

## Die Psychohistorie der *Unio mystica*<sup>1</sup>

### 1. Skizze des theologischen Verständnisses<sup>2</sup>

Die *Unio mystica* als zentrales und das Phänomen Mystik<sup>3</sup> im Christentum konstituierendes Erlebnis wird beschrieben als eine religiöse Gipfelerfahrung (*peak experience*)<sup>4</sup>, d.h. ein Phänomen, das mit höchster emotioneller und/oder intellektueller Intensität für kurze Zeit den Menschen in seiner Ganzheit erfaßt. Dieses nach allen Quellen sprachlich nicht adäquat wiederzugebende Erlebnis wird meist als vollkommene Verschmelzung der Seele mit der Gottheit während einer Ekstase beschrieben.

Da der Terminus *Unio mystica* primär katholisch-theologisch besetzt ist und sowohl er selbst als auch die meisten historischen Beschreibungen und Analysen dieses Phänomens von mit theologischem Vorverständnis schreibenden Autoren stammen, ergibt sich ein terminologisches Problem: es wäre wünschenswert, könnte man die in den Quellen selbst bzw. in den Reflexionen über sie verwendeten Begriffe (wie Vision, Entraffung, Erscheinung, Mystik usw.) durch eigene, nicht in dieser Tradition stehende, "neutrale" ersetzen. Dies würde jedoch die Darstellung außerordentlich verkomplizieren und wäre teilweise gar nicht möglich. So sei nur ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die verwendeten Termini hier ohne Wertkonnotation zu verstehen sind.

In diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, zunächst einen kurzen Überblick über die theoretischen Erwägungen zu diesem Phänomen in der Geschichte des Christentums zu geben. Es sei jedoch unterstrichen, daß es aus verschiedenen Religionen bekannt ist, sowohl theistischen wie dem Islam als auch – in verwandter Form – solchen ohne persönliche Gottheit, so dem Hinduismus<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Eröffnungsvortrag der 15. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Psychohistorische Forschung 2001 in Heidelberg.

<sup>2</sup> Lit.: Marcouleso; Dinzelbacher; Figura.

<sup>3</sup> Wie Mystik zu definieren sei, ist eine Frage, die je nach wissenschaftlichem und weltanschaulichem Standpunkt unterschiedlich beantwortet worden ist. Meine Sicht des Themas habe ich vorgelegt in Dinzelbacher (1994a). Die neuen mehrbändigen, noch unvollendeten Mystik-Geschichten von Kurt Ruh und Bernard McGinn sind dezidiert vom literaturwissenschaftlichen resp. theologischen Standpunkt aus geschrieben und für unser spezielles Thema wenig hilfreich. Auch die einschlägigen Artikel im *Dictionnaire de spiritualité et ascétique* 10 (1977), 388-408 und 16 (1992), 40-61 sind natürlich aus katholisch-theologischer Sicht verfaßt; ebensowenig hilfreich ist McGinn, B., *The Abyss of Love. The Language of Mystical Union: Cistercian Studies Series 160* (Kalamazoo 1995), 95-120. Überraschend wenig für unser Thema bringt auch das Buch des Philosophieprofessors Pike. Abgesehen davon, daß der Autor es für wissenschaftlich akzeptabel hält, seine Kenntnisse ausschließlich aus Übersetzungen zu beziehen, behandelt er unter dem *Unio*-Begriff auch Phänomene wie das Gefühl der göttlichen Nähe (nicht Verschmelzung!) oder das kontemplative Gebet. Psychologische Erklärungsmöglichkeiten sind nicht sein Ziel.

<sup>4</sup> Singer, pass.

<sup>5</sup> Vergleiche des mystischen Erlebens im Christentum und anderen Religionen wurden oft angestellt, z.B.

Das Christentum hat drei zentrale Formen der Mystik ausgebildet, nämlich die Brautmystik, die Passionsmystik und die Wesensmystik. Dementsprechend wird die Gotteseinung auch auf drei unterschiedlichen Wegen erreicht: in der erotischen Verschmelzung mit Christus, in der Identifikation mit ihm durch Schmerz und in der "weiselosen" Einung mit der Gottheit.

Wegweisend wurden für die Theorie der Liebeseinung im Osten besonders Origenes, Gregor von Nyssa, Diadochos von Photike, im Westen Bernhard von Clairvaux. In seinen Hoheliedpredigten wird die mystische Vereinigung unter dem Bild des Kusses angesprochen, der das Einströmen des Heiligen Geistes bezeichnet; diese Ekstase ist ein Tod, der Leben bringt. Alle sinnliche Empfindung ist in der *Unio mystica* ausgeschaltet. Nur dem Menschensohn kann sich der Mensch in diesem Leben verbinden, den Allerhöchsten erreicht er noch nicht.

Die spätmittelalterliche theologische Reflexion über die mystische Einung beruht im Katholizismus besonders auf neoplatonischen Konzeptionen, vermittelt u.a. durch Ps.-Dionysius, und konzentriert sich mystagogisch auf die Beschreibung der Stufen des Frömmigkeitslebens, die zur *Unio* hinführen, sowie auf die Bestimmung ihres ontologischen Stellenwertes. Als Beispiel für die Tradition sei das *Scale of Perfection* (14. Jh.) genannt, das lehrt, wie man über Kontemplation und Weltabkehr zur eingegossenen Gnadenerfahrung gelangt, die in der *Unio* kulminiert. Dies entspricht dem klassischen Dreischritt Betrachtung, Reinigung, Vereinigung, dem in der Theorie der Mystik geradezu normierende Funktion zukommt. Verbindlich für die theologische Bestimmung der *Unio* in der Neuzeit wurde die spanische Karmelitermystik des 16. Jahrhunderts (Teresa von Avila, Juan de la Cruz).

Bei der theologischen Wesensbestimmung der *Unio mystica* wird durchgehend betont, daß die Seele nur durch Gnade zu dem wird, was Gott seiner Natur nach ist, und die Vereinigung mit ihm während des irdischen Lebens nicht die Vollkommenheit der eschatologischen Einung bzw. der *Visio beatifica* besitzen kann. Der bis in den Barock vielgelesene Pariser Kanzler Gerson z.B. erklärt gegen Bernhard von Clairvaux, es widerspräche der kirchlichen Lehre, daß die Seele in der *Unio* in das Sein Gottes transformiert werde. Auch was Meister Eckhart und andere Autoren der rheinischen Mystik mit Gottesgeburt in der Seele und Durchbruch in die vorgeburtliche Seinsweise der platonischen Ideen umschreiben, gehört in diesen Bereich<sup>6</sup>. Der Anspruch, die Gotteseinung würde nicht nur kurzzeitig, sondern permanent erfahren, gilt als sicheres Zeichen für Ketzerei (bes. der Freien Geister), ebenso wie pantheistische Interpretationen.

In der evangelischen Theologie erfolgte eine völlige Uminterpretierung der *Unio mystica*, die nicht mehr als punktuelles religiöses Erleben in der Ekstase gefaßt wird, sondern als Christuseinung und Vergottung durch den Glauben. Glauben heißt nach Luther "mit Christus ein Kuche werden"<sup>7</sup> und sich mit ihm bräutlich vereinigen<sup>8</sup>. Das Einssein, mit dem Christus sich mit jedem Gläubigen und der

---

von Schüttler, G.: Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus (Freiburg 1974), S. 86 ff.

<sup>6</sup> Dinzeltbacher (1994a), S. 286 ff.

<sup>7</sup> Erlanger Ausgabe 27, S. 182.

<sup>8</sup> ebd. 52, S. 219. Vgl. Vogelsang, E.: Die *Unio mystica* bei Luther. In: *Archiv f. Reformationsgeschichte*

Christenheit verbindet, entspricht seinem Einssein mit Gott. Hollazius u.a. beschrieben sogar die Rechtfertigung als mystische Union, und Spener meinte, jeder Christ könne sagen: "Ich bin Christus". Schleiermacher betonte, daß die Sündenvergebung zugleich Einwohnung Christi sei. Erst Söderblom trat wieder für eine Integration der religiösen Erfahrung in die evangelische Religiosität ein.

## 2. Brautmystik

Brautmystik (nuptiale Mystik) ist die Erfahrung Gottes in der Integration des Heiligen und des Erotischen. Diese Form der *Unio mystica* wird gern als Erleben einer geistlichen Hochzeit beschrieben. Diese Terminologie ist sowohl in der praktischen wie in der theoretischen Mystik üblich (etwa bei den Viktorinern, Ruusbroec, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Justiniani, Bossuet, Scaramelli u.v.a.). In letzterer gilt das "*connubium / matrimonium spirituale*" als Metapher für die Manifestation Gottes bzw. der Trinität in der Seele, die dadurch zutiefst Gott anverwandelt wird. In diesem bildhaften Sinne finden sich auch bei Luther brautmystische Wendungen; desgleichen im Schrifttum der Wiedertäufer.

Biblische Rechtfertigung bietet die im Alten Testament gebrauchte Metapher einer bräutlichen Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk, z.B.: "Denn wie der junge Mann eine junge Frau heiratet, so wird dein Erbauer dich, Israel, heiraten. Wie der Bräutigam seine Wonne an der Braut hat, so wird dein Gott an dir seine Wonne haben" (Jes 62,5). Die Liebesdichtungen des alttestamentlichen *Hohen Liedes* bilden die sprachliche Vorgabe, derer sich jede christliche Brautmystik bedient<sup>9</sup>. Nur der Zufall, daß diese Texte wegen ihrer vermeintlichen Urhebererschaft durch Salomon in den Kanon aufgenommen wurden, machte eine orthodoxe Brautmystik überhaupt möglich. Ohne diese Schriftbasis hätte sich diese Erfahrung angesichts der notorischen Ablehnung alles Erotischen durch die christliche Religion nie in die religiöse Sphäre integrieren lassen. Die neutestamentliche Grundlage bietet dann vor allem die paulinische und johanneische Einungs-Metaphorik (Gal. 2, 20; 3,27 etc.; Joh. 15, 4, 7; 17, 22 etc.), auch die vom Einwohnen Gottes (Röm. 8, 8 ff. etc.).

Die theoretisch-theologische Reflexion über die *Unio* soll im folgenden jedoch gänzlich außer Betracht bleiben. Hier interessiert vielmehr nur die *Unio mystica* als tatsächliche religiöse Erfahrung. Wir beschränken uns auf den Bereich der lateinischen Christenheit v.a. des Mittelalters, wo diese Erfahrung hauptsächlich durch autobiographische und biographische Quellen bezeugt ist. In der Offenbarungsliteratur und der Hagiographie werden seit dem 13. Jahrhundert bis zur Gegenwart zahlreiche ekstatische Einigungserlebnisse beschrieben, und zwar vor allem in der Frauenmystik (z.B. Hadewijch, Beatrijs von Tienen, Mechthild von Magdeburg, Katharina von Siena, Teresa von Avila)<sup>10</sup>. Ab dem 12. Jahrhundert wird die *Unio*

---

35 (1938), Sp. 63-80; Schwarz, R.: M. Luther. In: Ruhebach, G. / Sudbrack, J. (Hg.): Große Mystiker (München 1984), S. 185-202, 375-380.

<sup>9</sup> Über die Wirkungsgeschichte dieses Texte gibt es zahllose Studien; für das Mittelalter zuletzt Keller, Hildegard E.: *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages* (Leuven 2000).

<sup>10</sup> Dinzlacher (1993).

*mystica* auch Thema autobiographischer religiöser Lyrik (Hymnus *Jesu dulcis memoria*; Johannes vom Kreuz, Angelus Silesius). Allerdings erreichen uns diese Selbsterlebensberichte nur durch einen mehrfachen Filter. Sie werden nämlich eingeebnet durch:

- die Zensur bereits im Unbewußten der Erlebenden, durch die das Überich mit dem internalisierten Normsystem Unvereinbares verdrängt,
- die Zensur in ihrem Bewußtsein, die prüft, was von dem Erlebten weitergegeben und was verschwiegen werden soll,
- die Zensur des oft nicht mit dem Erlebenden identischen Aufzeichners der mystischen Erlebnisse, der zurückhält, was dem Charismatiker, seinem Orden, der Kirche möglicherweise schaden könnte (Topos: nur wenig aus vielem vermag ich aufzuschreiben...),
- die Zensur der weiteren handschriftlichen Überlieferung, in der wiederum bedenkliche Stellen ausgemerzt werden (z.B. an der lateinischen Version des Mechthild von Magdeburg-Textes nachweisbar<sup>11</sup>),
- die Zensur des modernen kirchlichen Editors bzw. Übersetzers des Textes (nachweisbar noch 1980 an Haackes stillschweigend kürzender Übertragung der erotischen Visionen des Rupert von Deutz<sup>12</sup>).

Rechnet man diese Filter mit ein, so wird man der folgenden Überlegung wohl umso mehr Plausibilität zubilligen: wenn schon aus den wenigen und zurückhaltenden Indizien entsprechende Schlüsse gezogen werden können, wie müßte die Sache erst bei einer unzensierten Quellentradition aussehen.

Daß die Sprache der nuptialen Mystik immer mit dem Gebrauch von biblischen Wendungen einhergeht, ist kein Argument gegen die Erlebnisauthentizität von damit beschriebenen Erfahrungen, wie v.a. von einer bestimmten Richtung der Altgermanistik gelehrt wird. Dies hat bereits Ernst Benz<sup>13</sup> erkannt und habe ich selbst schon vor Jahren ausführlich und bislang ohne Gegenbeweis dargelegt<sup>14</sup>; ich gehe daher hier nicht mehr darauf ein. Und auch daß sich die theoretische Mystik, z.B. Richard von St. Viktor, brautmystischer Terminologie metaphorisch bedient, heißt ja nicht, daß es sich auch bei den Erlebnismystikern nur um Metaphern handeln muß, wie Theologen im allgemeinen a priori annehmen. Semiotisch sind die Beschreibungen der fleischlichen und der geistlichen Liebe nicht unterscheidbar, und nur, da "nicht sein kann, was nicht sein darf", wurde die Realität erotischen Gotteserlebens oft schon von den mittelalterlichen Berichterstattern und noch mehr den modernen Interpreten gebrochen, indem man sie in die Sphäre des bloß Bildhaften abschob.

Eine andere Frage ist es, inwieweit erst der Bibeltext bzw. darauf basierendes Frömmigkeitsschrifttum den Anstoß zu entsprechenden Erlebnissen gegeben hat. Die Schilderungen der Liebe von Braut und Bräutigam im *Hohen Lied* müssen für

---

<sup>11</sup> Becker (1951).

<sup>12</sup> Haacke (1980).

<sup>13</sup> Die Vision (Stuttgart 1969).

<sup>14</sup> Dinzelbacher (1993), S. 304-331.

fromme Gläubige, aus deren Welt sonstige erotische Texte ausgeschlossen waren, der wichtigste Bildvorrat gewesen sein, vermittels dessen ihre natürliche Sexualität in ein bestimmtes religiöses Deutungssystem kanalisiert, damit legalisiert und mit positiver Bewertung besetzt wurde.

