

# **Das Heilige und das Überwältigende Annäherungen aus philosophischer Sicht**

**Saskia Wendel**

Der Ausdruck "heilig" ist uns allen wohl vertraut: Wir sprechen etwa von heiligen Orten, heiligen Handlungen, den Heiligen, dem heiligen Gott. Doch selten überlegen wir, was wir eigentlich damit meinen, wenn wir etwas als "heilig" bezeichnen; wir greifen einfach auf den konventionellen, überlieferten Gebrauch des Wortes "heilig" zurück – und in der Regel bestimmt sich so ja auch die Bedeutung von Worten: durch Gebrauch. Doch die Philosophie gibt sich bekanntlich mit der Berufung auf Übereinkünfte nicht zufrieden: Denn Philosophieren heißt ja unter anderem, den uns begegnenden Phänomenen auf den Grund zu gehen und sie dadurch so weit wie möglich verstehen zu wollen. Das gilt auch für das Phänomen des Heiligen: Religionsphilosophinnen und Religionsphilosophen fragen danach, was es mit dem Heiligen auf sich hat, suchen es zu bestimmen und solcherart verständlich zu machen. Diese religionsphilosophische Bestimmung des Heiligen geht tiefer als etwa die traditionelle Definition des Heiligen, die sich auf die schon in der Antike vollzogene Trennung der Bereiche "heilig" und "profan" bezieht – eine Trennung zwischen als heilig bezeichneten Orten, die als Orte der Götter gegolten hatten, und den nicht-göttlichen, profanen Orten des menschlichen Lebens, der "Welt". Die religionsphilosophische Perspektive fragt nach dem Heiligen selbst und dessen Bestimmung, dem Heiligen, aufgrund dessen Orte, Handlungen, ja selbst Menschen "heilig" genannt werden. Dieser Fragestellung nach dem Heiligen soll im folgenden unter einer doppelten Hinsicht nachgegangen werden: Zum einen soll die Frage nach dem Verständnis des Heiligen mit der Frage verknüpft werden, wie das Heilige in der Tradition christlicher Frauenmystik des Mittelalters verstanden wird. Zum anderen geht es um die Frage, wie sich das Heilige zum Überwältigenden verhält. Denn die Frage nach der Bedeutung des Heiligen in der Mystik stößt unweigerlich auf die Frage nach der Bedeutung des Überwältigenden, weil die Mystik als eine Haltung und als Existenzweise, als Denk- und Lebensform begriffen werden kann, in der die Erfahrung des Ergriffen- und Überwältigt-Werdens durch etwas im Zentrum steht.

## I. Zugänge zum Begriff des Heiligen in der religionsphilosophischen Tradition

In der religionsphilosophischen Tradition gibt es unterschiedliche Zugänge zum Phänomen des Heiligen:

Ein erster Zugang identifiziert das Heilige mit dem Absoluten, dem Unbedingten, dem sich alles Bedingte, alles In-der-Welt-sein zuallererst verdankt, und das den Menschen unbedingt ergreift, in Anspruch nimmt. Auf dieses Unbedingte ist alles Endliche – und damit auch das menschliche Dasein – verwiesen als Grund und Ziel seiner Existenz. Dieses als "heilig" bezeichnete Unbedingte ist wiederum Auslöser eines spezifischen Gefühls, das Friedrich Schleiermacher in seinen Reden über Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bezeichnet hatte, welches im Selbstbewußtsein aufkommt. Dieses Gefühl, welches durch das Heilige ausgelöst ist, ist für Schleiermacher nichts anderes als das religiöse Gefühl, aus ihm entspringen Religiosität und Religion bzw. Religionen.<sup>1</sup>

Ein zweiter religionsphilosophischer Zugang zum Heiligen geht davon aus, daß das Unbedingte als Absolutes und Unbedingtes zugleich das Vollkommene ist, denn andernfalls könnte es nicht unbedingt sein. Zu dieser Vollkommenheit gehört nun insbesondere die moralische Vollkommenheit, und diese wird genuin als "heilig" bezeichnet: Heiligkeit ist identisch mit moralischer Vollkommenheit, "heilig" ist das Unbedingte folglich aufgrund seiner Heiligkeit, sprich: seiner moralischen Vollkommenheit. Dieses Verständnis des Heiligen im Sinne moralischer Vollkommenheit vertritt Immanuel Kant: Heilig ist das moralische Gesetz, das unbedingte Sollen. Damit löst er die Bedeutung des Heiligen aus seinem primär ontologischen Bezug auf einen unbedingten Weltgrund, auf ein absolutes Sein o. ä. heraus und gibt ihm einen ethischen Gehalt. Das so verstandene Heilige ist Auslöser eines spezifischen Gefühls: des Gefühls der Achtung für das Gesetz, somit des Pflichtgefühls und damit des moralischen Gefühls, denn für Kant sind Pflichtgefühl und moralisches Gefühl gleichbedeutend. Heilig sind folglich diejenigen, die moralisch handeln und dem Anspruch des "heiligen" Sittengesetzes entsprechen, und "heilige Handlungen" sind somit nichts anderes als moralisches Handeln.<sup>2</sup>

Die Heiligkeit des Gesetzes hat nun etwas Überwältigendes an sich: Kant zufolge übt das Gesetz Zwang, Gewalt über mich aus, indem es mich auffordert, moralisch zu handeln – auch unter der Gefahr, deshalb mein Leben zu verlieren. Doch diese Gewalt des Gesetzes ist Kant zufolge keine Vergewaltigung der handelnden Person, denn es ist das autonome Subjekt, das sich

