen, die sich der Herausforderung einer prophetischen Mystik stellt, welche in der Erfahrungseinsicht in die heilsgeschichtliche Grundstruktur der Kenosis das Zentrum des eigenen christlichen Selbstverständnisses und eines diesem Fundament gemäßen Wirkens entdeckt hat?

Gerade aus der experimentellen Gesprächssituation zwischen Mystik und Sozialethik heraus legt sich zunächst eine Folgerung nahe, die durchaus Forderungscharakter gewinnt: daß nämlich christliche Sozialethik – als theologische Disziplin wie als kirchliche Verkündigung (Soziallehre) – mit der Möglichkeit mystisch-prophetisch motivierter Aufbrüche »rechnen« und deren tatsächliches Vorhandensein grundsätzlich positiv aufnehmen müsse⁴⁸. Ein derartiges Postulat ist keineswegs so banal, wie es auf den ersten Blick scheinen mag; vielmehr wirft es spezifische Schwierigkeiten auf, die im Wesen des Prophetischen selbst begründet liegen: Der prophetische Impuls ist als solcher ja gerade nicht »einkalkulierbar«, er ist weder im Rahmen einer Theorie zu deduzieren noch systematisch zu »domestizieren«; denn die Quelle, der er entspringt, ist eben das freiwirkende Charisma, das sich zwar innerhalb bestehender Strukturen inkarnieren kann und muß, aber nicht primär von diesen dienstbar gemacht werden kann⁴⁹.

⁴⁸ Vgl. dazu die Überlegungen zur Notwendigkeit und zum Stellenwert des aus dem Glauben kommenden »geschichtstheologischen« Impulses bei *Wilhelm Korff*, Grundzüge (Anm. 3), 46 f.

⁴⁹ Vgl. *Karl Rahner*, Das Charismatische in der Kirche, in: *ders.*, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 38–73, bes. 47 f.

Damit eine Sozialethik der Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Impulse dennoch Rechnung tragen kann, muß sie so konzipiert sein, daß sie in ihren eigenen »Instrumenten« ein hohes Maß an Wahrnehmungsfähigkeit für derartige nicht institutionalisierbare charismatisch-prophetische Signale – wie immer sie sich artikulieren mögen – gewährleistet bzw. entwickeln hilft. Eine solche Forderung – sie mag noch recht abstrakt klingen – scheint mit der Aufforderung des Konzils, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4), zu konvergieren, ohne einfach mit ihr identisch zu sein. Jedenfalls wird die geforderte Wahrnehmungsfähigkeit in bezug auf prophetische Impulse nicht unabhängig von der aufmerksamen Beobachtung der »Zeichen der Zeit« entwickelt werden können. Letztlich wird die Suche nach Methoden bzw. Instrumenten zur Entwicklung und Sicherung dieser besonderen Aufmerksamkeit der Sozialethik zu einer intensiveren Reflexion auf die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis⁵⁰ führen müssen.

Damit ist des weiteren die Frage nach dem Selbstverständnis einer solchen wahrnehmungsfähigen Sozialethik angesprochen. Auch dazu nur wenige Hinweise: Es scheint offenkundig, daß nur eine »als Gefüge offener Sätze« (Wallraff) konzipierte Sozialethik in der Lage sein wird, sich der Gefahr selbstgenügsamer Erstarrung im eigenen System zu entziehen⁵¹; ein solches Selbstverständnis ermöglicht und erfordert dann eine Selbstbeschränkung, die sowohl aus dem Wissen um Ergänzenbarkeit und Unabgeschlossenheit der eigenen Disziplin und um die Notwendigkeit eines multilateralen Dialogs hervorgeht⁵² als auch das wissenschaftliche

⁵⁰ Zur (wissenschaftstheoretischen) Selbstvergewisserung der Sozialethik vgl. *Franz Furger*, *Christliche Sozialwissenschaft* (Anm. 2); *Otfried Höffe*, *Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre*, in: *JCSW* 24 (1983), 9–28; *Hans Joachim Höhn*, *Handlungstheorie und Sozialethik. Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns*, in: *JCSW* 29 (1988), 29–60; *Wilhelm Korff*, *Grundzüge* (Anm. 3); darüberhinaus: *Clodovis Boff*, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1983; *Helmut Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theorie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978; weitere Anregungen auch in der Festschrift für *Johann Baptist Metz*: *Edward Schillebeeckx* (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1988.