Was das erlebte Phänomen betrifft, so berichten speziell viele Mystikerinnen von visionärer Vermählung mit Christus (die besonders in der Neuzeit in "zeremonieller" Form erfolgt), z.B. Gertrud d. Gr., Angela von Foligno, Adelheid Langmann, Marina von Escobar, Theresa von Avila, Maria von der Inkarnation, A. Lee, Lucie-Christine... Mit Katharina von Siena verlobt sich Jesus feierlich 1367, mit Katharina von Ricci Ostern 1542; sie, wie auch Veronika Giuliani hat seitdem ein ringförmiges Stigmatisationsmal am Finger. Katharina von Racconigi und Veronika Giuliani erleben sogar mehrfache mystische Vermählungen. Manchmal wird auch von Mystikern eine solche Erfahrung berichtet, so von Hoyos und Paul von Kreuz<sup>15</sup>.

Brautmystische Vereinigung hat lyrisch in Wechselwirkung mit der höfischen Dichtung besonders Mechthild von Magdeburg<sup>16</sup> in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts faszinierend beschrieben: Wenn die Seele als "vollerwachsene Braut" "nakend" (1,44) vor dem Bräutigam steht, will er sie auf dem Brautbett "durchküssen" und "mit seinen bloßen Armen umfassen" (6,1). Gott verwendet sogar das Wort "bereiben", ein recht konkretes Verb für den Geschlechtsverkehr (2,25). Die Seele will sich "nackt in Gottes Arm legen" (5,25), er heißt sie "mein Bettkissen, mein Liebesbett", "Lust meiner Gottheit" (1,19), "Er liebt sie mit aller Macht auf dem Liebeslager" (2,23). "So tut er sie in sein glühendes Herz. Da umhalsen sich der hohe Fürst und die kleine Dirne [die Seele], und sind vereint wie Wasser und Wein. Da wird sie zunichte und kommt außer sich..." (1,4). Je mehr die Lust wächst, desto enger wird das Liebeslager, "je enger die Umarmung, desto süßer der Geschmack des Mundkusses" (1,22). Auch daß zu Mechthilds Lieblingsterminologie "fließen" und "feucht werden" gehört<sup>17</sup>, spricht für sich. Dem philologischen Befund, daß hier neoplatonische Traditionen der Gottesemanation aufgegriffen sind, ist kaum zu widersprechen, aber er erklärt nicht, warum gerade diese Bildsprache und nicht die einer der anderen im Mittelalter verfügbaren Traditionen derart bevorzugt wird. Das tut dagegen sehr wohl eine sexualpsychologische Interpretation.

"O Du gießender Gott in Deiner Gabe!  
 O Du fließender Gott in Deiner Minne!  
 O Du brennender Gott in Deiner Sehnsucht!  
 O Du verschmelzender Gott in der Einung mit Deinem Lieb!

<sup>15</sup> Die nicht im einzelnen nachgewiesenen Informationen sind zu entnehmen für das Mittelalter Dinzelsbacher (1993; 1994a); für die Neuzeit dem Wörterbuch der Mystik, hg. von Peter Dinzelsbacher (Stuttgart, 2. Aufl. 1998) und den biographischen Artikeln im Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique (Paris 1937 ff.).

<sup>16</sup> Ed. Neumann.

<sup>17</sup> Die Stellen sind gesammelt bei Franklin, J. C.: *Mystical Transformations. The Imagery of Liquids in the Work of Mechthild von Magdeburg* (London 1978); daß sie alle Ausfluß der Rezeption antiker Lehren zur Kosmologie seien, überzeugt wenig.

O Du ruhender Gott an meinen Brüsten!"<sup>18</sup>

Der körperliche Anteil an diesem Geschehen ist Mechthild nicht unverborgen: "Die Minne wandelt durch die Sinne... Sie schmilzt sich durch die Sinne, daher muß der Körper auch seinen Anteil erhalten, so daß er allenthalben mitgezogen wird." (5,4).

Auch ihre flämische Zeit- und Standesgenossin Hadewijch verhüllt nicht ihre erotischen Sehnsüchte: "Eines Pfingsttages wurde mir im Morgengrauen [eine Vision] gezeigt, und mein Herz und meine Adern und alle meine Glieder zitterten und bebten vor Begierde, und mir war so zu Mute, wie schon oft, so rasend und so schrecklich, daß mir alle die Glieder, die ich hatte, einzeln zu brechen schienen, und alle meine Adern bewegten sich, eine jede voller Schmerz. Ich begehrte, meinen Geliebten vollkommen zu besitzen und zu erkennen und seine Menschennatur im Genuß mit meiner ganz und gar zu schmecken und die meine darin zu lassen..." Eine Erscheinung des Erlösers, als Kind zuerst, dann als Mann, antwortet auf ihre leidenschaftliche Sehnsucht, die sich in der mystischen Vereinigung erfüllt: "Danach kam er selbst zu mir und nahm mich ganz in seine Arme und zwang mich an sich, und alle Glieder, die ich hatte, fühlten die seinen in all ihren Wonnen nach meines Herzens Begehren, nach meiner Menschennatur. Da ward ich von außen zur Gänze zufriedengestellt... Danach blieb ich in einem Aufgehen in meinem Geliebten, so daß ich ganz in ihm verschmolz und mir von meinem Selbst nichts blieb."<sup>19</sup> Das ist nicht nur allegorische Brautmystik in der Sprache des *Hohen Liedes*, diese Frau hatte ein wirkliches, erotisches Liebesleben, wiewohl sie im Zölibat lebte<sup>20</sup>. Der wiederholte Verweis auf die Menschennatur und das in ihr gänzlich Zufriedengestelltwerden beschreiben offensichtlich die Entspannung nach dem Orgasmus. Höhepunkt dieses Liebeslebens ist das "ghebruken", die "orwoet", das lateinische "frui", der (passive) Liebesgenuß im "grundlosen Abgrund" des göttlichen Wesens, ebenfalls ein Terminus aus dem erotischen Wortschatz.

Die durchaus wollüstig u.a. als Kuß und Umarmung erfahrene *Unio* ist dabei regelmäßig von einem seelischen und körperliche Süßeempfinden begleitet; Gertrud von Helfta z.B. nennt es: "dulcem unionem et unientem dulcedinem", süße Vereinigung und vereinigende Süße<sup>21</sup>.

Kuß und Umarmung führen auch zu somatischen Reaktionen (mystische Schwangerschaft u.a. bei Birgitta von Schweden und Dorothea von Montau). Denn in den Komplex der Brautmystik muß man auch die Metapher von der Gottesgeburt im Seelengrund rechnen, die wiederum in der Frauenmystik konkretisiert wird. Bei häretischen Mystikerinnen kommt es zur Vorstellung, von Christus schwanger zu sein, den Hl. Geist zu gebären. Die 1325 als Ketzerin verurteilte Provençalin Prous Boneta hatte eine Offenbarung, in der ihr der Herr verkündete, die hl. Maria war es,

<sup>18</sup> 1,17, übersetzt von M. Schmidt.

<sup>19</sup> vis. 7 f., übersetzt: Dinzelbacher (1989), S. 144-154, gekürzt.

<sup>20</sup> Mommaers, Paul: Hadewijch in conflict. In: *Utrechtse bijdragen tot de medievistiek* 3 (1984), S. 127-156, 201-103, 148. Vgl. auch Vekeman, Herman: Erotiek en huwelijksliefde bij Hadewijch. In: *Speling* 33 (1981), S. 43-50.

<sup>21</sup> Legatus divinae pietatis 2, 2. In: *Sources Chrétiennes* 139.

die den Menschen den Sohn Gottes schenkte, und sie werde ihnen den Heiligen Geist schenken<sup>22</sup>. Damit erscheint Prous als neue Maria, die Gott abermals gebären wird, gleichwertig der allerheiligsten Jungfrau. Auch die Geliebte des Ketzerführers Fra Dolcino (+1306), Margarita, betrachtete sich als vom Heiligen Geist schwanger<sup>23</sup>. Mit Brief vom 10. September 1437 denunzierte der hl. Johannes Kapistrano eine bereits verstorbene Venezianerin namens Mina, die augenscheinlich zahlreiche Offenbarungen erhalten hatte, unter anderem die, einen Knaben zu gebären, der Papst werden würde, und ein Mädchen, das den Glauben der Frauen verteidigen werde. Ihr selbst seien die Schlüssel des Himmelreichs gegeben. Bereits gab es einen Kreis von Verehrern, darunter auch Männer der Kirche, gegen die Kapistran den Papst um Strenge bat; auch dachte er daran, ihre Gebeine ausgraben und einäschern zu lassen<sup>24</sup>. Man erinnert sich an die Sekte der – in Mailand bereits als Heilige verehrten – Wilhelmina von Böhmen, die im späten 13. Jahrhundert eine weibliche Kirchenhierarchie (Päpstin usw.) errichten wollte und deren Anhängerinnen auf dem Scheiterhaufen endeten<sup>25</sup>.

Man bedenke aber, daß mystische Schwangerschaftszustände (z.B. zu Weihnachten) in einer Verbindung von Brautmystik und *Imitatio Mariae* genauso Heilige wie Birgitta von Schweden, Dorothea von Montau, Selige wie Ida von Löwen, Margareta Ebner, Christine Ebner, Gertrud von Oosten, Lukardis von Oberweimar sowie die Verehrungswürdige Agnes Blannbekin und andere in der katholischen Religion verehrte Frauen von sich berichteten<sup>26</sup>. Letztere z.B., eine 1315 verstorbene Wiener Begine, erlebte es jede Weihnacht bis zur Okatv Epiphaniäs, daß ihr Leib und ihre Adern aufschwollen, was mit einem starken Schmerz- und Süßigkeitsgefühl verbunden war: "Denn immer schien ihr, sie habe den Jesusknaben im Leibesinneren. ... In dieser Ekstase weilend, wurde sie mit solcher Liebessüße und -zärtlichkeit dem Geliebten gegenüber erfüllt, daß sie ihn selbst mit ihren Armen zu umfassen schien..."<sup>27</sup> Den – von dem Beichtvater an ihrem Leib beobachteten – Schwangerschaftssymptomen entspricht in Blannbekins damit verbundenen Vorstellungen sowohl das Tragen des Jesuskindes in ihrem Inneren als auch die Umarmung des Geliebten.

Seltener erzählen Männer von Unionserfahrungen, z.B. Roger von der Provence OFM (E. 13. Jh.), dessen Seele mit Gott "unitissima" verschmilzt, oder Johannes vom Kreuz<sup>28</sup>, nach dem die entflammte Seele so vergottet wird, wie Holz sich im Feuer in Glut und Licht verwandelt; sein geniales Gedicht "Es war in dunkler Nacht" kann durchaus homoerotisch gelesen werden. Ähnliche Erfahrungen sind auch von pietistischen Gläubigen überliefert.

Um uns das psychosomatische Phänomen der brautmystischen Union zu vergegen-

<sup>22</sup> Dinzeltbächer (1994a), S. 267 f.

<sup>23</sup> Bernardus Gui, De secta. In: *Rerum italicarum Scriptores* 9/5 (1907), S. 26.

<sup>24</sup> Hofer, Johannes: Johannes Kapistran. (Heidelberg, 2. Aufl. 1964), 1, S. 204 f.

<sup>25</sup> Dinzeltbächer (1993), S. 22, 72, 300.

<sup>26</sup> Dinzeltbächer (1995).

<sup>27</sup> Leben und Offenbarungen, c. 195 f., hg. v. Dinzeltbächer / Vogeler, S. 406 ff.

<sup>28</sup> Immacolata, pass.

wärtigen, gehen wir aus vom *locus classicus*, der berühmten Selbsterlebensbeschreibung, die die Karmelitin Teresa de Jesús de Cepeda y Ahumada (1515-1582) aufgezeichnet hat. Von den Erscheinungen, Visionen und sonstigen Gnadengaben der Kirchenlehrerin aus Avila ist am bekanntesten die "Transverberatio" (wörtlich: Durchschlagung) ihres Herzens, die sie 1562 ein erstes Mal erlitt. Im Gegensatz zu den mittelalterlichen MystikerInnen ist von Teresa ein eigenhändig geschriebenes Exemplar ihrer im nämlichen Jahr begonnenen und drei Jahre später abgeschlossenen Autobiographie erhalten. Die Schrift diente v.a. ihren Seelenführern und der Inquisition zur Kontrolle der Rechtgläubigkeit (*discretio spirituum*) der Karmelitin, die nicht ohne Kenntnis der Augustinischen *Confessiones* schrieb.

"Der Herr geruhte, daß ich einige Male diese Vision hier schaute: ich sah einen Engel in körperlicher Gestalt bei mir an der linken Seite, was ich üblicherweise nur durch ein Wunder sehe – die vielen Male, die sich mir Engel (sonst) zeigen, ist es, ohne sie zu sehen... In dieser Vision ließ mich ihn der Herr so sehen: nicht groß war er, sondern klein, sehr schön, sein Gesicht war so entflammt, daß er einer der ganz hohen Engel schien, die alle entzündet erscheinen. Das müssen die sein, die man Cherubim nennt; ihre Namen sagen sie mir aber nicht... In seinen Händen sah ich einen langen Goldpfeil, und an der Eisenspitze schien er mir etwas Feuer zu haben. Diesen schien er mir einige Male ins Herz zu tauchen, und daß er mich bis in die Eingeweide verwundete. Beim Herausziehen, schien mir, nahm er sie mit sich und verließ mich ganz entflammt in große Gottesliebe. So groß war der Schmerz, daß ich mehrmals aufstöhnte, und so überwältigend die Süße, in die mich dieser sehr tiefe Schmerz versetzte, daß man nicht wünschen kann, er möge aufhören. Die Seele ist dann mit nichts anderem als mit Gott zufrieden. Kein körperlicher, sondern ein geistiger Schmerz ist dies, obschon der Körper daran Anteil hat, und zwar ziemlichen..."<sup>29</sup>

Der Liebespfeil war in Antike und Mittelalter eine beliebte Metapher; in visionäres *Erleben* umgesetzt hat ihn erst die spätmittelalterliche Mystik, etwa Beatrijs von Nazareth, Gertrud von Helfta oder Dorothea von Montau<sup>30</sup>. In Teresas Erfahrung ist es nicht der Geliebte selbst, sondern eine andere Lichtgestalt, die ihr die Liebeswunde beibringt. Die Nonne hat sich des Bildes von der göttlichen Verwundung und dem himmlischen Geschoß auch an anderen Stellen ihrer Schriften bedient; womit sie ihrerseits wieder mehrere neuzeitliche MystikerInnen zu ähnlichen Imaginationen angeregt hat, so noch 1918 den stigmatisierten Kapuzinerpater Pio von Pietrelcina. Die dauernd wiederholte Formulierung "me parecía" (mir schien) erinnert daran, wie vorsichtig eine Mystikerin in der nachmittelalterlichen Epoche mit solchen Behauptungen sein mußte, da sie nie sicher sein konnte, was die

<sup>29</sup> Libro de la Vida 29, 12, ed. Stegink.