<sup>1</sup> Vgl. Schleiermacher, Friedrich: Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart 1969.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu z. B. Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. AA 156 und 220f.

das moralische Gesetz selbst auferlegt, welches es kraft der Freiheit seiner Vernunft erkannt hat. Autonomie und unbedingtes Sollen weisen wechselweise aufeinander zurück, und deshalb ist die Gewalt der Heiligkeit des moralischen Gesetzes keine Willkür, keine Gewalttätigkeit. Die Gesetzesfurcht ist für Kant etwas Anderes als die Angst und das Gefühl des Erschreckens vor dem Schrecklichen.

Der Ambivalenz des Heiligen widmet sich ein dritter Zugang – exemplarisch mit dem Namen Rudolf Otto verbunden: Auch Otto identifiziert das Heilige mit dem Absoluten, dem Unbedingten, geht jedoch davon aus, daß das Absolute nicht nur Anziehung, Sehnsucht und damit ein positives Gefühl auslöst, sondern auch ein Gefühl der Angst und des Schreckens. Dem Unbedingten eignet eine ihm eigentümliche Ambivalenz: Es ist *fascinosum et tremendum*, und genau diese Ambivalenz ist nun charakteristisch für das Heilige. Das heißt: Als *fascinosum et tremendum* wird das Unbedingte erst zum Heiligen. Jenes Heilige ist das namenlose Numinose, unnenntbar, doch in seiner Gegenwart erfahrbar als faszinierend und erschreckend zugleich.<sup>3</sup> So verstanden ist das Heilige Auslöser eines spezifischen Gefühls, das Immanuel Kant im Rahmen seiner Überlegungen zur Ästhetik des Erhabenen in der "Kritik der Urteilskraft" als Gefühl des Erhabenen gekennzeichnet hat: ein Gefühl, in dem gleichzeitig Lust und Unlust, Anziehung und Schrecken empfunden werden, wie etwa in bestimmten Naturerfahrungen.<sup>4</sup> Das Heilige, so könnte man also formulieren, ist identisch mit dem Erhabenen. Und dieses erhabene Heilige, das bei denjenigen das Gefühl des Erhabenen auslöst, die es in bestimmten Situationen erleben, hat einen gewalttätigen Aspekt. Denn gerade deshalb ist es *fascinosum et tremendum*, weil es mich überwältigt in seiner Macht, seiner Stärke, seiner Unermeßlichkeit, seiner Vollkommenheit, ja seiner Gewalt: Ich kann mich ihm nicht entziehen, bin ihm ausgeliefert auf Gedeih und Verderb in meiner Schwäche, meiner Unvollkommenheit, bin ihm unentrinnbar unterworfen – und genau das löst eben nicht nur Lust aus, sondern auch Schrecken, Furcht, ein untrennbares Gemisch aus Genuß und Angst – und genau darin fügt das Heilige Gewalt zu. Das Heilige als das Erhabene ist das Überwältigende, jedoch ein Überwältigendes allein durch Stärke, durch Größe – eben durch Gewalt.

Ein vierter Zugang zum Heiligen verbindet das Verständnis des Heiligen im Sinne moralischer Vollkommenheit und das Verständnis des Heiligen im Sinne eines Absoluten, das mich als *fascinosum et tremendum* überwältigt und in seiner Gewalt hat: Das Heilige ist hier identisch mit einem als absolute Andersheit gedachten Unendlichen, das mich in Anspruch nimmt, das mich der

<sup>3</sup> Vgl. Otto, Rudolf: Das Heilige. München 1917.

<sup>4</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. AA 74 – 129.

Gewalt seines Anspruches unterwirft, dem ich mich nicht entziehen kann, das mich zu seiner Geisel macht, mich in Stellvertretung ruft und so dazu auffordert, Verantwortung zu übernehmen: Verantwortung für den Anderen, der Spur dieser absoluten Andersheit ist, die mich in Anspruch nimmt. Auslöser dieses Gefühls der Verantwortung ist das Antlitz des Anderen, das mir zugleich "Sieh mich!" und "Du wirst mich nicht töten!" zuruft. Heiligkeit ist die Haltung, die diesem Anspruch des Anderen, des Unendlichen entspricht, und dieses Unendliche selbst ist Heiligkeit. Dieses Verständnis des Heiligen findet sich in herausragender Art und Weise bei Emmanuel Levinas.<sup>5</sup>