⁵¹ Vgl. dazu *Franz Furger*, *Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik*, in: *Hans Rotter*, *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg 1984 (QD 99), 128–159. – In diesem Zusammenhang ist auch hinzuweisen auf Versuche, eine »Veränderungsethik« oder eine »Ethik der Wandlungen« zu konzipieren, deren Tragfähigkeit sich allerdings noch wird erweisen müssen. Vgl. dazu *Werner Krob*, *Katholische Soziallehre am Scheideweg*, in: *Franz Furger / Josef Pfammatter*, *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen* (*Theologische Berichte*, 14), Zürich-Einsiedeln-Köln, 1985, 139–211.

⁵² Vgl. *Franz Furger*, *Christliche Sozialwissenschaft* (Anm. 2), 26.

Bemühen um diese nötigen kooperativen Elemente immer neu befördert. Damit wäre schon eine gute, wenngleich sicher noch nicht zureichende Grundlage zur Ausbildung eines Bewußtseins bereitet, das neuen, anscheinend aus prophetischer Dynamik erwachsenen Ansätzen sozialethischen Handelns (das die wissenschaftliche Reflexion zumindest einschließen kann, auf die Dauer wahrscheinlich einschließen muß) zunächst einmal positiv begegnen kann. Das müßte aus der christlichen Überzeugung heraus möglich sein, daß ein solcher Neuansatz oder Aufbruch jedenfalls vom Wirken des Heiligen Geistes getragen sein *kann* und deshalb eine positiv-kritische Aufnahme und gegebenenfalls Begleitung verdient – gemäß der paulinischen Devise »Prüft alles und behaltet das Gute« (1 Thess 5,21). In diesem Zusammenhang wird zu überlegen sein, in welcher Weise die Tugend der Klugheit bzw. die »discretio« im Sinne der »Unterscheidung der Geister« für die Sozialethik fruchtbar gemacht werden kann.

Einen wichtigen Anknüpfungspunkt dazu bietet die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, in deren Art. 11 es ausdrücklich heißt, im Glauben an die Führung durch den Geist des Herrn bemühe sich das Volk Gottes, »in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu *unterscheiden*, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind« (Hervorhebung von d. Verf.) – *Joseph Ratzinger* nennt diese erst in den Endtext eingegangene Formulierung einen »glücklichen Griff . . ., denn damit wird aus der spirituellen Überlieferung der Kirche der Gedanke der discretio spirituum in den Zusammenhang des Konzilstextes eingebracht, der auf eine glückliche Weise *den Ansatz des Konzils ergänzt* und den geschichtlichen Zusammenhang markiert, in dem es mit seinem Unterfangen tatsächlich steht, das damit über seine vordergründig so »weltliche« Zielsetzung hinaus in seinem geistlichen Anspruch und seiner geistlichen Tiefe durchsichtig wird«⁵³.

⁵³ Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Hauptteils von »Gaudium et spes«, LThK Vat. II, III, 314 (Hervorhebung von d. Verf.). – Vgl. dazu *Bernhard Fraling*, Basisgemeinden als Orte der Normfindung und als kritisches Potential der Volkskirche, in: *Elmar Klünger / Rolf Zerfass* (Hrsg.), *Die Basisgemeinden: ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, 98–110. – In die gleiche hier angedeutete Richtung weist die Rahnersche Unterscheidung von »Prinzipien und Imperativen«, deren »Übersetzung« in den Bereich des Sozialen möglicherweise einen weiteren Schritt der Vermittlung zunächst auf der Ebene der ethischen Theorie leisten könnte (vgl. *Karl Rahner*, Prinzipien und Imperative, in: *ders.*, *Das Dynamische* (Anm. 49) 14–37; dazu: *Franz Furger*, *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte*, Luzern 1965, bes. 137 ff).

Eine aus dem hier angedeuteten geistlichen Fundament erwachsende Reaktionsweise, die nicht allein der persönlichen Einstellung eines einzelnen Sozialethikers, seinen individuellen Sympathien oder Antipathien überlassen sein sollte, sondern von der Konzeption einer breit konsensfähigen christlichen Sozialethik her zwar nicht zwingend vorgeschrieben werden könnte und dürfte, aber zu untermauern und zu sichern wäre, könnte gegenüber solchen neuen, charismatisch initiierten Aufbrüchen ihre besondere Verantwortung als kritisch-fördernder Gesprächspartner entdecken, zugleich aber – eben weil Gesprächspartner und nicht Schulmeister – auch selbst hinzulernen, Inspiration und Anteil gewinnen an der unverbrauchten Dynamik des prophetischen Charismas und daraus neue Perspektiven auch für die eigene Reflexion gewinnen.