<sup>30</sup> Dinzelbacher (1996a), S. 216 ff.

sie kontrollierenden Geistlichen noch als orthodox durchgehen lassen würden<sup>31</sup>. In der Tat hat die Inquisition die Veröffentlichung dieses Textes erst sechs Jahre nach Teresas Tod ermöglicht.

Selten finden sich liebesmystische Texte, die sich so eindeutig als nur wenig verschlüsselte Beschreibungen eines Orgasmus präsentieren: der männliche Partner – "ángel" – (wie offenbar auch die Frau selbst) ist entflammt – "encendido". Er stößt ("meter") in ihren Leib einen spitzen Pfeil – was sonst sollte ein phallisches Objekt sein, wenn nicht ein in einen Frauenkörper eindringender Pfeil, aus dessen Spitze Feuer träufelt? Nach der mehrfachen Penetration ist auch die Visionärin "toda abrasada en amor grande". "Exzessive" schmerzliche Süße, die vor Lust aufstöhnen läßt und ewig andauern soll, wäre eine sehr treffende Beschreibung auch des profanen Körpergefühls: "Era... tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que ma hacia dar aquellos quejidos..." Halten wir noch fest, daß Teresa selbst ausdrücklich zugibt, daß ihr Leib an diesem sinnlich-übersinnlichen Erlebnis stark beteiligt war.

Fast hundertfünfzig Jahre nach der Geburt Sigmund Freuds ist die hier gegebene sexualpsychologische Deutung freilich nur mehr trivial zu nennen<sup>32</sup>. Doch das Thema Mystik ist in Europa – und ganz im Sinne der Männer und Frauen, von denen wir hier reden – nach wie vor derartig kirchlich monopolisiert, daß darauf bezügliche psychologische Interpretationen kaum im kulturellen Allgemeinbewußtsein präsent sind<sup>33</sup>. Auch Max Webers freilich sehr en passant (im Anschluß an Ritschl?) getätigte Klassifizierung der *Unio mystica* als "krypto-sexuell gefärbte" Erscheinung<sup>34</sup> wurde nicht rezipiert. Psychologische Erklärungsversuche, lehrt das offiziöse *Lexikon für Theologie und Kirche*, "können im besten Fall Formen des Mystizismus [d.h. nach katholischem Verständnis: falscher Mystik], aber nicht wirkliche Mystik, vor allem nicht übernatürliche Mystik erklären"<sup>35</sup>. Und der fast ebenso offiziöse *Dictionnaire de spiritualité* triumphiert: "le psychologue ne réussit certes pas à se rendre enfin maître de la mystique..."<sup>36</sup> Die kirchenamtliche Verurteilung Freuds noch 1952 spricht für sich.

Aber: "Auch sich wandelnde Psychen (in historischer Sukzession) sind Psychen – und daher vergleichbar."<sup>37</sup> Ein Mystik-Experte der *Societas Jesu* schrieb 1990: "Es existierte einmal eine ganz hervorragende Forschung über Mystik und Psychologie... [Doch] ist zu sagen, daß die Diskussion der Fachwissenschaftler über

<sup>31</sup> vgl. Dinzelbacher (1997).

<sup>32</sup> Nicht zugänglich waren mir leider Hahn, G.: *Les phénomènes hystériques et les révélations de S. Thérèse* (Bruxelles 1883); Poveda Arino, J.: *La psicología de S. Teresa de Jesu* (Madrid 1984). Wissenschaftlich unbrauchbar ist das anthroposophische Buch von Raschen, K.: *Krankheit und Ekstase, dargestellt am Leben der Teresa von Avila* (Stuttgart 1992). Ein Gleiches gilt von Akerberg, H.: *The Unio Mystica of Teresa of Avila. Two Classical Presentations in the Light of Psychology*, in: Holm, N. (ed.): *Religious Ecstasy* (Stockholm 1982), S. 275-306, der sich nur mit Teresas Mystiktheorie und ihrem Verhältnis zu derjenigen N. Söderbloms beschäftigt.

<sup>33</sup> Obwohl solche seit dem 19. Jahrhundert existieren, s. z.B. Freimark, pass.

<sup>34</sup> Die protestantische Ethik, hg. v. J. Winkelmann (Gütersloh, 8. Aufl. 1991) I, S. 223.

<sup>35</sup> A. Mager, in: *LThK* 7 (1935), Sp. 410.

<sup>36</sup> Gagey, Sp. 1273.

<sup>37</sup> Frenken (2000b), S. 13.

religiöse und psychologische Grenzen hinweg stagniert, wenn nicht gar aufgehört hat... Aber Psychologie ist doch der profan-wissenschaftliche Bereich, der dem mystischen Phänomen am nächsten kommt."<sup>38</sup> Eine Durchsicht der einschlägigen Lemmata<sup>39</sup> in der im Jahre 2000 in Oxford publizierten vielbändigen *Encyclopedia of Psychology* zeigt den defizienten Forschungsstand vonseiten der Psychologie, ein Blick in das umfangreiche Stichwort "Mystik" im 7. Band der letzten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* von 1998 die nach wie vor katholischerseits fehlende Offenheit für psychologische Fragen in diesem Zusammenhang: diese Aspekte werden schlichtweg nicht erwähnt, obwohl es sehr wohl (unser Thema auch nicht berührende) Stichworte z.B. zu "Parapsychologie", "Pastoralpsychologie", "Psychologie" und "Psychoanalyse" gibt.

Selbstverständlich bleibt die Schwierigkeit, daß der Historiker kein ausgebildeter Psychologe, der Psychologe kein ausgebildeter Historiker ist, weswegen eine Zusammenarbeit angezielt werden muß. Insofern können die hier vorgetragenen Überlegungen zweifellos präzisiert oder modifiziert werden, und dazu sollen sie auch anregen. Ihre Funktion ist es v.a., psychologische Erklärungsmöglichkeiten anzubieten, die definitionsgemäß ohne das Axiom einer Transzendenz auskommen, sondern in der menschlichen Sphäre verbleiben.

Doch ist Teresas Erlebnis so eindeutig, daß die skizzierte Interpretation gar nicht der Psychoanalyse bedurft hat. Schon im Zeitalter der Gegenreformation, genauer 1647/52, hat der maßgebende Bildhauer des Barock, Gianlorenzo Bernini, aufgrund dieses Textes Teresa in einer unzweifelhaft sexuellen Ekstase dargestellt<sup>40</sup>. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Bernini war ein tieffrommer Katholik, der Auftraggeber ein Kardinal, und die Skulptur steht in einer stadtrömischen Kirche, nämlich S. Maria della Vittoria<sup>41</sup>. Trotzdem war ein solcher Sinnenrausch in Marmor in der Gegenreformation möglich. Aber wenigstens *eine* zeitgenössische Schrift nannte die Dinge beim Namen, indem sie auf die Skulptur mit dem Vorwurf antwortete, Bernini habe damit eine reine Jungfrau in die irdischen Niederungen herabgezogen und aus ihr eine hingestreckte, prostituierte Venus gemacht<sup>42</sup>. Dagegen – und dies könnte als Motto über diesem ganzen Abschnitt stehen – sei ein Zitat Simone Weils gesetzt: "Mystikern vorzuwerfen, sie liebten Gott mit der Kraft der sexuellen Liebe, das ist so, als würde man einem Maler vorwerfen, Bilder mit Farben zu malen, die aus materiellen Substanzen bestehen. Wir haben nichts anderes, womit wir lieben können."<sup>43</sup>

Teresa von Avila ist nur die bekannteste Mystikerin der Catholica. Sie hatte ungezählte Vorläuferinnen seit dem späten 12. Jahrhundert und Nachfolgerinnen bis

<sup>38</sup> Sudbrack, S. 582.

<sup>39</sup> Mysticism: V, S. 373-375; Religion and Psychology: VII, S. 34-42; Religion and Psychotherapy: VII, S. 42-48; Religious Experience: VII, S. 49-57.

<sup>40</sup> Dinzelbacher (2002), S. 148 f.

<sup>41</sup> Petersson, S. 66, 80 f.

<sup>42</sup> ebd., S. 45.

<sup>43</sup> Cahiers (München 1993 ff.), III, 152 f.

in die Gegenwart. Von einigen von ihnen sind durchaus ähnliche Erlebnisse überliefert<sup>44</sup>, die nicht anders zu deuten sind.

Interessant ist eine Vision Getruds d. Gr., bei der sie den männlichen Part übernimmt, indem sich ihre Worte in "sehr scharfe Lanzen" verwandeln, die das Herz Jesu "im Innersten durchdringend mit allersüßester Lust unsagbar bewegten" – der Originaltext ist noch deutlicher, wenn man die erotische Wortwahl erkennt: "medullitus penetrando inaestimabiliter suavissima delectatione commovere". An der Unterseite der Lanze laufen zudem kleine Tröpfchen herab...<sup>45</sup> Natürlich hat das eine allegorische Bedeutung, aber dahinter verbirgt sich ja gerade die verdrängte Sexualität. Man fragt sich, von wo dieses Bild bei einer Nonne kommt, die seit dem fünften Lebensjahr im Kloster lebte. Aber bekanntlich hat auch Hildegard von Bingen, seit ihrem achten Jahr bei einer Einsiedlerin, ausführlich und ungemein konkret über den Fortpflanzungsvorgang geschrieben<sup>46</sup>.

Ein besonders plastisches Beispiel für die leib-seelische Erotisierung der Gottesbeziehung liefert die Autobiographie der sel. Margareta Ebnerin (um 1291-1351) aus dem Konvent des Zweiten Dominikanerordens in Medingen (Bistum Augsburg). Wenn sie die Gnade am "allerkräftigsten" überfällt, sperrt sie sich ein, sodass die Mitschwester das Türschloss aufsprengen müssen<sup>47</sup>. Es werden ihr mystische Ekstasen und intensive Süßigkeitsempfindungen zuteil, "mit ainem so gar süezzen lust in dem süezzen namen Jhesus Christus"<sup>48</sup>. Diese Lust ist ausdrücklich körperlich und seelisch: wenn "ich mich uf die selben stat lege oder mit der hant an rüere [wo sich der süße Namen Jesu eingedrückt hat], oder etwas dar uf lege oder druk, so enphinde ich ainer so gar süezzen genade, diu mir in elliu miniu lider [Glieder] gat..."<sup>49</sup> Die manuelle Autostimulation ist damit *expressis verbis* zugegeben. Ebnerins Begierde, Gott möge ihr einen Minnegriff ["minnengrif"] in das Herz tun, wird durch Eindrücken des Namens Jesu erfüllt<sup>50</sup>. Man beachte die Wortwahl in ihrer Schilderung: Im Chor der Kirche "wart mir der süez nam Jhesus Cristus in min herze gedruket, daz erz in ganczer craft erfüllet und gewalteklich bezazze. und von richer völlin siner überflüssiger genade enphant ich ainer wunderlicher durchdringender süezzer und smelzender craft in allen minen gelidern."<sup>51</sup> Geballt stehen hier Ausdrücke, wie sie einem für die Frau befriedigenden Geschlechtsverkehr zukommen: eindrücken, mit ganzer Kraft erfüllen, heftig besitzen, reiche Erfüllung, überfließen, durchdringende Süße, hinschmelzende Fülle oder Intensität – und das ausdrücklich in allen Gliedern des Leibes. In ihren Verzückungen stöhnt und schreit sie, daß man es bis in den Kreuzgang hört. An anderer Stelle berichtet sie von "den starken stössen, die mir so gar ungestüemklichen in daz

<sup>44</sup> Benz, S. 395 ff.; Adnès mit weiteren Belegen und Literatur.

<sup>45</sup> Legatus 3, 24. In: *Sources Chrétiennes* 143, S. 118.

<sup>46</sup> Oft in der Literatur behandelt, vgl. Aris, M.-A. u.a.: Hildegard von Bingen. Internationale wissenschaftliche Bibliographie (Mainz 1998), S. 192 f.

<sup>47</sup> Ebner, ed. Strauch S. 71.

<sup>48</sup> ebd., S. 120.

<sup>49</sup> ebd., S. 128.

<sup>50</sup> ebd., S. 129 f.

<sup>51</sup> ebd., S. 129.

herze koment... und denne enphindent sie under irn henden, a[1]s sich etwaz lebendigez umb ker inwendik und niendert anderswa." Ebner wird, wie ihre Mitschwestern sehen, "grösselich gewollen... als ain frawe diu groz mit ainem kinde gaut."<sup>52</sup>

Heimlich nimmt sie einen große Plastik des Gekreuzigten zum Schlafen mit ins Bett – das Chorkreuz, das sie lieber gehabt hätte, ist ihr allerdings zu schwer<sup>53</sup>. "Ich han ain grozz crucifixus, des wart ich bezwungen von grosser minn und von der gegenwertket gotes, daz ich daz selb criuz nime und ez auch an min blozz herze druk und zwinge als vil ich von allen minen creften mag. und von dem lust und von der süezzen genade, die ich da zuo han, mag ich ez nimmer enphinden und druck doch as vast, daz mir totmal [blaue Flecken] werdent an minem herzen und an minem libe."<sup>54</sup> Lust und Begierde sind so groß, daß sie den Kruzifixus nicht mehr von ihrem Leib wegbewegen kann. Dies ist eine Form der *Unio mystica*, des "minneglichen Werkes" und "süßen Spieles"<sup>55</sup>, bei der der Übergewicht auf der somatischen Komponente liegt. Margareta pflegte jedes Kreuz abzuküssen, dessen sie habhaft werden konnte. Aber Christus erschien ihr auch als Mann, nackt: "nu enphieng ich die aller grösten genade und süessigket von dem libe". Er soll geteilt und gegessen werden: "der zarte fronlichnam unsers herren"<sup>56</sup>.

Ihre erotischen Phantasien agiert sie aber auch in pädophilen Phantasien aus<sup>57</sup>, wozu sie ein (erhaltenes) Jesulein benutzt, eine lebensgroße Holzplastik des Christkinds, das man aus der Krippe nehmen konnte. Dieses legt sie an ihre bloße Brust "mit grossem lust und süessikeit..." "aber min begirde und min lust ist in dem säugen, daz ich uz siner lutern menschet gerainiget werde und mit siner inbrünstiger minne uz im enzündet werde..."<sup>58</sup>. Diese Handlung ist nicht symbolisch, sondern das Säugen des wirklichen Christkinds – es führt unmittelbar zur Vereinigung mit Jesus. Einmal "überfällt" und küßt sie das aus der Wiege genommene Baby: "do fiel ez umb mich mit sinen armen und hiels mich und küsset mich..."<sup>59</sup>

Auf ähnliche pädophile Äußerungen stößt man übrigens immer wieder seit dem Hoch- und verstärkt seit dem Spätmittelalter, obwohl die Christ-Kind-Mystik nur einen vergleichsweise wenig wichtigen Nebenstrom zur Brautmystik bildet. Abt Waldef von Melrose (+ 1159) phantasiert in seinen Visionen offen intime körperliche Kontakte mit dem kleinen Jungen Jesus, der den Kopf und Mund des Mannes liebkost, seinen Mund auf den Waldefs drückt und ihm viele Küsse gibt. Darob wird der Zisterzienser "trunken vom Strome der Lust" ("inebriatus a torrente

<sup>52</sup> ebd., S. 120. Vgl. die Briefe Heinrichs von Nördlingen an sie, die darauf anzuspielen scheinen, ebd., S. 181 f., 213 f.