Das Heilige – darin kommen nun die meisten der hier genannten Philosophen überein – macht sich dem Menschen dadurch erfahrbar, daß es sich zeigt, sich offenbart; man spricht daher auch von einer Epiphanie, einem Zuer-scheinung-Kommen des Heiligen. Diese Form der Offenbarung des Heiligen ist gedacht als *apparitio*, als Sich-Zeigen, als Ankommen, als Ankunft. Diesen Überlegungen zur Epiphanie, zur Präsenz des Heiligen in der Welt setzen dagegen Philosophen wie Emmanuel Levinas oder Jean-Francois Lyotard in radikalierenden Rezeptionen jüdischer Mystik und negativer Theologie die Behauptung der Nicht-Darstellbarkeit, des bleibenden Entzugs und der Abwesenheit des Absoluten bzw. Heiligen entgegen. Es zeigt sich allenfalls als Spur, als Darstellung einer Nicht-Darstellbarkeit. Für Levinas ist diese Spur des Unendlichen das Antlitz des anderen Menschen<sup>6</sup>, für Lyotard ist es in besonderer Art und Weise ein Kunstwerk, dessen Ziel die negative Darstellung des Absoluten ist, die Anerkenntnis der Undarstellbarkeit des Absoluten. Dadurch wiederum wird das Gefühl des Erhabenen und, so Lyotard, ein negatives Lustgefühl ausgelöst: Lust an der Unlust, ausgelöst durch die Unmöglichkeit, das Absolute darzustellen, ausgelöst durch das Paradoxon der Darstellung des Undarstellbaren. Darin, im Gefühl des Erhabenen, in der Ambivalenz von Lust und Schrecken, leuchtet die Spur des Undarstellbaren auf. Die überwältigende Gewalt des Erhabenen stellt das Absolute dar, ohne es repräsentieren, abbilden zu können.<sup>7</sup>

Ein Aspekt des Heiligen ist allerdings noch nicht genannt worden, der in der jüdisch-christlichen Tradition entscheidend ist und zum Beispiel im zweiten Hochgebet der Heiligen Messe folgendermaßen zum Ausdruck kommt: "Du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit". Das Heili-

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 1987, S. 279; ders.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München 1992, S. 140f.

<sup>6</sup> Vgl. etwa Levinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 267 – 365.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu z. B. Lyotard, Jean-Francois: Das Erhabene und die Avantgarde. In: Ders.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. Wien 1989 S. 159 – 187; ders.: Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilkraft, Paragraphen 23 – 29. München 1994.

ge ist hier keine numinose Macht, kein namenloses, apersonales Unbedingtes, sondern ein Du, ein personales Gegenüber, das ich ansprechen, mit dem ich in Beziehung treten kann, und das umgekehrt mit mir in Beziehung tritt. Das Heilige ist Gott als "Quell aller Heiligkeit". Gott ruft mich an, nimmt mich in Anspruch. Und für Christinnen und Christen trägt das Heilige ein konkretes Antlitz, das Antlitz Jesu Christi; in ihm offenbart sich das Heilige. Dieser Aspekt kommt nun in besonderer Art und Weise in der Tradition zum Tragen, die im Zentrum der folgenden Überlegungen steht: in der christlichen Frauenmystik des Mittelalters.

## II. Überwältigt von göttlicher Liebe – das Heilige in Traditionen christlicher Frauenmystik

Zur Konzeption des Heiligen in frauenmystischen Ansätzen gelangt man am besten über die Betrachtung ihrer Gottesbilder und über das Verständnis der Gotteserkenntnis, also durch ein Verfahren, das vom mystischen Gottesverständnis ausgehend auf das Verständnis des Heiligen rückschließt. In frauenmystischen Texten begegnen nun sowohl personale als auch apersonale Gottesbilder. Zunächst sind personale Gottesbilder vorherrschend: Gott liebt die Seele, ist ihr Geliebter, ihr Bräutigam und damit das liebende Gegenüber der Seele. Als solcher ist Gott Person. Gott wird dabei als trinitarischer Gott verstanden, der der Seele meist in Gestalt der zweiten Person begegnet: Jesus Christus ist der Bräutigam der Seele. Gott erhält hier eine sinnliche Komponente: Er ist nicht reiner Geist, Denken des Denkens, schon gar nicht eine unveränderliche *causa sui* als *causa prima* von allem Seienden. Er ist vielmehr der immanente, nahe Gott, der fühlt, spürt, berührt, der in Beziehung steht zur Schöpfung und zu den Geschöpfen. Er ist nicht nur ein Gott der Geschichte, sondern ein Gott der Beziehung, der Leidenschaften, der Affekte.

Doch der trinitarische Gott ist nicht nur der nahe und liebende Gott, sondern auch der ferne Gott, der ganz Andere, der Geheimnisvolle, der sich Entziehende, Unaussprechliche: Die Ferne Gottes wird besonders in der Gottesentfremdung und Gottesnacht empfunden, im abschiedslosen Sinken aus der Einung mit Gott, im schmerzvollen Empfinden der Trennung sowie in der Vorläufigkeit der Einung, die zu Lebzeiten niemals von Dauer sein kann – eindrücklich beschrieben in Mechthilds von Magdeburg mystischem Werk "Das fließende Licht der Gottheit".<sup>8</sup> Es bleibt die schmerzvolle Sehnsucht nach der Einung mit dem Fernen, der sich entzogen hat.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 94f. und 277.