Daß diese Überlegungen keineswegs nur dem Bereich »blasser Theorie« angehören, könnte ein Rückblick in die Geschichte der katholischen Soziallehre und Sozialethik leicht aufweisen. Positiven Ansätzen zur Verwirklichung einer für das prophetische Moment in der Kirche offenen Denk- und Arbeitsweise stehen gegenläufige Bewegungen – oder eher: Nicht-Bewegungen, Blockierungen – gegenüber, die durch allzu starres »Systemdenken« oder ängstliches, leicht einer gewissen Geschichtsferne anheimfallendes Festhalten am »Bewährten« bedingt sein können.

Beispielhaft sei auf Gestalt und Wirkung Johannes XXIII. verwiesen, der – gewiß aus einer ursprünglich prophetischen Sendung heraus – mit der Einberufung des Konzils einen neuen, längst noch nicht bewältigten Aufbruch der Kirche und der Theologie initiiert und in diesem Kontext auch der kirchlichen Soziallehre und der theologischen Sozialethik neue Wege gewiesen hat, ohne jedoch mit dem Überkommenen zu brechen. Dies alles ist hinlänglich bekannt und soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Die Tatsache aber, daß gerade um diese durch Johannes XXIII. (und seine Berater) in Gang gesetzte Neuorientierung der Soziallehre bzw. Sozialethik bis heute grundsätzliche Auseinandersetzungen geführt werden, zeigt einerseits, welche initiatorische Kraft ein solcher Impuls freisetzen kann, und kann andererseits das bereits angedeutete Postulat einer wissenschaftstheoretischen Überprüfung und Fundierung des sozialetischen Argumentationsinstrumentariums noch unterstreichen.

Ohne vorschnell einseitige Kausalzusammenhänge konstruieren zu wollen, scheint weiterhin ein Hinweis auf bestimmte nachkonziliare Entwicklungen geboten, die zumindest nicht außerhalb des Zusammenhangs der durch Johannes XXIII. freigesetzten »prophetischen Energien« im Konzil zu sehen sind: Die Promotoren der lateinamerikanischen Befreiungstheologie(n) – zu einem guten Teil den gleichen theologischen

Traditionen verpflichtet wie die beiden Konzilspäpste und deren Berater⁵⁴ – nehmen deren Impulse auf; so gewinnt etwa die Neuakzentuierung des in einer naturrechtlich argumentierenden Soziallehre verankerten Prinzips der Solidarität in der Proklamation der »Option für die Armen« eine vom Evangelium her verpflichtende, jeder Beliebigkeit entzogene Dringlichkeit⁵⁵. Aus der Situation der lateinamerikanischen Gesellschaften heraus im Rekurs auf das Evangelium gefordert, erweist sich dieser Impuls wiederum als prophetischer Ruf, der erneut eine inzwischen kirchlich wohl weltweite Dynamik entfaltet, auch und gerade in der theologischen Auseinandersetzung um die der christlichen Botschaft angemessenen und verantwortbaren Methoden und Positionen einer von diesem Standpunkt her sich definierenden Theologie.

Für den angedeuteten Zusammenhang zwischen spirituellem (mystisch-prophetischem) Impuls und der sich daraus entwickelnden Dynamik des Handelns (einschließlich der Reflexion auf dessen Grundlagen und Strategien) ließe sich leicht eine ganze Reihe von »Kronzeugen« zitieren: Nicht nur Persönlichkeiten vergangener Jahrhunderte wie die hochmittelalterliche Äbtissin Hildegard von Bingen (1098–1179), der Humanist Sir Thomas More (1478–1535) oder der Einsiedler Niklaus von Flüe (1417–1478) bezeugen die Wirkkraft einer solchen »Politik aus der Stille«⁵⁶. Auch das 20. Jahrhundert kennt Menschen, deren Wirken

⁵⁴ Hier wäre auf Namen wie die der französischen Dominikaner Louis-Joseph Lebet und Marie-Dominique Chenu und generell auf die mehr phänomenologisch-empirisch arbeitende belgisch-französische Tradition der Soziallehre zu verweisen, durch deren Schule zahlreiche heute führende Befreiungstheologen gegangen sind.