<sup>53</sup> ebd., S. 20 f.

<sup>54</sup> ebd., S. 88 f.

<sup>55</sup> ebd., S. 69 f.

<sup>56</sup> ebd., S. 50.

<sup>57</sup> Dazu Frenken (2000), S. 234 ff.

<sup>58</sup> Ebner, ed. Strauch, S. 87.

<sup>59</sup> ebd., S. 91.

voluptatis") und gibt jedem Glied "hujus Jesuli nostri" unzählige Küsse<sup>60</sup>. Gertrud d. Gr. will mit dem Säugling, "dessen Umarmungen und Küsse bei weitem Honigbecher übertreffen", zusammen in dieselben Windeln gewickelt werden<sup>61</sup>. Eine Schwester im Dominikanerinnenkloster Töb reißt das halluzinierte Jesuskind "voller Begier" an sich, um es nach Herzenslust abzuküssen<sup>62</sup>. Der Priester Friedrich Sunder (1254-1328) hält mit dem kleinen Jesus Hochzeit in "einem vielwonniglichen Bettlein", worin das Kind und die Seele "miteinander unsere Kurzweil haben wollen... " Dahinein legt sich das Jesulein, "und Maria, seine heilige Mutter, die vereint die seelige Seele mit dem Jesulein... mit minneglicher Freude und Kurzweil von Halsen und Küssen und Lachen..." "Als das Jesulein seine Kurzweil mit der Seele vollbracht, wie er wollte", da läßt es die anwesenden Engel und Heiligen mit Geigen, Rotten und Harfen die Hochzeitsmusik aufspielen<sup>63</sup>. Seuse "empfang und umfing" das Jesuskind tausendmal in der Stunde und besieht alle seine kleinen Glieder<sup>64</sup>. Maria Maddalena de'Pazzi (1566-1607), die auch die bekannte Liebes-*Unio* beschrieb, entkleidete einmal eine Skulptur des Jesuskindes mit den Worten: "Ich will dich nackt, o mein Jesus... ich will deine nackte, nackte Menschheit."<sup>65</sup> (Menschheit!). Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die phantasierte *Unio mystica* bei manchen Frauen zu somatischen Konsequenzen, d.h. zu Schein-schwangerschaften führte<sup>66</sup>.

Gelegentlich lassen die Quellen auch trotz aller Zensur unmittelbar etwas von den sexuellen Problemen der Mystikerinnen erkennen, die sich nicht in Phantasien von der bräutlichen Umarmung durch Jesus lösen ließen. Angela von Foligno (+ 1312) litt besonders unter (nach ihrer Erklärung von Dämonen herbeigeführten) sexuellen Versuchungen: "mein Geschlecht brennt in solchem Feuer (*in locis verecundis est tantus ignis*), daß ich gewohnt war, es mit richtigem Feuer zu verbrennen, um das andere auszulöschen"<sup>67</sup>. Dieses Problem haben andere Mystikerinnen ähnlich zu lösen versucht, so die Prämonstratenserin Christine von Retters, die sich glühendes Holz, Kalk und Essig in die Vagina einführte<sup>68</sup>, die verheiratete Dorothea von Montau, die sich jede Lust am Geschlechtsverkehr zunichtezumachen pflegte, indem sie sich Nußschalen unter den Rücken und in die entstehenden Wunden legte<sup>69</sup>, und die ebenso verheiratete Francesca von Rom (1384-1440), die sich durch eine Selbstverstümmelung der Genitalien mit Feuer die körperliche Liebe sosehr zur Qual machte, daß sie sich regelmäßig danach erbrach und Blut hustete<sup>70</sup>. Aber

<sup>60</sup> Joscelinus, S. 255 BC.

<sup>61</sup> Legatus, 2, 16: *Sources Chrétiennes* 139, S. 296.

<sup>62</sup> Stigel, S. 249.

<sup>63</sup> Ringler, S. 415 f.

<sup>64</sup> Seuse, S. 30.

<sup>65</sup> Buber, S. 154.

<sup>66</sup> s. o.

<sup>67</sup> Libro, S. 342.

<sup>68</sup> Lebensbeschreibung, hg. v. Mittermaier, S. 235.

<sup>69</sup> *Scriptores rerum Prussicarum* II (Leipzig 1863), S. 219, Anm. 5.

<sup>70</sup> Bell, S. 137.

Angelas Mystik manifestiert sich nur selten als erotische Brautmystik wie bei ihren Helftaer Zeitgenossinnen. Vor einem Kruzifixus wird sie von solchem Feuer ergriffen, "daß ich alle meine Kleider auszog und mich ihm ganz darbot... und ich versprach ihm, ewige Keuschheit zu bewahren... denn ich konnte nicht anders."<sup>71</sup> Angela drückt hier in einer an Deutlichkeit nicht zu überbietenden Szene das aus, was wohl fast alle Mystikerinnen mit Enthaltensamkeit um Christi willen meinten.

Die hier gegebene Interpretation der *Unio mystica* ging natürlich von heutigem Wissen um Sexualität und Verdrängung aus. Es gibt jedoch bereits aus dem "Zeitalter des Glaubens" Quellen, die unmittelbarer als die zitierten zeigen, daß es sich bei der brautmystischen Vereinigung und dem profanen Orgasmus um dasselbe Phänomen handelt, aber jeweils in ein anderes Erklärungs- und Bewertungssystem eingebaut. Der Mechthild von Waldeck, einer Dominikanerin des ausgehenden 13. Jahrhunderts im Kloster Kirchberg bei Sulz, bestätigt Gott ausdrücklich in einer Offenbarung die Gleichheit der brautmystischen *Unio* mit "leiblichen Liebkosungen": Christus will sie, sagt er, "werlich mit mir vereinigen", hält sie "umvangen mit meinen gotlichen armen". "es ist nu nicht anders, wann du mir und ich dir und das wir liplich mit ein ander kosen" – die mystische Begegnung, "das *connubium spirituale*", entspricht völlig dem somatischen ("liplich", d.h. leiblich). "In dieser genad gehiess ir unser herr den gotlichen kuss."<sup>72</sup>

Manchen Mystikerinnen war es selbst bewußt, daß es eine erlaubte und eine verbotene Erotik Gottes gab. Agnes Blannbekin, die zahlreich Hitze- und Süßigkeitsempfindungen von sich berichtet, erfährt zu diesem Thema folgende Audition: "Und es sagte ihr die innere Stimme, daß manchmal die Seele von göttlichem Feuer innen und alle Körperglieder außen süß entflammt werden, und dann bemüht sich der Teufel am meisten, darauf Unkraut zu säen... Es geschieht nämlich, daß, wenn ein nicht ehrfürchtiger und ein unvorsichtiger Mensch so süß in allen Gliedern brennt, ihm der Teufel bisweilen trügerische Süße anbietet, und daher fällt der einmal unvorsichtige Mensch ins Verderben... Es lehrte sie die Stimme in ihr in sehr zurückhaltender Höflichkeit der Worte und ehrsamere Umschreibung, sich vor jenem vorher zu hüten, indem sie sagte: 'Doch, man kann sich hüten. Aber man muß sich vor jeder Berührung hüten, durch die man, wenn man sich nicht hütet, hingerissen wird.' Und der Verstehenden war genug gesagt. Ebenso sagte jene Stimme von Frauen, die ihre Tage haben, nämlich daß sie sich vor zu viel Berührung hüten sollten."<sup>73</sup>

In dieser Predigt des Überichs, das Agnes stets als innere Stimme belehrt, wird die psycho-somatische Einheit dieser Liebeserlebnisse ganz deutlich. Agnes ist bekannt, daß andere Beginen – das sind die Kreise, in denen sie verkehrte – solche Empfindungen durch "*contactus*", manuelle Stimulation, hervorzurufen pflegten, anscheinend, ohne sich über die Unerlaubtheit solcher Handlungen im klaren zu

<sup>71</sup> Libro, S. 136. Der Konnex zeigt, daß es sich eben nicht um eine bloße Nachahmung der Symbolhandlung des Franziskus handelt, vgl. Lachance, P.: *The Spiritual Journey of the Bl. Angela of Foligno according to the Memorial of Frater A.* (Roma 1984), S. 140, 142.

<sup>72</sup> Aufzeichnungen, S. 118 f.

<sup>73</sup> *Leben und Offenbarungen*, hg. v. Dinzelbacher & Vogeler, S. 228.

sein, die wohl halbbewußt in der "erhitzten" Stimmung der Brautmeditation vollführt wurden. Der Nachsatz, Frauen müßten sich zur Zeit der Monatsregel besonders hüten, da dann eine häufigere Berührung des Geschlechts aus hygienischen Gründen notwendig war, zeigt eindeutig, daß wirklich von Masturbation die Rede ist.

Andere Zeugnisse beweisen, daß auch Außenstehende solche Phänomene als dem Bereich der körperlichen Sexualität zugehörig zu erkennen vermochten, obwohl zeittypisch bedingt wesentlich häufiger das religiöse Erklärungsmodell – also ein Wunder Gottes oder eine Verführung des Teufels – herangezogen wurde. So heißt es in einem dem hl. Albertus Magnus zugeschriebenen Häresie-Gutachten, das nach 1270 entstanden ist, von den Anhängerinnen der Sekte im Schwäbischen Ries bei Nördlingen, sie behaupteten, mit Christus fleischlichen Umgang zu haben ("dicunt se carnaliter cognosci a Christo") und sich mit seinem Leib zu beflecken ("pollunt se corpore Christi")<sup>74</sup>. "se polluere" ist der monastische *terminus technicus* für den Orgasmus<sup>75</sup>. Um dieselbe Zeit warnt David von Augsburg davor, Erscheinungen für göttlich zu halten, in denen Christus oder Maria nicht nur mit Umarmungen und Küssen, sondern noch weiteren, unanständigeren Berührungen und Handlungen ("non solum applexibus et osculis, sed etiam aliis indecentioribus gestibus et actibus") den Visionär oder die Visionärin liebkosen<sup>76</sup>.

Bisweilen verrät auch der Hagiograph selbst, worum es geht: Die Reklusin Ivetta (Jutta) v. Hoe (Huy) (1157-1228) hatte zahlreiche Charismen und Liebesvereinigungen mit Christus und Maria. Ivetta lebte die Brautmystik in größter Intensität: "Entrafft im Geiste, trinkt und betrinkt sie sich am Sturzbach der Lust... Bald ruht sie an der Brust Jesu, bald in den Armen Mariens". Wenn sie aus ihren Enttafungen zurückkehrt, dann verzerrt sich der vorher steife Körper, sie schreit wie eine Gebärende, wirft sich seufzend hin und her, "wie eine in der Liebe unbefriedigte Frau"<sup>77</sup>... Dies konstatiert ein Verwandter der Heiligen, der Verfasser ihrer Vita.

Damit ist als der wesentliche psycho-somatische Kern zahlreicher brautmystischer Erlebnisse in der Frauenmystik der Orgasmus benannt. Für den Historiker verbindet sich mit dieser Analyse selbstverständlich keine wie auch immer geartete Wertung<sup>78</sup>. Aus der heutigen sexualwissenschaftlichen Forschung weiß man, daß etwa zwei Prozent aller Frauen allein aufgrund entsprechender Phantasien, also ohne körperliche Reizung, zu einem Höhepunkt kommen können, der mit dem physiologisch stimulierten identisch ist<sup>79</sup>. Offenbar gehört die Majorität der Gläubigen, die brautmystische Erlebnisse erfahren, zu dieser Gruppe, wobei ihnen die Möglichkeit eines auf diese Weise generierten Orgasmus natürlich unbekannt war, ja die meisten von ihnen als abstinenten Jungfrauen auch nie einen normalen Orgasmus erlebt hatten. Sexuelle Phantasien entstehen nun bei Frauen bevorzugt in Situationen mit

<sup>74</sup> Grundmann, S. 412, Anm. 120.

<sup>75</sup> Browe, S. 80 ff.

<sup>76</sup> De ext. et int. hominis comp. 3, 66: Grundmann, 413 Anm.

<sup>77</sup> Hugo von Fleury: Vita 22 f. In: *Acta Sanctorum* Jan. I (Antwerpen 1643), S. 876 f.

<sup>78</sup> Im Unterschied zum Theologen und zum Literaturwissenschaftler, der vielfach dessen Erbe angetreten hat, vgl. Dinzelsbacher (1993), S. 304 ff.

<sup>79</sup> Sigusch, S. 50 f.

wenigen Außenreizen<sup>80</sup> – dadurch zeichnet sich das Leben als Nonne oder Begine aus, das die meisten Mystikerinnen führten. Sowohl die von ihnen internalisierten Normen als auch die Praxis der Klausur machten es ihnen unmöglich, ihre Sexualität zu leben, weswegen sie sie in normenkonforme Phantasien verdrängten. Die strenge Tabuisierung der natürlichen Sexualität führte zu dieser Introversion (Hinrichtung auf "abgespaltete" Seelenteile) und dieser Übertragung<sup>81</sup>: Der Höhepunkt wird erlebt mit einem phantasierten, i.d.R. halluzinierten Partner, auf den die introvertierte Libido konzentriert wird, da ein menschlicher Partner von Überich, Ich und Gesellschaft nicht zugelassen wird<sup>82</sup>. Als dieser Partner wird zugleich das Wesen mit der höchsten Wertbesetzung überhaupt gewählt, Gott in seiner Menschengestalt<sup>83</sup>. So entspricht der extremen Desexualisierung von Gedankenwelt und Lebensführung, die das christlichen Frömmigkeitsideal verlangt, eine (nicht als solche erkannte) Hypersexualisierung der religiösen Vorstellungswelt.

Nicht gesagt ist damit, daß das Phänomen damit bereits vollständig erklärt wäre. Vielmehr erscheint die *Unio* als Gipfelerfahrung, die mit einer seelischen Erschütterung verbunden ist, die normale sexuelle Erfahrungen weit übertrifft. Es kommen oft Christus-Visionen hinzu, also bildliche Halluzinationen, hypnoide Zustände, die nach vielen Berichten stundenlang dauern können, Katalepsien, die zur Suspendierung der Perzeption durch die Sinnesorgane führen u.a.m. In den Sammelviten aus spätmittelalterlichen Frauenkonventen z.B. finden sich nicht selten Berichte über eine *Unio mystica*, in der die Nonnen in stundenlanger Liebesekstase versunken waren. So z.B. Adelheid von Breisach, die im Kreuzgang stolpert, worauf ein großes Faß über sie fällt. "Dar vunder wart si verzucket. Vnd wart vereinbert mit Gotte, da si kam zuo dem kusse. Vnt lag da vntz zuo vesperzite."<sup>84</sup> Oft dauert das mit der Ekstase verbundene Glücksgefühl lange Zeit an, während sein Aufhören dann umso schmerzlicher empfunden wird – die berüchtigte Zeit der Trockenheit, der "dunklen Nacht", ein Phase teilweise intensiver Depressionen<sup>85</sup>.