An dieser Stelle deutet sich die Rezeption der negativen Theologie etwa Dionysius Areopagitas an: In seiner Ferne und Abwesenheit ist Gott der ganz Andere, Rätselhafte, und als solcher ist er niemals gänzlich zu schauen, schon gar nicht kraft des Denkens begrifflich zu bestimmen. Er ist unaussprechlich, namenlos, undarstellbar, bleibendes Geheimnis. So schreibt etwa die Beginenmystikerin Margeruite Porete in ihrem mystischen Werk "Der Spiegel der einfachen Seelen": "Alles, was man über Gott sagen oder schreiben kann (...) ist weit mehr eine Lüge als eine wahrheitsgemäße Aussage."<sup>9</sup> Und an anderer Stelle: "Einen andern Gott als den, von dem man nichts vollständig zu erkennen vermag, gibt es nicht (...) er, über den ich kein Wort zu sagen weiß, den selbst die Bewohner des Paradieses in keinem einzigen Punkt erreichen können, ungeachtet der Erkenntnis, die sie über ihn besitzen."<sup>10</sup>

In dieser Spannung von Anwesenheit und Abwesenheit, Nähe und Ferne, ist Gott der Nahferne, "Loingprès", wie Margeruite formuliert: Nah ist er in der Liebe und im Leiden, fern ist er im Entzug, in seiner absoluten Andersheit gegenüber dem Geschöpf. Diese Spannung von Präsenz und Absenz kommt im Augenblickscharakter der *unio mystica* zum Ausdruck: Kaum geschehen ist sie schon wieder vorbei.

Neben personalen Gottesbildern kennen Mystikerinnen jedoch auch apersonale Metaphern für Gott. Das am häufigsten verwandte apersonale Gottesbild ist dasjenige der Minne, der göttlichen Liebe, wobei dieses Gottesbild eng mit dem des Geliebten und damit mit einem personalen Gottesbild verbunden ist: Gott ist Minne, Liebe, aber als solche ist Gott immer auch liebende Person. So schreibt etwa Mechthild von Magdeburg<sup>11</sup>:

*"Daß ich dich überaus liebe, das habe ich von Natur,  
weil ich die Liebe selber bin.  
Daß ich dich oftmals liebe, habe ich von meiner Sehnsucht,  
weil ich ersehne, daß man mich herzlich liebt.  
Daß ich dich lange liebe, kommt von meiner Ewigkeit,  
weil ich ohne Anfang und ohne Ende bin."*

Doch im Gegensatz zu ausschließlich personalen Gottesbildern drückt das Bild der Minne etwas Dynamisches, Prozessuales aus: Gott ist kein höchstes Seiendes, weder Ding noch Substanz, sondern Vollzug, Ereignis – eben

<sup>9</sup> Margareta Porete: Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Louise Gnädinger. München/Zürich 1987, S. 119, 20–22.

<sup>10</sup> Ebd. 11, S. 114–117.

<sup>11</sup> Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, S. 23.

Vollzug und Ereignis der Liebe selbst. Dies gilt auch für andere apersonale Metaphern: Mechthild von Magdeburg spricht beispielsweise vom "fließenden Licht" der Gottheit und damit von einer dynamischen Energie, die sie mit der Gottheit identifiziert. Dieses fließende Licht ist identisch mit der Minne. Ebenso spricht Mechthild vom Feuer der Gottheit oder der spielenden Minneflut, die aus Gott herausfließt und die dieser selbst ist.<sup>12</sup>

Die Dynamik der Lichtmetaphorik paart sich mit der Dynamik der Ortsmetaphorik, die sich häufig in mystischen Texten findet: Gott wohnt im Grund, in der Klausur, im Herzen, somit im Innersten der Seele. Zugleich ist Gott mit diesem Grund identisch, ist selbst der Grund, der der Seele einwohnt. Doch der mit Gott identifizierte Ort ist genau besehen ein ortloser Ort, handelt es sich doch weder um einen Ort in der Seele noch um eine lokalisierbare Seelensubstanz. Er ist weder dies noch das, also kein Seiendes, kein Ding, sondern vielmehr Ereignis, Vollzug der Seele selbst als deren Innerstes sowie Vollzug Gottes im Eingebären und Eingießen seiner selbst in den Grund, den Gott aus sich selbst herausgesetzt hat. Der im Seelengrund wohnende Gott ist der Seele Nächstes und Innerstes, zugleich aber auch der Seele absolut Anderes und Fremdes, Abgrund der Seele, in dessen Fremdheit sich die Seele verliert. Über ihren Grund kann die Seele niemals verfügen; er ist ebenso unsagbar wie Gott, der ihm innewohnt. Wie Gott ist der Seelengrund folglich niemals auf den Begriff zu bringen. Beiden, dem personalen Gott wie auch der apersonalen Gottheit, eignet der Aspekt des Entzugs, des Geheimnisses.

Mechthild von Magdeburg beispielsweise unterscheidet jedoch nicht zwischen der Gottheit im Sinne des göttlichen Grundes und dem trinitarischen, personalen Gott. Das fließende Licht der Gottheit ist mit dem trinitarischen Gott identisch, der in sich bereits Dynamik und Prozeß ist in der innertrinitarischen Beziehung der göttlichen Personen: "(...) da strahlten die drei Personen so herrlich als der Eine zusammen, eine jede konnte durch die andere flammen, und dennoch waren sie in dem Einen ganz beisammen."<sup>13</sup> Die apersonalen Gottesbilder sind also nicht pantheistisch zu verstehen. Zwar wird Gott auch als "All in Allem und ganz in jedem Dinge" bezeichnet<sup>14</sup>, doch personale und apersonale Gottesbilder greifen ineinander, sind wechselseitig aufeinander bezogen: Gott ist Liebe, aber dies immer auch als liebende Person. Gott ist folglich weder verdinglicht als ein 'über der Welt hockendes Wesen' noch anonymer Weltgrund. Gott ist vielmehr ein Sein, das als dynamischer Vollzug zugleich Person ist; die Gottheit ist also immer und zugleich Gott. Genau

<sup>12</sup> Vgl. z.B. ebd. S. 135 und 247.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. S. 91.