⁵⁵ In den Dokumenten der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin (1968) und Puebla (1979) richtungweisend verkündigt (vgl. v. a. »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft«. Dokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Puebla 1979, 1134–1165 in: Stimmen der Weltkirche 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J., 137–355), hat die programmatische Formel von der »vorrangigen Option für die Armen« mit der jüngsten Sozialenzyklika Johannes Pauls II. auch Eingang in die päpstliche Sozialverkündigung gefunden, und zwar im Kontext des Aufrufes zu umfassender Solidarität als Weg zu Frieden und Entwicklung (vgl. »Sollicitudo rei socialis«, 42 ff.). In kontinuierlicher Weiterführung der Lehre von »Populorum progressio«, auf die er sich bezieht, erhebt der Papst erneut die Forderung nach weltweiter Solidarität. Mit der Aufnahme der »vorrangigen Option für die Armen« setzt er jedoch einen in unserer Zeit vor allem durch die lateinamerikanische Neuorientierung der Theologie und des kirchlichen Handelns zur Geltung gebrachten (wenngleich bereits biblisch fundierten) Akzent. Damit gibt der Papst selbst in dieser Enzyklika ein Beispiel für die Dynamik der kirchlichen Soziallehre, deren bleibender Wert sich in Kontinuität und ständiger Erneuerung bestätigt (vgl. SRS 3).

⁵⁶ Vgl. dazu *Hans Ulrich Jäger*, Politik aus der Stille: Ernesto Cardenal, Dom Helder Cãmara, Martin Luther King, Christoph Blumhardt, Niklaus von Flüe, Zürich 1980.

Notwendigkeit und Fruchtbarkeit dieser spannungsreichen (und für ihren Träger fast zwangsläufig leidvollen) Synthese zur Anschauung bringt und zur Herausforderung für Zeitgenossen und Nachgeborene werden läßt: Dag Hammarskjöld, Mahatma Gandhi und Martin Luther King müssen hier ebenso genannt werden wie Alfred Delp, Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer⁵⁷, wie Dom Helder Câmara und wie die Namen derer, die die französische Arbeiterpriester-Bewegung inspiriert und getragen haben, vor allem P. Jacques Loew OP und – zwar weniger bekannt, aber dem gleichen Anliegen verpflichtet (und darin P. Loew freundschaftlich verbunden) – Madeleine Delbrêl⁵⁸.

Als Beispiel für den Realitätsbezug der bisherigen Überlegungen zu den Konsequenzen, die der christlichen Sozialethik aus dem Dialog mit einer heilsgeschichtlich geprägten Mystik wie jener der Mechthild von Magdeburg erwachsen, mögen diese Hinweise hier genügen. Gerade das schwerwiegende Stichwort von der »Option für die Armen« läßt ahnen, welche Bedeutung einer im Gespräch zwischen Mystik und Sozialethik zu leistenden Rückbesinnung auf das heilsgeschichtliche Fundament christlicher Theologie und Ethik zukommt. Von daher wäre in einer weiteren Reflexion die Frage nach den Konsequenzen eines solchen Dialogs für die Sozialethik zu verschärfen und zu vertiefen: Wenn die Kenosis als heilsgeschichtliches Strukturprinzip tatsächlich Dreh- und Angelpunkt christlich motivierten Welthandelns als Nachfolge Christi ist, in diesem Sinne also das »Christliche einer christlichen Ethik« ausmacht⁵⁹, geht es letztlich nicht mehr nur um die Frage, ob die Sozialethik ihrer Konzeption nach offen ist für prophetisch-charismatische Impulse und Aufbrüche, die diesen Anspruch einzulösen versuchen, aber letztlich »von außen« auf sie als systematische Disziplin zukommen. Vielmehr müßte dieser Dialog zur Frage nach dem genuinen Ort der Sozialethik selbst führen, von dem her sie sich als christlich-theologische Reflexion definiert und legitimiert und verbindliche Maßstäbe zur Bewältigung ihrer Aufgabe gewinnt, die Sittlichkeit der gesellschaftlichen Ordnungen selbst zu

⁵⁷ Vgl. *Gotthard Fuchs* (Hrsg.), *Glaube als Widerstandskraft*: Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt/M. 1986.

⁵⁸ Vgl. *Christine de Boismarmîn*, Madeleine Delbrêl. Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen, München u. a. 1986.

⁵⁹ Vgl. *Franz Furger*, »Kenosis« und das Christliche einer christlichen Ethik. Eine christologische Rückfrage, in: *Klaus Demmer / Bruno Schüller*, *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, 96–111. – Vgl. dazu auch die »Perspektiven«, die *Gotthard Fuchs* in seinem Beitrag »Die Ökumene der Seligepriesenen und der horror concreti in Theologie und Kirche« aufzeigt, in: *ders.* (Hrsg.), *Glaube als Widerstandskraft* (Anm. 57), 11–44.

untersuchen. Der Dialog, zu dem diese Überlegungen anregen sollten, fordert also in letzter Konsequenz heraus zu einer Grundlagenreflexion auf den geschichtlich-gesellschaftlichen »Ort«, den eine Soziallehre beziehen muß, die zu Recht das Prädikat »christlich« verdient.