Andere Phänomene können an die *Unio* anschließen, die einem Übergang zur Wesensmystik entsprechen, wie Stadien der Ich-Erweiterung bzw. "Ozeanischen Selbstentgrenzung", Steigerung des Eigenwertigkeitsgsgefühls oder Überschreitung der raum-zeitlichen Schranken, subjektive Verifizierung religiöser Wahrheiten etc. Sie können einen positiven Einfluß auf die psychische Verfaßtheit haben, der mit dem Ergebnis einer geglückten Psychotherapie verglichen worden ist<sup>86</sup>.

---

<sup>80</sup> Gromus, S. 203.

<sup>81</sup> Schjelderup, S. 194 f.

<sup>82</sup> Auch wenn Ich, Es und Überich nur Metaphern für chemische und elektrische Prozesse geirnhysio-logischer Natur sind, so stellen sie nach wie vor praktikable Begriffe für die Erklärung des seelischen Funktionierens dar.

<sup>83</sup> Mystische Vereinigungen mit anderen religiösen Wesen sind ungewöhnlich. Die Theatinerin Benedetta Carlini (1590-1661), die bereits als stigmatisierte Heilige galt, behauptete, eine solche mit dem Engel Splenditello zu erleben, der sich jahrelang ihres Körpers bedient habe, um mit einer anderen Nonne zum Orgasmus zu kommen: Dinzeltacher (1997), S. 56, 160, 274.

<sup>84</sup> Chronik der Anna von Munzingen, S. 155.

<sup>85</sup> vgl. Dinzeltacher (1994a), Reg. S. 454 s.v. Dunkelheit; Plattig, M., in: *LThK* 7 (1998), Sp. 617 f.

<sup>86</sup> Wiethaus, pass.

Nichts gesagt ist damit auch über die Psychopathologie der Mystik. Einerseits ist, was jeweils im seelischen Bereich als krankhaft angesehen wird, kulturspezifisch. Den Ärzten des Mittelalters galt Verliebtsein in antik-islamischer Tradition ernsthaft als Krankheit, weswegen die medizinischen Lehrbücher der Zeit Behandlungsmethoden dagegen enthielten<sup>87</sup>. Heute wird man kein Handbuch für Ärzte finden, das diese Thematik behandelt. Als Erklärung für mystische Phänomene wurde erst im ausgehenden Mittelalter Krankheit häufiger diskutiert<sup>88</sup>.

Andererseits kann die Psychologie der Mystik in ihren Prozessen denen von Geisteskrankheiten gleichen, ohne daß die betroffene Persönlichkeit deswegen auch im modernen Sinne krank sein muß. Viele der MystikerInnen, die Unionserlebnisse und Visionen empfangen, führten trotzdem ein aktives und normal koordiniertes Leben, in dem sie ihre Aufgaben – etwa die Leitung eines Klosters – mit Bravour meisterten. Anders als Psychotiker waren sie sowohl zu gelungenen Sozialbeziehungen imstande, als auch – dies freilich weniger deutlich – dazu, sich selbst infrage zu stellen. Hildegard von Bingen, Coletta Boillet oder Theresa von Avila wären bekannte Beispiele dafür.

Jedoch ist genausowenig auszuschließen, daß bei einer Reihe von MystikerInnen genügend andere Symptome zu verzeichnen sind, um eine Erkrankung diagnostizieren zu können. Und daß im heute als pathologisch geltenden Bereich Erscheinungen wie das Gefühl der verklärten Gottesverschmelzung vorkommen, so bei der Schizophrenie<sup>89</sup>, ist eine Gegebenheit. Fast alle MystikerInnen litten unter verschiedenen, oft schweren körperlichen Krankheiten, vielfach Konsequenz ihrer extremen Askesepraktiken. Motorische Störungen wie Lähmungen und Krämpfe, die durchaus psychogenen Ursprungs sein können, sind sehr häufig (Christine von St. Trond, Lukardis von Oberweimar, Margareta Ebner, Margery Kempe, Eustochio von Padua u.v.a.).

Da die Erfahrung der erotischen *Unio mystica* i.d.R. von den Frauen, die sie erlebten, aufgrund des göttlichen Partners und der weiteren Begleiterscheinungen nicht mit dem profanen sexuellen Höhepunkt in eine Kategorie gerechnet wurde und durch das *Hohe Lied* sowie die darauf beruhende exegetische Tradition eine sanktionierte sprachliche Ausdrucksmöglichkeit zur Verfügung stand, gab es für entsprechend dichterisch begabte Mystikerinnen kein dezidiertes Hindernis, auch andere an ihren Unionserlebnissen teilhaben zu lassen. Bei manchen, wie Mechthild und Hade-wijch, sind so durch die Transformation von Triebenergie, also durch Sublimation, Texte von hohem ästhetischem Anspruch entstanden, die auch Modelle der weltlichen Minnedichtung rezipierten. Weiters sind sicherlich auch andere trance-artige Zustände, die durch Liebesmeditationen erreicht wurden, ohne zu einem Orgasmus zu führen, in dieser Bildsprache beschrieben worden. Die *Hohe Lied*-Topik deckt und verdeckt verschiedene psychische Befindlichkeiten. Aber im Gegensatz zu einer verbreiteten theologischen und literaturwissenschaftlichen Ansicht gilt: "Was in der Mystik nicht vorliegt, ist die Sexualisierung eines zuvor entsexualisierten Bereichs,

---

<sup>87</sup> Dinzelbacher (1994c).

<sup>88</sup> Dinzelbacher (1997), S. 64 ff.

<sup>89</sup> z.B. Schjelderup, S. 223; Weitbrecht.

die Überpflanzung der Sexualität in einen zuvor sexualitätsfreien Bezirk..."<sup>90</sup>

Abschließend sei bemerkt, daß damit auch eine psychologische Hypothese formuliert werden kann, warum in der Erlebnismystik der Frauenanteil ungleich größer ist als der der Männer: weil sie zu einem Orgasmus allein aufgrund von Phantasievorstellungen fähig sind (was bei Männern extrem selten vorkommt) und, wie die moderne Traumforschung herausgefunden hat, sie "variantenreicher und farbiger träumen"<sup>91</sup>. Dazu kommen kulturspezifische soziale Umfeldbedingungen wie die, daß die Produktion mystischer Phänomene fast die einzige Möglichkeit für Frauen war, eine wertbesetzte Position innerhalb einer patriarchalen Religion zu erlangen. Doch ist festzuhalten, daß sowohl religiöse wie auch profane mystische Liebeserfahrungen (d.h. emotionelle Verschmelzungserlebnisse, die aber nicht religiös gedeutet werden) auch in der Gegenwart häufiger von Frauen berichtet werden<sup>92</sup>.

Zölibatäre Männer konnten dafür eine durchaus erotische Beziehung zur Gottesmutter entwickeln. Der sel. Zisterzienser Abundus von Hoe (1. H. 12. Jh.) z.B. berichtet von einer Erscheinung Mariens, bei der er darum bittet, ihr die Hand küssen zu dürfen. Sie jedoch, um ihre Liebe zu zeigen, näherte sich ihm und küßte ihn auf den Mund: "Volens adhuc mater pulchre dilectionis aptius demonstrare sanctam dilectionem,... accessit ac osculata est eum... ore ad os". Der Verfasser dieser Vita verteidigt die Wahrheit dieser Episode mit dem Hinweis auf ein Marienmirakel, nachdem die Jungfrau einem ihrer geistlichen Verehrer die Brust geboten, um daran zu saugen: "eadem virgo cuidam clerico dilecto et dilectori suo mammillam suam dignanter prebuit ad sugendum..."<sup>93</sup> (Umformung der "Lactatio", eines Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen Marienmirakels?). Bekannt war der hl. Hermann Joseph von Steinfeld und dessen mystische Vermählung mit der Madonna<sup>94</sup>. Noch gänzlich unerforscht sind dagegen die erotischen, auf Maria bezogenen Phantasien, die der sel. Dominikaner Alanus a Rupe (Alain de la Roche, +1475) zu Papier brachte.

### 3. Passionsmystik (Leidensmystik)

Gibt es auch in der Passionsmystik eine analoge *Unio*? Sie strebt nach der Verähnlichung und Identifikation mit Christus durch Schmerz, eine Frömmigkeitshaltung, die nach Ansätzen bei Petrus Damiani und Bernhard von Clairvaux seit dem 12. Jahrhundert ein, wenn nicht das beherrschende Thema der Meditation wird. Dazu tragen hochemotionelle Passionsgedichte bzw. -lieder in den Volkssprachen genauso bei wie Traktate, Predigten, Bilder, Schauspiele etc. Für die zahllosen, oft mit drastischen unbiblischen Einzelheiten angereicherten Darstellungen des Leidens des Gottessohnes sind der grundlegende Text die franziskanischen *Meditationes vitae Christi* (spätes 13. Jh.).

---

<sup>90</sup> Beutin, II, S. 188.

<sup>91</sup> Gromus, S. 97.

<sup>92</sup> Edsman, S. 23 ff.

<sup>93</sup> Vita Abundi, S. 21.

<sup>94</sup> Kugler, pass.

Auf die dringliche Empfehlung des mystagogischen Schrifttums, die Passion zum Zentrum des Denkens und Fühlens zu machen, sowie auf die Appellation durch entsprechende Andachtsbilder wie den Schmerzensmann oder die sog. Mystikerkruzifixe antwortet das Miterleben der Passion von Seiten der spätmittelalterlichen Mystikerinnen (seltener der Mystiker wie – mit Vorbildwirkung – Franz von Assisi und Seuse) v.a. in folgenden Formen: 1) Korrelierung des eigenen Tagesablaufs mit den Stunden der Passion, meditative Versenkung, fast ohne Ausnahme praktiziert; 2) körperliche *Imitatio Christi* durch Selbstgeißelung und andere Askeseleistungen, z.B. sel. Helena von Udine (1395-1458): Fesselung, eiserne Dornenkrone, Anbinden an Säule usw.; 3) visionäre Schau des Leidenswegs, seit Elisabeth von Schönau sehr verbreitet; bes. ausführlich u.a. bei Birgitta von Schweden und Margery Kempe; 4) ekstatischer körperlicher Nachvollzug der Passion, z.B. Elisabeth von Spaalbek; 5) ekstatische Stigmatisation, z.B. Katharina von Siena, Katharina von Genua, Elsbeth von Reute; 6) selbstbeigebrachte Stigmatisation, z.B. Maria von Oignies, Lukardis von Oberweimar; 7) Abfassung von Passionstraktaten, z.B. Eustochia Calafato: *Libro della Passione*, Alix Baake: *Vier Kreuzwege*, Zuster Bertken: *Passionsbuch*. Innerhalb dieser passionsmystischen Frömmigkeitsformen können zwei Phänomene als der *Unio* verwandt angesprochen werden: ein vergleichsweise häufiges und ein seltenes, nämlich die Stigmatisation und der Enthousiasmos.

Einer verbreiteten, aber irrigten Meinung zufolge sei der hl. Franziskus seit 1224 der erste Stigmatisierte gewesen. Zwar hat erst die äußerst rasche Heiligsprechung nur zwei Jahre nach seinem Tode dieses Phänomen sozusagen für die Zukunft als orthodoxe Möglichkeit der Nachfolge Christi kanonisiert, tatsächlich haben wir jedoch schon einige frühere Berichte<sup>95</sup>. Betrachtet man die diesbezüglichen Quellen, so wird jedoch in den mittelalterlichen Texten, so weit ich sehe, nie gesagt, daß durch das Erleiden der Wundmale eine Verschmelzung mit Christus erfolge. Vielmehr wird die Mystikerin – fast alle Stigmatisierten sind Frauen – in einer Vision vom Erlöser in der Weise verletzt, wie er selbst verletzt wurde. Aber die beiden Persönlichkeiten bleiben völlig getrennt. So kann der Empfang der Wundmale nur als intensivste Form der *Imitatio Christi* bezeichnet werden, nicht aber als eigentliche *Unio mystica*. Daher brauchen wir hier nicht auf die psychologische Seite dieses Phänomens einzugehen; nur darauf soll hingewiesen sein, daß Stigmen durch Suggestion bzw. Hypnose erzeugt werden können, wie seit langem bekannt<sup>96</sup>.

Auch das völlige Durchstehen der Passion am eigenen Leib kann mit einer – über die Stigmatisation hinausgehenden – vollkommenen Identifikation mit dem paradigmatischen Leidenden gleichgesetzt werden, ohne daß jedoch von einer Verschmelzung von Gott und Mensch die Rede wäre. Dies illustriert der erschütternde Bericht des Abtes Philip von Clairvaux<sup>97</sup>, der 1267 die zwanzigjährige hl. Elisabeth v. Spaalbek (ca. 1248-1316) besuchte. Sie war durch körperliches, mimetische Miterleiden der *Passio*, Nahrungslosigkeit, Stigmata (auch Wunden der Dornenkrone) berühmt geworden:

<sup>95</sup> Dinzlbacher (1996b).

<sup>96</sup> Beispiele bei Summers, S. 118 ff.

<sup>97</sup> Anonyme Edition in Catalogus, S. 362-378.