<sup>14</sup> Hadewijchs Briefe und Lehren. In: Vom göttlichen Reichtum der Seele. Altflämische Frauenmystik. Düsseldorf/Köln 1951, S. 21 – 165. Hier: 78. Vgl. auch Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, S. 69.

dieser Gedanke kommt übrigens in Margeruite Porêtes Formulierung "Loing-près" zum Ausdruck: Gott ist insofern alles in allem, als er allem als Grund innewohnt, dennoch ist er aber zugleich der ganz Andere von allem, was geschöpftlich seiend ist, denn alles verdankt sich ihm, hat sein Sein vom göttlichen Sein erhalten.

Frauenmystische Ansätze formulieren nun häufig eine diesem Gottesverständnis adäquate Konzeption der Gotteserkenntnis bzw. der mystischen Einung, in der sich die Erkenntnis Gottes vollzieht. Die Erkenntnis Gottes und die Einung mit Gott geschieht als Begegnung mit Gott in der Minne – eben deshalb, weil Gott selbst Liebe ist und weil er der Seele als Liebe einwohnt. Außerdem hat die Einung prozessualen Charakter entsprechend der Dynamik und Prozessualität der göttlichen Liebe. Dieser Aspekt der Gotteserkenntnis wird in der mystischen Tradition häufig durch die Metaphorik eines stufenförmigen Aufstiegs zu Gott zu beschreiben versucht, durchaus auch in Rezeption platonischen und neuplatonischen Gedankengutes. Die Seele durchläuft sieben Stufen bzw. Stadien des Weges zu Gott, und diese sieben Stufen werden in liebesmystischen Ansätzen als sieben verschiedene Grade bzw. Intensitäten der Liebe bezeichnet. Die Schrift "Seven manieren van minne" der altflämischen Mystikerin Beatrijs van Nazareth ist ein herausragendes Beispiel für diese Tradition dieses siebenstufigen Aufstiegs zu Gott. Beatrijs schreibt: "Sieben Arten gibt es von Minne, die aus dem Höchsten kommen und wieder zu dem Obersten zurückkehren"<sup>15</sup>. Dabei unterscheidet Beatrijs folgende Aspekte der Minne: "Die erste ist ein Verlangen, das wirkend aus der Minne kommt, und lange im Herzen herrschen muß, ehe es alle Widerstände überwinden und mit Kraft und Klugheit ans Werk gehen und unerschrocken in diesem Wesen wachsen kann."<sup>16</sup> Der zweite Aspekt der Minne ist ihre Selbstlosigkeit, ihr Dienst und ihre Maßlosigkeit, die dritte Maniere ist der Minnedienst, der Leid und Schmerzen hervorrufen kann insofern, als es Leid hervorrufen kann, der Minne nicht genüge tun zu können. Sie führt zu Stufe 4: dem Glück und der höchsten Seligkeit, die die Minne auslösen kann: "Das eine Mal geschieht es, daß die Minne süß und sacht in der Seele erweckt wird, sich frohgemut erhebt und das Herz erfüllt ohne alles Zutun von menschlicher Seite. Dann wird das Herz so verlangend in Minne gezogen, so sanft von Minne bezwungen, so lieblich von Minne umarmt und so stark von Minne umfangen, daß es ganz von der Minne in Besitz genommen wird."<sup>17</sup> Durch die Minne wird die Seele in den Abgrund der Gottheit gezogen und damit in die Einung mit Gott. Die Kehrseite dieser 4. Stufe ist die fünfte Maniere: die Verwundung durch die

<sup>15</sup> Beatrijs van Nazareth: Von den sieben Stufen der Minne. In: Vom göttlichen Reichtum der Seele. Altflämische Frauenmystik. Düsseldorf/Köln 1951, S. 166–178. Hier: S. 166.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd. S. 169f.



Gewalt der Minne. Beatrijs spricht von der Minnewunde, dem Minnefeuer und dem Minnepfeil, der die Seele ins Mark trifft. Dann gelangt die Seele auf Stufe 6: Dort ist sie Bild Gottes und hat ihren Adel und ihre Hoheit erreicht und sich vervollkommnet: "Das ist die Freiheit des Gewissens, die Wonne des Herzens, der Friede der Sinne, der Adel der Seele, die Hoheit des Geistes und ein Beginn des ewigen Lebens."<sup>18</sup> Die siebte Maniere ist nichts Anderes als die *ekstasis* als Vorgeschmack der ewigen Seligkeit, als Antizipation der ewigen Gotteschau. Beatrijs kennzeichnet die Minne ganz klar als ein Gefühl der Lust, des Genusses und der Intensität des Verlangens, das gerade in dieser Intensität in Gewalt umschlagen kann. Sie spricht denn auch von der Gewalt der Liebe, die das Herz zerreißt, die ohne Maß wütet und alles ergreift und verzehrt.