"3... Außer diesen Stigmata zeigt der Bräutigam der Jungfrauen... jeden Tag zu den Horen auf wunderbare Weise die Darstellung seiner seligsten und seligmachenden Passion: Um Mitternacht steht sie auf, um wunderbar den Beginn der Passion des Herrn zu bekennen, nämlich wie er gefangen wurde und hin und her gezerrt und von den Händen der Ruchlosen grausamst behandelt wurde. Ich meine, ich darf auch nicht verschweigen, daß sie sowohl zu dieser Stunde als auch zu den anderen, ehe sie aufsteht, entrafte wird. Und in eben der Haltung, in der sie entrafte wird, verharrt sie keine geringe Weile vollkommen steif wie eine hölzerne oder steinerne Statue ohne Empfindung, Bewegung und Atem... (Wiewohl sie sonst nicht einmal bei einem Brand aufstehen könnte) 4. ... sie erhebt sich um Mitternacht..., geht ununterbrochen in ihrem Zimmer auf und ab und schlägt sich mit beiden Handflächen wieder und wieder auf die Wangen, wodurch ein beständiger und harmonischer Ton entsteht. Und so feiert sie lange die Vigil der ersten Nokturn statt eines Psalmgesanges wie mit wohltonenden Pauken und Zimbeln. Danach aber, wie anstelle der *Lectio*, stellt sie mit ihren Gebärden den Beginn der Passion des Herrn dar, nämlich wie er gefangen und mit furchtbarer Grausamkeit behandelt wurde. Da sieht man, wie sie bald mit der rechten Hand das eigene Kleid vor ihrer kleinen Brust ergreift und sich selbst nach rechts zieht, bald mit der linken Hand gleicherweise nach links. Dann aber wendet sie sich, wie mit Gewalt gezogen, genau nach vorn, durch verschiedene, wechselnde Stöße fast kopfüber, als ob sie von anderen ganz boshaft und gewaltsam gezogen würde... Dann streckt sie den rechten Arm aus, ballt die Hand zur Faust und schüttelt sie wie in Wut. Erschreckend sind die Blicke ihrer Augen. Mit Augen und Händen, mit Zeichen und Gebärden drückt sie Angst und Schrecken aus. Dann schlägt sie sich bald so hart auf die Wange, daß der ganze kleine Körper sich von dem heftigen Schlag auf die andere Seite zur Erde biegt, dann auf den Hinterkopf, dann zwischen die Schultern, dann auf den Hals. Dann wirft sie sich selbst kopfüber nach vorn und schlägt mit erstaunlich gekrümmtem Leib den Kopf auf den Boden. Manchmal reißt sie sich auch mit Gewalt die, da eben geschnitten, ziemlich kurzen Haare über der Stirn aus, und schlägt, ohne die Beine zu bewegen – ein Wunder – mit dem Kopf auf den Boden... Dann dreht sie den Arm auch gegen die eigenen Augen, streckt den Zeigefinger gerade aus, wobei sie die anderen Finger zusammenballt, und preßt ihn immer wieder gegen die Augen, als ob sie sie ausdrücken oder durchbohren möchte. Man sieht daraus, daß sie auf eine unerhörte und neue Weise in sich zugleich die Person des leidenden Herrn darstellt und des wütenden Verfolgers oder Folterknechts: die Person des Herrn, wenn sie leidet, die des Verfolgers, wenn sie schlägt, zerrt, haut oder droht. Ähnlich geht es zu den anderen kanonischen Horen weiter. Oft bricht sie auch unter den Qualen in Schreie und Stöhnen aus, wie Sterbende, als ob sie die

Schmerzen einer Gebärenden, nein, eher einer Sterbenden erlitt. Sie sind aber, wenn man sich das vorstellen kann, schwerer als bei einer Sterbenden. Ich wage zu sagen, daß ich mich nicht erinnere, unter all den Sterbenden und im Todeskampf liegenden, die ich gesehen habe, jemanden von so großen und so heftigen Qualen gepeinigt gesehen zu haben. So stellt sie die Stationen des Leidensweges dar, auch die Kreuzigung, wobei sie abwechselnd den Heiland, Maria und Johannes verkörpert, und dann die Grablegung. Dabei bluten ihre Stigmen, auch aus den Augen und unter den Fingernägeln strömt Blut heraus."

Das Phänomen erinnert sehr an die positive Form der im Mittelalter so häufigen dämonischen Besessenheit, nämlich den Enthousiasmos. Die Vorstellung, böse oder gute Wesen könnten in den Menschen einfahren und sein Handeln bestimmen, findet sich in allen Kulturen. Symptome sind Gesichtsverzerrungen, Körperkonvulsionen, Zwangshandlungen, Sprechen in anderen/unbekannten Sprachen und mit fremden Stimmen, parapsychische Manifestationen u.ä. Die Persönlichkeit des Besessenen wird zeitweise vom eingedrungenen Geist oder *Numen* verdrängt. Mehrere Mystikerinnen wie z.B. Angela von Foligno schwankten bei der Beurteilung ihrer Erlebnisse zwischen dämonischer Besessenheit und göttlichem Enthousiasmos. Seit der Aufklärung führte man Besessenheitssphänomene mehr und mehr auf psychische Erkrankungen zurück. Die Medizin erkennt heute u.a. auf paranoide Schizophrenie, Borderline-Syndrom, Depression oder Epilepsie. Enthousiasmos und Besessenheit erscheint als Störung der Ich-Demarkation, in den psychotischen Episoden übernimmt ein sonst nicht zu erkennender Anteil der Psyche den Körper und v.a. die Sprache.

Es ist bei Elisabeth von Spaelbeek jedoch nicht die Rede von einer Verschmelzung mit einer anderen Person, also Christus, und daher kann sie nicht zu den Mystikerinnen gerechnet werden, die einer *Unio* im engeren Sinn des Wortes teilhaftig wurden. Auch was von der Zisterzienserin Ida von Louvain (+ um 1300) berichtet wird<sup>98</sup>, nämlich daß Christus in Gestalt eines Armen in ihre Brust eingegangen und darin verschwunden sei, worauf sie ein Verhalten an den Tag legte, das man als Geisteskrankheit interpretierte, läßt auf göttliche Besessenheit schließen, doch wieder ohne Verschmelzung. Der arme Heiland sucht in Idas Brust ein "hospitium", entflammt ihre "mens" zur Sehnsucht nach völliger Armut, aber vereinigt sich keineswegs mit ihrer Seele. Die Besessenheit mit einer Gottheit ist im mittelalterlichen Christentum erstaunlicherweise sonst m.W. überhaupt nicht bezeugt<sup>99</sup>, ganz im Gegensatz zu den unzähligen Beispielen für dämonische Besessenheit<sup>100</sup>, es sei denn, man wollte einige Nachrichten über Ketzler, die sich als Christus ausgaben, so erklären. Sie kommt jedoch rezent in christlich-"heidnischen" Mischreligionen etwa in der Karibik vor<sup>101</sup>. Elisabeth scheint wohl das einzige

<sup>98</sup> Vita 1, 3, 18 (7). In: Acta Sanctorum Aprilis (Paris 1866), S. 163 D ff.

<sup>99</sup> Nicht zugänglich war mir allerdings García Evangelista, A.: La experiencia mística de la inhabitación. In: *Archivo Teológico Granadino* 16 (1953), S. 63-326.

<sup>100</sup> Dinzelbacher (1996a), bes. S. 54 ff.; Newman; Caciola.

<sup>101</sup> Sargant.

ausführlich dokumentierte Beispiel eines ekstatischen Nachspiels der Leidensgeschichte im Mittelalter zu sein, wobei sie jedoch nicht nur den Heiland, sondern alle Figuren des Passionsdramas verkörpert. Sie setzt also in Trance um, was sie durch das religiöse Schauspiel und durch die (ausdrücklich erwähnte) Darstellung in der bildenden Kunst von der Passion wußte.

Ein ähnliches, weniger intensives und nur den Gekreuzigten imitierendes Verhalten ist von der Dominikanertertiarin Vanna von Orvieto (1264-1306) bekannt: Wenn sie in der Karwoche über die Leidensgeschichte meditierte "und ihr Geist von der Bitterkeit der Passion absorbiert und sie ohne Bewußtsein war, blieb ihr Körper in Kreuzesform ausgespannt, steif und bleich und fühllos, so wie die Glieder des Herrn schimpflich am Kreuze ausgespannt worden waren. Bei dieser qualvollen Zerdehnung des Leibes hörten zufällig Dabeistehende ein so heftiges Aneinanderprallen der knirschenden Knochen, daß sie sich aus ihren Gelenken zu lösen schienen." Vannas Körper war dabei so verkrampft, "daß die einzelnen Glieder eher zerhauen oder zerbrochen als bewegt werden konnten... So mit Christus am Kreuz mitgekreuzigt, verblieb sie bis zum Anbruch der Nacht."<sup>102</sup> Doch dieser Text zeigt deutlich, daß die Mystikerin zwar "confixa", mitgekreuzigt, ist, nicht aber eine Verschmelzung der Personen oder eine Verdrängung ihres Selbsts erfolgt.

Auch Angela von Foligno, die angesichts einer Erscheinung des blutenden Gekreuzigten "mit Seele und Körper ganz in die Kreuzigungsschmerzen transformiert schien" ("transformata") und in das "Geheimnis der Passion" und des Todes des Religionsstifters eingeweiht wird, scheint keine Verschmelzung zu erleben. Zwar heißt es, Angela sei in der "Entraffung des göttlichen Einströmens" ("influxus") vom Glanz und der Süße der Gottheit erleuchtet worden und ganz von den Kreuzigungsschmerzen durchbohrt, doch kommt es nur zu einer "conformitas", nicht zu einer *Unio*<sup>103</sup>. Das Vorbild ist klarerweise Franziskus.

Als Wallfahrerin auf dem Weg nach Assisi, wo sie den Ordensvater erbitten will, Christus fühlen zu können, erlebt sie, wie der Heilige Geist in sie einfährt: Enthousiasmos, das Analogon zur dämonischen Besessenheit – Angela hat zuzeiten tatsächlich geklagt, daß der Herr ihre Seele und ihren Körper in die Hände der Teufel gelegt habe<sup>104</sup>, und ihre Jünger angefleht, sie mögen Gott bitten, daß die bösen Geister aus ihrer Seele ausfahren<sup>105</sup>. "Du kannst nichts anderes mehr tun, denn ich habe dich gebunden, und ich werde dich nicht verlassen, bis du ein zweites Mal in die Franziskuskirche kommst"<sup>106</sup>, so der Geist. Seine Worte sind Liebesworte: "Meine Süße", "süße Braut", "meine Geliebte, liebe mich, weil du von mir sehr geliebt wirst, viel mehr als du mich liebst... Ich liebe dich mehr als irgendeine andere Frau im Tal von Spoleto... Ich werde dir geben, was mein Diener Franziskus hatte, und mehr...". Und Angela, zunächst skeptisch ob der *Discretio spirituum* und nicht zuletzt im Wissen um ihre Verfehlungen, aber vom Fühlen besiegt: "Und ich

<sup>102</sup> Leggenda, S. 15 f. = Legenda, S. 146.

<sup>103</sup> Libro, S. 488 ff.

<sup>104</sup> ebd., S. 360.

<sup>105</sup> ebd., S. 406.

<sup>106</sup> ebd., S. 178 ff.

spürte die unaussprechliche göttliche Süße".<sup>107</sup> Bald verwandelt sich die dritte Person in die zweite "und erzählte mir die ganze Passion." Angela: "Ich hätte gewollt, nie anzukommen..."<sup>108</sup> Aber auch diese so überhöhte Pilgerreise kam an ihr Ziel, die Basilika des Poverello. Im Anblick eines Gemäldes, das Franziskus in der Umarmung Jesu darstellt, hört sie nochmals Worte immenser Süße – und ist verlassen. Da "begann ich mit lauter Stimme zu kreischen und zu schreien, und kreischte und schrie ohne jede Zurückhaltung..."<sup>109</sup>. Ähnlich verhält Angela sich des öfteren, wenn sie von Gott reden hört, sodaß sie als Besessene gilt, was sie zugibt<sup>110</sup> (vgl. Margery Kempe). Auch hier zeigen die gewählten Formulierungen jedoch klar, daß die Mystikerin und ihr Geist zwei getrennte Entitäten bleiben.

In der Passionsmystik sind Schmerz und Lust oft so untrennbar verbunden, daß man wirklich nur von masochistischer Sexualität sprechen kann. Den Übergang von der erotischen zur Leidensmystik möge eine Vision der Dorothea von Montau (1347-1394) illustrieren, die mit größter Ausführlichkeit davon berichtet, wie sie ihr himmlischer Bräutigam "bald mit Liebesdornen, bald mit Pfeilen, bald mit Lanzen und Speeren", verletzte. In ihrem letzten Lebensjahr zerreißt ihr Christus das Herz so, daß sie meint, sterben zu müssen. In einer Vision schaut Dorothea, "wie zwei neue und schöne Lanzen in ihr Herz gestochen waren, eine auf einer Seite, die andere ins obere Teil des Herzens... deren Schäfte sehr lange waren und von ihrem Herzen aufsteigend bis zum wunderbar geschmückten Himmelsthron reichten, wo der Herr und seine geliebteste Mutter saßen... Und als sie sahen, daß sie ihre Seele deutlich sah und erkannte, daß es ihr Werk war, da begannen sie die Lanzen vermittels der Schäfte etwas tiefer in das Herz der Braut hineinzustoßen, kräftiger hineinzudrücken und so tief hineinzustecken, als ob sie ihr Herz durch den Rücken hinausstoßen wollten. Sie spürte die sehr heftigen Schmerzen, deren Intensität sie überhaupt nicht ausdrücken konnte, lebhaft sowohl im Herzen als auch in dem dem Herzen gegenüberliegenden Teil des Rückens... Nachdem sich die Schmerzen sosehr gesteigert hatten, wie sie sie überhaupt nur ertragen konnte, ...zogen sowohl der Herr als auch seine Mutter beide die bewußten Lanzen nach und nach vermittels der Schäfte zurück, so wie sie sie allmählich hineingebohrt hatten. Und so linderten sie ihr die Schärfe des Schmerzes allmählich. Bei diesem Herausziehen der Lanzen verspürte sie einen sehr quälenden Schmerz besonders im Herzen und an den Rippen, durch die sie die Lanzen hinauszogen..." Ein anderes Mal spricht der Herr zu ihr: "Oft geschieht es, daß ein fleischlicher Gemahl sich so seiner Braut zeigt, daß sie darüber ihren Freunden genug zu berichten hat. Auch ich will dir jetzt Gewalt antun, daß du deinen liebsten Freunden genug zu erzählen hast... Ich habe sieben Tage lang in dein Herz viele süße Liebespfeile geschossen. Nun habe ich in dein Herz harte, finstere und riesige Lanzen gesteckt, damit du und deine Freunde wirklich wissen und offen zugeben können, daß du einen ungeheuer potenten ['magnipotentem' heißt es im Original] und ernstzunehmenden Bräutigam hast." Wiederum werden die Lanzen herausgezogen, "und ihr Uterus, der während dieser Durchbohrungen sehr

---

<sup>107</sup> ebd., S. 180.

<sup>108</sup> ebd., S. 182.

<sup>109</sup> ebd., S. 184.

<sup>110</sup> ebd., S. 152.

groß zu sein schien, wie bei einer Frau vor der Geburt, schwoll wieder ab..." Und so geht es weiter, unablässig durchbohrt der göttliche Geliebte seine Auserwählte mit seiner Waffe...<sup>111</sup>.