Die Einung mit Gott ereignet sich folglich als ein Überwältigtwerden der Seele durch die Kraft und die Gewalt der göttlichen Minne; hat sich die Seele einmal dem Gefühl der Minne überlassen, hat sie sich einmal der Gottesbegegnung geöffnet, dann kann sie sich dieser Minne nicht mehr entziehen: "Sie muß minnen und muß minnen und kann anderes nicht beginnen."<sup>19</sup> In der Minne, die sich der Seele bemächtigt, wird die Seele gleichsam zunichte, und in diesem Zunichtewerden der Seele wiederum geschieht die mystische Einung: Die Seele überläßt sich der Gottesbegegnung, läßt sich von der Minne Gottes überwältigen und findet darin ihre Vervollkommnung: "Er verschlinge dich in sich selbst, wo die Tiefe seiner Weisheit ist: Da wird er dich lehren, was er ist; wie wunderbar s ein Lieb im anderen wohnt und so ganz durch das andere wohnt, daß keines von ihnen mehr sich selbst unterscheidet. Aber einander genießen sie beide Mund in Mund, Herz in Herz, Leib in Leib und Seele in Seele, indem eine göttliche Natur in Wonnen beide durchflutet, und beide ganz Eins in sich selbst: und Eins werden sie bleiben, ja bleiben."<sup>20</sup> Dieses Zunichtewerden der Seele impliziert ein Zunichtewerden, eine Aufgabe des Eigenwillens der Seele. Sie gibt sich der Minne hin, verschmilzt in der Minne mit der Minne, die Gott selbst ist, und wird darin eins mit Gott: "(...) wenn die Seele zunichte wird und mit seinem Willen alles will, was er selbst will, und in ihm verschlungen und zunichte geworden ist: dann ist er ganz von der Erde erhöht, dann zieht er alle Dinge an sich, und mit ihm wird sie dasselbe, was er ist."<sup>21</sup>

Welche Rückschlüsse lassen sich nun aber aus diesen Konzeptionen von Gottesbildern und Gotteserkenntnis auf das Verständnis des Heiligen ziehen?

Erstens läßt sich feststellen, daß sich in frauenmystischen Ansätzen ein Verständnis des Heiligen entdecken läßt, das dem ersten religionsphilosophischen Zugang zum Heiligen entsprechend das Heilige mit dem Unbeding-

<sup>18</sup> Ebd. S. 174.

<sup>19</sup> Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, S. 17.

<sup>20</sup> Hadewijchs Briefe und Lehren, S. 43.

<sup>21</sup> Ebd. S. 72.

ten identifiziert, das mich unbedingt ergreift und das in mir ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit hervorruft. Die Seele wird durch Gott und seine Minne ergriffen, in Anspruch genommen, wenn sie sich dem Gefühl der Minne überläßt. Diesem Gefühl kann sie sich nicht entziehen – sie 'muß minnen und muß minnen'.

Zweitens kommt in frauenmystischen Texten die Spannung von Präsenz und Absenz Gottes zum Ausdruck: Gott zeigt sich, ist ganz nahe, und doch ist er fern, unaussprechlich, bleibendes Geheimnis – *Loingprès*. Diese Spannung von Gegenwärtigkeit und Entzug wird dem Heiligen auch in den genannten religionsphilosophischen Überlegungen zugesprochen, doch teilweise wird dort die Absenz, der Entzug, die Undarstellbarkeit des Heiligen herausgestellt, so etwa bei Levinas oder Lyotard. Dagegen halten die frauenmystischen Ansätze gerade die unauflösliche Spannung von Anwesenheit und Abwesenheit, Offenbarung und Geheimnis Gottes aufrecht. Die genannten frauenmystischen Konzeptionen vermeiden somit eine radikalisierte negative Theologie, die Gott bzw. das Absolute ausschließlich als das ganz Andere, als das unaussprechliche Geheimnis versteht und dadurch die skizzierte Spannung von Präsenz und Absenz des Absoluten einseitig auflöst.

Ist das Heilige als das Nahferne, Anwesend-Abwesende verstanden, so ist es jedoch drittens kein "Es", keine apersonale, anonyme Macht, kein namenloses Numen, ebenso keine all-eine Ursprungskraft. Das Heilige ist vielmehr ein untrennbares Ineinander von Gottheit und Gott, dynamischer Kraft und Energie und personalem Gegenüber. Das heilige Nahferne ist ein Du, ist das göttliche Du als heiliges Du, das Quell aller Heiligkeit ist. Die göttliche Minne ist immer auch minnende Person – und umgekehrt.

Viertens lässt sich in frauenmystischen Ansätzen schließlich ein Verständnis des Heiligen finden, das in großer Nähe zum dritten religionsphilosophischen Zugang zum Heiligen steht: Die Seele wird von der Minne überwältigt, ja die Minne hat selbst einen gewaltsamen Aspekt, insofern sie sich der Seele bemächtigt und diese nicht mehr los läßt. Zudem ist das Gefühl der Minne ein zutiefst ambivalentes Gefühl: Es löst ein Gefühl der Lust und des Begehrens aus, aber zugleich ein Gefühl der Furcht und des Schmerzes: Furcht und Schmerz durch Verlust und Entfremdung, aber auch durch die Gewalt und die Kraft der Liebe, die die Seele verwundet. Furcht vor der Gewalt der Minne, der sich die Seele nicht entziehen kann, die ihr eine quasi unheilbare Wunde zufügt, nämlich die Sehnsucht nach der Minne und zugleich den "Liebes-schmerz" des Verlustes, der Einsamkeit, der Verlassenheit, der Gottesentfremdung. Die göttliche Liebe, die nichts anderes ist als Gott selbst, ähnelt – so scheint es jedenfalls – durchaus dem *fascinatum et tremendum*, das Rudolf Otto mit dem Heiligen identifiziert hatte. Doch zwischen der mystischen Got-