Man wird diese Schilderung heute als veranlaßt primär durch somatische Leiden (Rippenfellentzündung? Lungeninfarkt? Herzinfarkt?) erklären. Dabei werden diese vermittels der volkstümlichen Vorstellung vom Krankheitsprojektil bzw. der hier in Erleben umgesetzten Metapher vom Liebespfeil gedeutet. Letzteres, die Überführung allegorischer Formulierungen in die visionäre Schau, ist ja typisch für viele Offenbarungserlebnisse im späten Mittelalter<sup>112</sup>. Daß eine erotische Komponente mitschwingt (Brautverhältnis, Phallussymbol, Vergewaltigungsphantasie, der aufschwellende Uterus!), erscheint unüberhörbar, und man kann nur bedauern, daß Freud und Pfister diesen Text nicht kannten. Aber die preußische Heilige ist keineswegs die einzige von ihrem Geliebten Gemartete, jede Stigmatisierung ist ja mit intensiven Schmerzen verbunden. Das Faktum aber, daß ein körperlicher Schmerz derartig mit der an sich lustbringenden Penetration verbunden ist, könnte auf kindliche Mißbrauchserfahrungen verweisen oder auf ein extrem traumatisches Deflorationserlebnis: Dorothea war ja verheiratet und hatte Kinder. Daß die Folterer Jesus und Maria sind, kann wohl nicht anders denn als Reaktivierung negativer Kindheitserlebnisse vonseiten beider Elternteile interpretiert werden<sup>113</sup>. Wilhelm Reichs wohl zu verallgemeinernd angesetzte Erklärung paßt jedenfalls auf Dorothea: "Die religiöse Ekstase ist ganz nach dem Vorbild des masochistischen Mechanismus aufgebaut: Von Gott, einer allmächtigen Gestalt, wird die Erlösung von der inneren Sünde, das heißt der inneren Sexualspannung erwartet... Es wird gleichzeitig als 'Sünde' erlebt. Also darf man es nicht selbst tun. Ein anderer muß es besorgen – in Form einer Strafe, einer Begnadung, einer Erlösung etc."<sup>114</sup>

Insofern erlebte Passionsmystik stets Schmerzzufügung durch Gott impliziert, findet die sonst für die christliche Religion und ihre Mystik so typische Spaltung in gute und böse Instanzen (Gott, Engel, Heilige vs. Dämonen und Sünder) hier nicht statt. Die Vater-Imago, bisweilen auch die der Mutter (Maria bei Dorothea von Montau), wird zugleich als Spender von Lust und Qual phantasiert. Eine Tendenz zu masochistischer Sexualität tritt klar zu Tage. Eine eigentliche Verschmelzung des Erlebenden mit den von ihm phantasierten Wesen erfolgt jedoch nicht, vielleicht da gerade die Reaktivierung schmerzlicher Kindheitserfahrungen dies blockiert.

#### 4. Wesensmystik

Von Zunichtwerden des Ichs und seiner Entgrenzung, von Gottüberformung und Vergöttlichung, kurz: der wesensmystischen Vereinigung, ist in der theoretischen

<sup>111</sup> Marienwerder, Vita, S. 323 ff., vgl. 64. Am Ende dieser Schauung taucht auch das gegenläufige Motiv auf, Christus sagt zu Dorothea: "Tu, inquit, sagittas sursum de terra in celum. Et nos vice versa sagittamus de celo in terra deorsum." (ebd. 326). Zu diesem Thema vgl. Reitinger, Franz: Schüsse, die ihn nicht erreichten. Eine Motivgeschichte des Gottesattentates (Paderborn 1997).

<sup>112</sup> Dinzelbacher (1981), S. 115 ff., 173 ff. – Ders. (1993), S. 333 s.v. Allegorie.

<sup>113</sup> Frenken.

<sup>114</sup> Die Entdeckung des Orgons. Die Funktion des Orgasmus (Frankfurt 1972), S. 192.

Mystik noch und noch die Rede<sup>115</sup>. Speziell trifft dies zu für das Schrifttum der rheinischen Mystik des 14. Jahrhunderts, also v.a. Meister Eckhart, Seuse und Tauler, die von vielen (wenn auch fälschlich) für "die" Mystik schlechthin gehalten wird. Es handelt sich hierbei fast regelmäßig um analysierende und klassifizierende Darstellungen theologisch ausgebildeter Denker. Ob ihrer Betonung des Unsinnlichen stehen ihre Schilderungen der "kalten" Sprache der Theologie viel näher als der "heißen" der Liebes- oder Leidensmystik. Stets wird ja die Bildlosigkeit dieser Einung betont – ein grundlegender Unterschied zu der von Visionen begleiteten Braut- und Passionsmystik.

Ob Meister Eckhart das Phänomen der *Unio* selbst je erlebt hat, ist unerweislich, es gibt keine entsprechende autobiographische Bemerkung. Auch Seuse, der doch sonst zahlreiche übersinnliche Erfahrungen von sich schildert, spricht nur theoretisch über die wesensmystische Einung. Tauler behandelt sie<sup>116</sup>, sehr wahrscheinlich ohne erlebnismäßige Kenntnis, aber nichtsdestotrotz faszinierend: Verstand und Weisheit führen den Menschen in den göttlichen Abgrund, wo Gott sich selbst erkennt und sich selbst versteht und seine eigene Weisheit und Wesenheit schmeckt. Er kennt da weder Wort noch Weise, weder Schmecken noch Fühlen, weder Erkennen noch Minnen...

Es ist leicht, solche generellen Beschreibungen, verhältnismäßig schwer aber, Erlebnisberichte der wesensmystischen Vereinigung zu finden. Kurze, formelhafte Anspielungen wie in den dominikanischen Schwesternviten (Gott ist in mir und ich in ihm) erlauben keine weitere Analyse. Immerhin kann ein in den Töber Sammelviten erhaltener Bericht der Sophie von Klingnau als Beispiel dienen: Nach verschiedenen Lichtphänomenen "sah ich, daß Gott liebevoll und gnädig sich selbst mit meiner Seele verband, so daß er wahrlich mit ihr vereint war und sie mit ihm. Und in dieser liebevollen Vereinigung war da meine Seele von Gott versichert, daß alle meine Sünden ganz vergeben waren... Darob wurde meine Seele so hochgemut und so voll reicher Freude, daß sie dachte, allen Segen und alle Freude zu besitzen, und daß sie, hätte sie die Macht zu wünschen gehabt, nichts weiter hätte wünschen wollen oder können"<sup>117</sup>.

Hat Angela von Foligno von einer wesensmystischen *Unio* als Erlebnis gesprochen? Was sie Verwandlung ("transformatio") in das, was wir lieben, nennt, ist weder Liebes- noch Leidensmystik<sup>118</sup>. Es scheint eine Form permanenter *Unio* des menschlichen und göttlichen Wesens angedeutet zu sein, denn, sagt sie von sich, völlig sicher "erkenne und habe ich die ganze Wahrheit, die im Himmel und in der Hölle und in der ganzen Welt und an jedem Ort und in jedem Ding existiert, und alle Freude, die im Himmel und in jeder Kreatur existiert..."<sup>119</sup> So liebt Angela in einem bestimmten Zustand auch nicht nur "Reptilien, Kröten, Schlangen, sondern sogar Dämonen, und was immer ich geschehen sah, auch eine Todsünde, mißfiel [mir]

<sup>115</sup> Axters; Berger.

<sup>116</sup> Wrede, pass.

<sup>117</sup> Stagel, *Leben* S. 57 f.

<sup>118</sup> Libro, ed. Calufetti, S. 71 ff.

<sup>119</sup> ebd., S. 388.

nicht"<sup>120</sup>; Gott befindet sich in der Hölle und im Dämon genauso wie im Himmel und im Engel, in Mord und Ehebruch ebenso wie in guten Taten – eine schwerlich nicht pantheistisch zu verstehende Passage. "Daher freue ich mich, indem ich in dieser Wahrheit bin, nicht weniger an Gott, wenn ich einen Dämon oder einen Ehebruch schaue, als an einem guten Engel oder einem guten Werk..." Wenn sich die die Gegenwart Gottes erkennende Seele, die "anima intelligens eum praesentem", dadurch illuminiert sieht, kann sie in nichts mehr sündigen!<sup>121</sup> Solche Äußerungen reichten bei anderen für den Scheiterhaufen, Angelas Zeitgenossin Marguerite Porete z. B. haben unbedenklichere Formulierungen das Leben gekostet. Freilich biegt Angela – oder der Aufzeichner der Offenbarungen, Arnald? – nach dieser Aussage sogleich in die Bahnen der Orthodoxie ein, indem sie oder er auf die daraus entstehende Demut und das Schuldbewußtsein wegen früherer Sünden verweist. Aber nicht ohne Grund sagte man zu Angela: "Schwester, kehre zur Heiligen Schrift zurück, denn [was du sagst,] sagt uns die Schrift nicht, und wir verstehen dich nicht."<sup>122</sup> Gegen die ähnliche Theorien verbreitende Sekte der Freien Geister wendet sich der *Liber* jedoch mehrmals und mit aller Deutlichkeit<sup>123</sup>, und mehrfach beglaubigt der Herr Angelas Offenbarungen auf ihre Bitte hin. Schwer, nicht von einem Konkurrenzverhalten zu sprechen, wenn man dazu die Ermahnung der Visionärin liest: "Hüte dich vor denen, die von ihren Revelationen sprechen, und vor denen, die den Anschein der Heiligkeit haben!"<sup>124</sup> Sie selbst hat sich übrigens in depressiver Stimmung<sup>125</sup> gelegentlich heftig der Hypokrisie beschuldigt<sup>126</sup>.

Wie Aussagen bei Katharina von Genua einzuschätzen sind, kann ich z.Zt. ohne Zugang zu den Originalquellen nicht beurteilen. Sie erklärt ja: "Mein Ich ist Gott, und ich kenne kein anderes Ich als diesen meinen Gott." "Mein Sein ist Gott nicht bloß durch Teilhabe, sondern durch richtiggehende Umformung (*vera trasformazione*) und Vernichtung des eigenen Seins"<sup>127</sup>. Doch scheint sich dies nicht auf eine ekstatische *Unio* zu beziehen, sondern auf Gott als das permanente Zentrum des Menschen an sich<sup>128</sup>.

Auch hier gibt es bereits im späten Mittelalter Stimmen, die darauf verweisen, daß einige solche Zustände nicht als himmlische Gnadengaben interpretierten, sondern als durch Psychotechniken selbstinduziert erkannten. So kritisierte Jan von Ruusbroec (1293-1381), der bekannteste flämische Mystiker, jene quietistischen Mystiker, die in völliger Stille dasitzen, in sich selbst eingekehrt und leer von sämtlichen Bildern und Gedanken. "...sie ruhen in ihrem eigenen Wesen. Und auf diese Weise ist ihr Wesen ihr Abgott, denn sie haben den Eindruck, Gott zu haben und ein

---

<sup>120</sup> ebd., S. 302.

<sup>121</sup> ebd., S. 382.

<sup>122</sup> ebd., S. 314.

<sup>123</sup> ebd., S. 422 ff., 458 ff. 476 ff.

<sup>124</sup> ebd., S. 458, gekürzt.

<sup>125</sup> ebd., S. 408.

<sup>126</sup> ebd., S. 404 ff.

<sup>127</sup> Heiler, S. 254, 525.

<sup>128</sup> vgl. die Stelle bei Hülgel I, S. 265.

einziges Wesen im Ihm zu sein, und das ist unmöglich."<sup>129</sup> In der Sekte vom freien Geist<sup>130</sup> existierten solche Vorstellungen; "sie haben sich mit der blinden, dunklen Ledigkeit ihres eigenen Wesens vereinigt und meinen, sie seien eins mit Gott", schimpfte der genannte Ruusbroec<sup>131</sup>, und: diese Teufelsboten stellen sich außerhalb der Gebote Gottes und der heiligen Kirche. Es ist jedoch evident, daß solche Konzeptionen nur Spielarten der Ideale vom "Lassen", "Freiwerden", auch der "Geistbesessenheit" usw. sind, wie sie die rheinische Mystik, Eckhart und seine Schule, predigte.

Da Historiker und Psychologen Gott nur als wirkungsmächtige innerseelische Vorstellung kennen, ist für sie die Analyse Ruusbroecs eine auf alle wesensmystische Erfahrung zutreffende. In moderner psychologischer Sprache formuliert: "Die Absorption ist so stark, daß sie jene Vorstellungen, Erfahrungen, Attributionen, Wünsche, Ängste und Bewertungen blockiert, die die eigene Person als abgegrenztes Ich erleben und von anderen unterscheiden läßt."<sup>132</sup> Auch solche Verschmelzungserlebnisse sind im nichtreligiösen Bereich induzierbar, nämlich im Autogenen Training und in der Hypnose; nur selten scheinen sie auch aus dem Tagesbewußtsein heraus zu entstehen<sup>133</sup>.

Es handelt sich um einen Zustand, wie ihn Eckhart des öfteren gefordert hatte, ohne deshalb – und das ist auch Ruusbroecs Kritikpunkt, der Eckhart übrigens als Ketzer ablehnte – die Notwendigkeit der aktiven Nächstenliebe hintanzusetzen. Sicher ist, daß es sich ungeachtet der "Ent"-Terminologie (entwerden, entsinken) um einen bewußten Zustand handelt, denn sonst gäbe es keine Berichte davon<sup>134</sup>, ja sogar einen Zustand gesteigerten Bewußtseins. Für den Zustand der *Unio* selbst wird jede Objektbeziehung verneint, entfallen ist auch die emotionelle Emphase, die so typisch für die Braut- und Passionsmystik ist. Dem entspricht die zum Abstrakten neigende Sprache.

Man könnte hier auf "Die Psychologie des mystischen Bewußtseins" von Carl Albrecht rekurren<sup>135</sup>, der jedoch primär be- und umschreibt, ohne zu erklären. Nach ihm müßte man die wesensmystische *Unio* als Bewußtseinszustand der Versunkenheit fassen, als den klarsten und hellsten Seelenzustand, erreichbar während einer Umwelt-Reizverarmung. Das "Ankommende", "eine außersinnliche Erlebnisreihe"<sup>136</sup>, wird in der christlichen Mystik mit der Gottheit identifiziert.

Substanzieller erscheint mir die psychoanalytische Erklärung dieses Zustands als Regression der Seele in den pränatalen Status völliger Geborgenheit, Einheit (mit der Mutter – eine andere Beziehung gibt es ja für den Fötus nicht) und Bedürfniserfüllung. Dabei handelt es sich um einen Status, in dem die schmerzhaft Trennung vom Leib und von der Person der Mutter noch nicht erfahren bzw. erlernt

<sup>129</sup> *Vanden vier becoringhen*, zit. Grom, S. 365.

<sup>130</sup> vgl. Dinzlbacher (1994), S. 293 f.

<sup>131</sup> *Verclaringhe*, Opera 1 (Leiden 1981), S. 119.

<sup>132</sup> Grom, S. 352 f.

<sup>133</sup> ebd., S. 353, 360 ff.

<sup>134</sup> vgl. Arbman, S. 384.

<sup>135</sup> Bremen 1951 = Mainz 1976.

<sup>136</sup> ebd., S. 155.

wurde. Einen Status, so ist von der Gehirnforschung her zu ergänzen, den sich das limbische System, das die gefühlsmäßigen Reaktionen auf Umweltreize steuert und alles nach positiven und negativen (lustvoll - lustlos, erfolgreich - erfolglos) beurteilt, als optimal registriert und "gemerkt" hat<sup>137</sup>. Es wird allerdings vorausgesetzt, daß diese lustbetonten Erfahrungen die negativen, wie sie etwa durch Sauerstoffmangel oder Beengung auch *in utero* entstehen können, deutlich übertreffen.

Diese unwillkürliche Rückwendung in einen frühen Entwicklungszustand kann aber auch postnatal das Lust- und Ganzheitserlebnis an der Mutterbrust reaktivieren, wofür es zahlreiche Beispiele auch ohne *Unio*-Erlebnis gibt. Franz von Sales etwa verglich das Gebet der Ruhe selbst mit dem Gestilltwerden des Säuglings an der Mutterbrust<sup>138</sup>. Im Bereich des visonären Erlebens sind besonders häufig Szenen, in denen die Seherin an der Seitenwunde Jesu saugt, der ja immer wieder – und nicht nur von der z.Zt. in der feministisch-mediävistischen Literatur so gefeierten Julian von Norwich – mit einer liebevollen Mutter verglichen wurde. Petrus Damiani, Edmund von Eynsham, Mechthild von Hackeborn, Jutta von Sangershausen, Lutgard von Tongeren, Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Angela von Foligno, Aldobrandesca von Siena, Elsbeth von Oye, Margareta Ebner, Adelheid Langmann, Domenica dal Paradiso u.v.a. berichten davon, wie sie das Blut aus Christi Seitenwunde schlürften, Zinzendorf hat das Thema oft und oft poetisch gestaltet<sup>139</sup>. "Ich küßte die heilige Herzenswunde und sog solche Süßigkeit daraus, die ich nicht hätte ertragen können, wenn die Mutter des Herrn mich nicht gestützt hätte", berichtet z.B. 1855 Maria Beatrix Schuhmann von Pfarrkirchen<sup>140</sup>, um eine heute vergessene Mystikerin des 19. Jahrhunderts zu zitieren.

Der bei allen Mystikern anzutreffende Unsagarkeitstopos würde sich so nicht nur als literarische Tradition erklären<sup>141</sup>, sondern als Folge der Regression in einen Zustand vor der Sprachfähigkeit des Kindes, wozu noch kommt, daß sich die entsprechenden Phänomene physiologisch in jenen Gehirnzonen abspielen, die für holistische und intuitive Prozesse zuständig sind, nicht in denen, denen Sprachlichkeit zugeordnet ist<sup>142</sup>. Das schließt andere Komponenten, wie die Schwierigkeit, Begriffe für völlig von der Alltagswirklichkeit abweichende Erfahrungen zu finden, nicht aus.

Zusammenfassend kann man die *Unio*-Erlebnisse der Braut- und Wesensmystik, wenn man sie abgelöst von dem religiösen Werte-System betrachtet, in dem sie auftreten, als durch unbewußte psycho-technische Selbstmanipulation generiert erklären. Inhibition, also die (meist trainierte) Blockierung äußerer Einflüsse, und Autosuggestion wirken zusammen<sup>143</sup>. Unbewußt deshalb, da nach dem Selbst-

---

<sup>137</sup> Roth, pass.

<sup>138</sup> Grom, S. 346 f.

<sup>139</sup> Dinzeltbacher (1994b).

<sup>140</sup> Maier, S. 59.

<sup>141</sup> Classen, pass.

<sup>142</sup> Davidson, S. 368 ff. Hier mit rechter bzw. linker Gehirnhälfte gleichgesetzt, eine z.Zt. nicht mehr unwidersprochene Theorie.

<sup>143</sup> Arbman, S. 407.

verständnis der MystikerInnen und ihrer Umwelt nur die göttliche Gnade diese Erlebnisse schenken konnte, der Mensch sie aber nur vorzubereiten vermochte. Was durch Askese und Meditation von entsprechend disponierten Individuen tatsächlich selbst ausgelöst wurde, wurde von ihnen als Eingriff übermenschlicher Macht interpretiert. Diese "Mischung von Zustands- und Wertgefühlen"<sup>144</sup> gehört zu den psychischen Gipfelerfahrungen, und darf wohl als Vereinigung des Bewußtseins mit dem Unbewußten verstanden werden, oder eher als Überflutung ersteren durch letzteres<sup>145</sup>. Dabei werden abgespaltene Selbst-Anteile – das göttliche Gegenüber – kurzzeitig wieder integriert<sup>146</sup>.

Nirgendwo erweist sich Religion mehr als Ort imaginärer Wunscherfüllung im Sinne Freuds<sup>147</sup> als im Phänomen der *Unio mystica*, denn hier wird die höchste Seligkeit nicht geglaubt oder erhofft, sondern buchstäblich erlebt. Wer nicht von einer in die irdische Welt hineinwirkenden Transzendenz als einem vorgegebenen Axiom ausgeht, wird Feuerbach darin zustimmen müssen, "daß die Mysterien der Theologie und Metaphysik in der Psychologie ihre Erklärung finden", wie dieser hinsichtlich des frühbarocken Mystikers Jakob Böhme bemerkt hat<sup>148</sup>.

## Literaturangaben

### Quellen

- Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg, hg. v. Roth, F. W. E. In: *Alemannia* 21 (1893), S. 103-148.
- Buber, Martin (Hg.): *Ekstatische Konfessionen* (Heidelberg, 5. Aufl. 1984).
- Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis 1 (Bruxelles 1886).
- Die Chronik der Anna von Munzingen, hg. v. König, J. In: *Freiburger Diöcesanarchiv* 13 (1880), S. 129-236.
- Dinzelbacher, Visionsliteratur s. Sekundärliteratur.
- Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen, hg. v. Strauch, Philipp (Freiburg 1882 = Amsterdam 1966).
- Mechthild von Magedburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Neumann, Hans. (München 1990/93).
- Lebensbeschreibung der sel. Christina, gen. v. Retters, hg. von Mittermaier, F. In: *Archiv f. Mittelrheinische Kirchengeschichte* 17 (1965), S. 209-252.
- Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin, hg. v. Dinzelbacher, Peter / Vogeler, Renate (Göppingen 1994).
- Il libro della b. Angela da Foligno, hg. v. Thier, L. / Calufetti, A. (Grottaferrata 1985).
- Joscelinus: *Vita Waltheni de Melros*. In: *Acta Sanctorum* Mai 5. (Antwerpen 1733), S. 241-277.

<sup>144</sup> Schüttler, S. 101.

<sup>145</sup> Arbman, S. 416.

<sup>146</sup> Beutin III, S. 86.

<sup>147</sup> vgl. Leupold-Löwenthal.

<sup>148</sup> *Geschichte der neueren Philosophie* (Frankfurt 1976), S. 174.

- Leggenda latina della b. Giovanna detta Vanna, ed. Marreddu, V. (Orvieto 1853).
- La leggenda di Vanna da Orvieto, edd. Paoli, E. / Ricci, L. (Spoleto 1996).
- Marienwerder, Johannes: Vita Dorotheae, ed. Westpfahl, H. / Tiller, A. In: Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 1 (Köln 1964).
- Seuse, Heinrich: Deutsche Schriften, hg. v. Bihlmeyer, Karl (Stuttgart 1907).
- Stagel, Elisabeth: Das Leben der Schwestern zu Töb, hg. v. Vetter, F. (Berlin 1906).
- Teresa de Jesus: Libro de la Vida, ed. Steggink, O. (Madrid 1986).
- Vita Abundi, ed. Frenken, A. M. In: *Cîteaux* 10 (1959), S. 5-33.

### *Sekundärliteratur*

- Adnès, P. (1937): Transverbération. In: Dictionnaire de spiritualité mystique et ascétique (Paris 1937 ff.) 15, Sp. 1174-1184.
- Arbman, Ernst (1968): Ecstasy or Religious Trance II. (Uppsala 1968).
- Axters, Stephanus (1949): De "Unio Mystica" voor de Brabants-Rijnlandse Mystiek van de dertiende en de veertiende eeuw. In: *Mededelingen van de koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen*, Kl. der letteren 11/6 (Brussel 1949), S. 5-27.
- Becker, E. (1951): Beiträge zur lateinischen und deutschen Überlieferung des Fließenden Lichts der Gottheit (Dissertation, Göttingen 1951).
- Bell, R. M. (1986): Holy Anorexia (Chicago 1986).
- Benz, Ernst (1969): Die Vision (Stuttgart 1969).
- Berger, K. (1967): Die Ausdrücke der *Unio mystica* im Mittelhochdeutschen (Nendeln, 2. Aufl. 1967).
- Beutin, Wolfgang (1997): Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters (Frankfurt 1997 ff.).
- Browe, Peter (1932): Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. (Breslau 1932).
- Caciola, N. (2000): Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. In: *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000), S. 268-306.
- Classen, Albrecht (1998): The literary treatment of the ineffable. In: *Studies in Spirituality* 8 (1998), S. 162-187.
- Davidson, J. (1976): The Physiology of Meditation and Mystical States of Consciousness. In: *Perspectives in Biology and Medicine* 19 (1976), S. 345-378.
- Dinzeltacher, Peter (1981): Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. (Stuttgart 1981).
- Dinzeltacher, Peter (1989): Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie (Darmstadt 1989).
- Dinzeltacher, Peter (1992): *Unio mystica*. In: Evangelisches Kirchenlexikon Kirchenlexikon III (1992), Sp. 472-496.
- Dinzeltacher, Peter (1993): Mittelalterliche Frauenmystik. (Paderborn 1993).
- Dinzeltacher, Peter (1994a): Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Paderborn 1994).
- Dinzeltacher, Peter (1994b): Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters, in: Kruse, N. / Rudolf, U. (Hg.), 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994 (Sigmaringen 1994), S. 415-434.
- Dinzeltacher, Peter (1994c): Mittelalterliche Sexualität. Die Quellen. In: Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, hg. v. Erlach, Daniela, u.a. (Frankfurt 1994), S. 47-110.
- Dinzeltacher, Peter (1995): Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen

- Konsequenz einer theologischen Metapher. In: Kornbichler, Th. / Maaz, W. (Hg.): Variationen der Liebe. Historische Psychologie der Geschlechterbeziehung (Tübingen 1995), S. 94-128.
- Dinzelbacher, Peter (1996a): Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie (Paderborn 1996).
- Dinzelbacher, Peter (1996b): Diesseits der Metapher. Selbstkreuzigung und -stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge. In: *Revue Mabillon* NS 7, (1996), S. 157-181.
- Dinzelbacher, Peter (1997): Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit (Reinbek, 2. Aufl. 1997, 4. Aufl. 2001).
- Dinzelbacher, Peter (2002): Vision und Kunst im Mittelalter. (Darmstadt 2002).
- Edsman, C.-M. (1970): Mysticism, Historical and Contemporary. In: *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 5 (Stockholm 1970), S. 7-33.
- Figura, M. (1998): *Unio mystica*. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik (Stuttgart, 2. Aufl. 1998), S. 503-505.
- Freimark, H. (1909): Das sexuelle Moment in der religiösen Ekstase. In: *Zs. f. Religionspsychologie* 2 (1909), S. 248-258.
- Frenken, Ralph (2000): Mystisches Erleben. In: Ders. / Rheinheimer, M. (Hg.): Die Psychohistorie des Erlebens (Kiel 2000), S. 227-254.
- Frenken, Ralph (2000b): Die Psychohistorie des Erlebens. In: Ders. / Rheinheimer, Martin (Hg.): Die Psychohistorie des Erlebens, (Kiel 2000), S. 7-19.
- Gagey, J. (1984): Phénomènes mystiques. In: *Dictionnaire de Spiritualité mystique et ascétique* (Paris 1937 ff.) 12 (1984), Sp. 1259-1274.
- Grom, Bernhard (1992): Religionspsychologie (München 1992).
- Gromus, Beatrix (1993): Weibliche Phantasien und Sexualität (München 1993).
- Grundmann, Herbert (1977): Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Darmstadt, 4. Aufl. 1977).
- Haacke, R. (1980): Die mystischen Visionen Ruperts v. Deutz. In: *Sapientiae doctrina, Mélanges H. Bascour* (Leuven 1980), S. 68-90.
- Heiler, Friedrich (1923): Das Gebet (München, 5. Aufl. 1923).
- Hügel, Friedrich v. (1923): The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends (London, 2. Aufl. 1923).
- Idel, M. / McGinn, B. (1989): Mystical Union and Monotheistic Faith. (New York 1989).
- Immacolada, L. de la (1963): El desposorio espiritual según S. Juan de la Cruz. In: *Carmelo* 71 (1963), S. 3-44, 155-212, 336-365.
- Kugler, H. J. (1982): Hermann Joseph von Steinfeld im Kontext christlicher Mystik. (St. Ottilien 1982).
- Leupold-Löwenthal, H. (1993): Psychoanalyse und Religion. In: Szanya, A. (Hg.), Religion auf der Couch. (Wien 1993), S. 13-29.
- Maier, Wilhelm (1914): Das verborgene Leben und Leiden der frommen Tertiärin Jungfrau Maria Beatrix Schuhmann von Pfarrkirchen. (Passau 1914).
- Marcouleso, I. (1986): Mystical Union. In: *The Encyclopedia of Religion* 10 (1986), S. 239-245.
- Newman, Barbara (1998): Possessed by the Spirit. In: *Speculum* 73 (1998), S. 733-770.
- Petersson, R. T. (1970): The Art of Ecstasy. Saint Teresa, Bernini and Crashaw (London 1970).
- Pike, Nelson (1992): Mystical Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism (Ithaca 1992).
- Ringler, Sigfried (1980): Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters (München 1980).

- Roth, Gerhard (1996): *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. (Frankfurt 1996).
- Sargant, W. (1976): *The Mind Possessed*. (London 1976).
- Schjelderup, K. (1928): *Die Askese*. (Berlin 1928).
- Schüttler, G. (1968): *Das mystisch-ekstatische Erlebnis*. Diss. (Bonn 1968).
- Sigusch, V. (1970): *Exzitation und Orgasmus bei der Frau* (Stuttgart 1970).
- Singer, J. (2000): Peak Experiences. In: *Encyclopedia of Psychology* (Oxford 2000), VI, S. 76-78.
- Sudbrack, Joseph (1990): Erforschung der Mystik – Zeugnis der Mystik. In: Resch, A. (Hg.): *Veränderte Bewußtseinszustände. Träume, Trance, Ekstase* (Innsbruck 1990), S. 555-587.
- Summers, Montague (1950): *The Physical Phenomena of Mysticism*. (London, 2. Aufl. 1950).
- Weitbrecht, H. (1968): Ekstatische Zustände bei Schizophrenen. In: Spoerri, Th. (Hg.): *Beiträge zur Ekstase* (Basel 1968), S. 115-136.
- Wiethaus, Ulrike (1996): *Ecstatic Transformation. Transpersonal Psychology in the Work of Mechthild of Magdeburg* (Syracuse 1996).
- Wrede, G. (1974): *Unio mystica*. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler (Uppsala 1974).