tesliebe und dem *fascinosum et tremendum* besteht ein wichtiger Unterschied: Das *fascinosum et tremendum* löst ein Gefühl des Erhabenen aus, und seine Gewalt ist eine Gewalt der Macht, der Stärke. Die Minne dagegen löst ein durchaus ambivalentes Gefühl der Minne aus, welches jedoch gerade nicht in einer quasi sadomasochistischen Lust an der Unlust bzw. dem Schmerz besteht, sondern aus dem Ineinander von Lust und Sehnsucht sowie Trauer und Schmerz wegen Verlassenheit und Entfremdung, also gerade keine Lust an der Unlust. Außerdem ist die Gewalt der Minne keine Gewalt im Sinne einer Gewalttätigkeit, die in Stärke und Macht wurzelt. Der Schmerz der Liebeswunde ist ein gänzlich anderer als derjenige der Verletzung durch rohe Gewalt im Sinne von Gewaltanwendung. Die Minnemystik lebt ohne Zweifel aus dem Vergleich von Gottesminne und erotischer bzw. sexueller Lust, und das sexuelle Lustgefühl ist ein ambivalentes Gefühl: Es speist sich aus Lust und Furcht, aus überwältigender Lust am Überwältigtwerden und Überwältigen durch den Anderen oder die Andere, insbesondere den Körper des oder der Anderen, und aus Furcht vor genau diesem Überwältigtwerden. Doch das Überwältigtwerden in der Liebe unterscheidet sich in zwei zentralen Aspekten von der Gewalt des Erhabenen: zum einen in der grundsätzlichen Freiheit der durch die Liebe überwältigten Person zu Beginn des Liebesaktes sowie zum anderen im Charakter der Gewalt selbst: Überwältigtwerden durch die Liebe und in der Liebe ist keineswegs identisch mit roher Gewalt, Gewalttätigkeit, Zufügung von Schmerz. Das wäre kein Überwältigtwerden, sondern Vergewaltigung und Unterwerfung, die die Würde der anderen Person und deren leibliche Unversehrtheit nicht anerkennt. Übertragen auf die Gottesminne hieße das, daß die Minne und damit Gott selbst vergewaltigt, daß es sich somit in der Beziehung zwischen Gott und Seele um ein Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnis zwischen Herrscher und Beherrschtem handelt. Dann aber hätten wir es mit einem *deus malignus* zu tun, einem allmächtigen Willkürgott – und das wiederum wäre mit dem Gottesbild christlicher Mystik kaum vereinbar. Das Heilige christlicher Mystik ist also gerade kein Erhabenes, kein willkürlich waltendes Numen, das Gewalt zufügt. Um das verdeutlichen zu können, bedarf es allerdings einer begrifflichen Differenzierung zwischen Überwältigendem einerseits und Gewalttätigkeit bzw. Herrschaftsgewalt andererseits.

Zwischen der Bestimmung des Heiligen als erhabenes, gewaltiges und auch gewalttätiges *fascinosum et tremendum* und dem christlich-mystischen Verständnis des Heiligen als Überwältigendes gibt es also wichtige Unterschiede. Doch um verdeutlichen zu können, daß sich die mystische Gewalt der Liebe von der Gewalt des Erhabenen unterscheidet, braucht es zusätzlich zur Differenzierung der Begriffe Gewalt und Überwältigendes einen weiteren Reflexionsgang, nämlich denjenigen zur Bedeutung und Relevanz von Sub-

jektivität und Freiheit in mystischen Ansätzen. Denn wie bereits erwähnt, ist die Anerkennung der Freiheit und der Würde und Integrität sowie der irreduziblen Einmaligkeit der Person derjenigen, die überwältigt werden, ein entscheidendes Kriterium der Unterscheidung von Überwältigtwerden einerseits und Vergewaltigt- bzw. Unterworfenwerden andererseits. Sich dem oder der anderen in Freiheit zu überlassen, impliziert nicht nur die Fähigkeit, das Vermögen, sich überlassen zu können, sondern auch die Zustimmung dazu, sich zu überlassen, sich überwältigen zu lassen. Es bedarf also der Möglichkeit der freien Entsprechung hinsichtlich eines an mich ergehenden Anspruches; andernfalls handelt es sich um die Zufügung von Zwang. Kant hatte das am Beispiel des Anspruchs des moralischen Gesetzes und des notwendigen Zusammenwirkens von Sollen und Wollen bzw. Gesetz und Freiheit deutlich gemacht. Wie steht es aber damit in der Mystik, wenn die *unio mystica* das Zunichtwerden der Seele, die Hingabe des Eigenwillens und des Eigenseins zugunsten des Zu-eigen-Seins zur Möglichkeitsbedingung hat bzw. mit dieser "Vernichtigkeit sein selbst" identisch ist? Bleiben dann nicht gerade Subjektivität und Freiheit quasi auf der Strecke des mystischen Weges? Sind sie nicht der notwendige Preis der mystischen Einung?

Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht ausführlich darauf eingegangen werden, daß und inwiefern bereits in der Mystik der Gedanke der Freiheit eine nicht geringe Rolle spielt, und daß und inwiefern das Zunichtwerden der Seele nicht identisch ist mit Selbstpreisgabe und Selbstauflösung. Daher nur ein paar kurze Hinweise zu diesem Themenkomplex<sup>22</sup>: Unbestreitbar haben frauenmystische Ansätze mehrheitlich ein gespaltenes Verhältnis zur menschlichen Freiheit. Einerseits ist die Autonomie als Möglichkeitsbedingung für die Einung mit Gott gedacht, andererseits wird sie der Heteronomie gegenüber dem Willen und der Gnade Gottes untergeordnet. Dennoch aber wird deutlich, daß die Seele Gott in Freiheit entgegenkommen muss, denn nur dann ist Gottes Liebe wirkliche Liebe, und umgekehrt ist menschliche Minne nur dann wirkliche Minne, wenn sie frei ist. Gott ist auf die Freiheit der Seele angewiesen, gegen ihren Willen kann er sie nicht in Liebe zu sich erwecken, an die Kraft der Autonomie ist sogar Gott gebunden, will er die Seele zu sich führen. Genau darin gelangt dann die Seele zu wahrer Freiheit – in der Freiheit Gottes. Beide, Gott und Seele, sind frei, sie realisieren und bestimmen jedoch ihre Freiheit zuallererst in der wechselseitigen Begegnung und Anerkennung ihrer Freiheiten. Göttliche und menschliche Freiheit entsprechen einander und weisen aufeinander zurück: "Seele ist ein Weg, auf dem Gott aus seinem Tiefs-

<sup>22</sup> Vgl. hierzu ausführlich Wendel, Saskia: *Affektiv & inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg 2002.

ten in seine Freiheit gelangt, und Gott ist ein Weg, auf dem die Seele in ihre Freiheit gelangt.”<sup>23</sup>

Und schließlich ist noch ein weiterer Aspekt des mystischen Verständnisses des Heiligen für diesen Zusammenhang relevant: Das Heilige ist in der Mystik ein Unbedingtes, das dem Menschen nicht als externe Autorität gegenübersteht, sondern als der Nahferne ihm selbst einwohnt – mit Augustinus gesprochen: *Interior intimo meo, superior summo meo*<sup>24</sup>. Damit ist der Mensch insofern selbst geheiligt, als er im Grund seiner selbst das Unbedingte als Quell aller Heiligkeit in sich trägt und damit selbst Bild Gottes, Bild des Heiligen ist. Das, was den Menschen überwältigt, ist ihm somit einerseits zutiefst zu eigen, andererseits jedoch auch zutiefst entzogen. Zu wahrer Freiheit gelangt der Mensch, wenn er sich selbst vervollkommnet in der mystischen Einung, im Sich-Überlassen an den göttlichen Grund, der zugleich sein eigener Grund ist.

Zusätzlich zu diesen Überlegungen bedarf es jedoch noch einer letzten Reflexion zum Verständnis des Heiligen in der Mystik: der Reflexion, inwieweit das Heilige nicht nur ein mich ergreifendes Unbedingtes ist, das mich in Minne an sich zieht, sondern inwiefern das Heilige als Heiliges moralisch vollkommen ist. Diese Einschreibung des Begriffs der Moralität in den Begriff der Heiligkeit, die in der Religionsphilosophie untrennbar mit dem Namen Immanuel Kant verbunden ist, scheint mir unabdingbar zu sein, wenn man die Gewalt göttlicher Liebe von der Vergewaltigung durch eine willkürliche Macht oder einen Willkürgott zu unterscheiden bestrebt ist. Denn nur ein moralisch vollkommenes Wesen wird seine überwältigende Kraft nicht dazu einsetzen, Herrschaft über andere auszuüben, wird sich dem ‘Willen zur Macht’ widersetzen und dem Hang zum ‘radikal Bösen’. Zudem gehört zum Begriff des Unbedingten und Absoluten untrennbar der Begriff der Vollkommenheit, denn nur etwas Vollkommenes ist unbedingt, unendlich, Unvollkommenes dagegen immer endlich, bedingt. Zur Vollkommenheit wiederum gehört nicht nur die ontologische Vollkommenheit im Sinne einer Fülle, aus der alles stammt, sondern auch die ethische bzw. moralische Vollkommenheit. Andernfalls wäre das angeblich Vollkommene nicht wirklich vollkommen. Wenn “heilig” nun mit dem Unbedingten identisch ist, dann gehört zur Heiligkeit nicht nur, aber auch die moralische Vollkommenheit; ansonsten wäre das Heilige nicht heilig. Die Liebesmystik sucht diese Heiligkeit wohl durch den Begriff der Liebe auszudrücken, doch Liebe kann durchaus noch moralisch ambivalent sein, wenn sie nicht moralisch qualifiziert wird im Sinne einer Haltung, die nicht nur ein erotisches Begehren mit einschließt, sondern ein Empfinden der Fürsorge, der

<sup>23</sup> Hadewijchs Briefe und Lehren, S. 67f.

<sup>24</sup> Augustinus: Conf. III, 6, 11.

Anteilnahme, des Erbarmens, des Schutzes und Füreinandereinstehens, einer Haltung der Verantwortung. Dieser Aspekt wird, wie schon der Gedanke von Subjektivität und Autonomie, erst in der neuzeitlichen Moderne weiter entfaltet und detailliert begründet. Eine Mystik der Moderne kann diese Spur im Versuch weiterverfolgen, den mystischen Weg mit den Grundmotiven der Moderne in Einklang zu bringen und so zu aktualisieren.