**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 22 (1975)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg

**Autor:** Haas, Alois M.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-760409

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Alois M. Haas

# Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg*

*Hans Urs von Balthasar zum 70. Geburtstag*

> Il est surprenant qu'on se fasse des tiroirs si nets de la théologie et de la poésie, portant des étiquettes qui définissent leur domaine et leur mode! C'est quand même trop sommaire! Le traité en prose n'est pas la seule forme théologique, et la poésie n'appartient pas à ses artisans littéraires!
>
> Patrice de la Tour du Pin
>
> (Concert eucharistique, Paris 1972, S. 9)

«Das fließende Licht der Gottheit» der niederdeutschen Nonne Mechthild von Magdeburg dokumentiert noch vor der Bewegung der Deutschen Mystik im 14. Jahrhundert ein strenges und ausschließliches Interesse an der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott in der Form eines autobiographischen Zeugnisses. Die unkategorische, affektive Aussageform, deren Sprachgewalt noch in der alemannischen Übersetzung – das niederdeutsche Original ist verschollen – durchschlägt, indiziert in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts den frühen und erstaunlichen Sachverhalt einer versvermischten Prosa. Das Werk trägt durchwegs

* Die Arbeit stellt die wesentlich umgearbeitete und veränderte Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser am 17. November 1971 vor dem Auditorium Academicum der Salzburger Volkshochschule in Salzburg gehalten hat. Die Zürcher Antrittsvorlesung vom 19. Februar 1972 befaßte sich, wiederum in geänderter Form, mit demselben Thema. Vgl. dazu A. M. Haas, Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 2 (1972) 105–156. Manche Gesichtspunkte, die hier systematischer, dafür kürzer ausgefaltet werden, sind dort breiter ausgeführt und bibliographisch reicher belegt.

den Stempel der persönlichen Aussage; die Aufzeichnungen folgen sich weitgehend chronologisch, so daß sich daraus Mechthilds Lebensweg in relativer Deutlichkeit erfassen läßt [1].

## *Mechthilds Leben*

Mit großer Wahrscheinlichkeit um 1207 geboren, vermutlich in höfischer Umgebung aufgewachsen, erfuhr sie mit zwölf Jahren erstmals den «Gruß des Geistes» (IV, 2). Um das Jahr 1230 verließ sie das Elternhaus, um nach dem Vorbild der monastischen Peregrinatio im *ellende* wirklich ein Fremdling auf Erden zu sein. Sie zog nach Magdeburg, lebte hier als Begine in einem jener Fraueninstitute, deren Ursprünge in den Niederlanden zu suchen sind, und die sich früh durch ihre sowohl soziale wie dogmatische Flexibilität auszeichneten. Über zwanzig Jahre hin führte sie im Magdeburger Beginenhof ein Leben der Abtötung und Kasteiung. Um 1250 begann sie mit der Niederschrift ihrer Seelengeschichte, die sie bis zu ihrem Lebensende fortführte. 1270/71 fand sie im unweit von Magdeburg gelegenen Zisterzienser Kloster Helfta Schutz vor mannigfachen verleumderischen Verfolgungen. Sie traf hier ein Klima liturgisch gestützter Visions- und Brautmystik, die unter ihrem Vorbild in den Werken ihrer Mitschwestern Mechthild von Hackeborn (1241–98) und Gertrud der Großen (1256–1302) bald einmal literarisch fruchtbar wurde. Mechthilds Tod wird um 1281/82 angesetzt.

## *Mystographie und literarische Gattung*

Texte von Mystikern – ob durch einen literarischen Anspruch geprägt oder nicht – sind in einem ausdrücklicheren Sinn als andere, meist auf Fiktion ausgerichtete literarische Texte erfahrungsbezogen. So oder so und mit verschiedener Intensität richten sie sich auf die religiöse Erfahrung des Durchbruchs, der Bekehrung, der individuellen Selbstvergewisserung im Kontext eines biographischen Verlaufs. Selbst

[1] Vgl. dazu H. Neumann, Beiträge zur Textgeschichte des 'Fließenden Lichts der Gottheit' und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrg. von K. Ruh, Darmstadt 1964, S. 175–239.

theoretisch orientierte Mystographie, die sich einer wissenschaftlichen Systematik befleißigt, läßt diese Zielrichtung auf die persönliche Konversion kaum je vermissen, wenn auch – etwa in der scholastisch geprägten mystischen Theorie der Karmeliter – dieser Erfahrungsgrundlage bisweilen kaum mehr die Chance der Evidenz gewährt wird.

Mechthilds Aufzeichnungen – ohnehin durch eine schwierige Überlieferungslage und durch die Tatsache, daß der erhaltene Text eine oberdeutsche Übersetzung aus dem Niederdeutschen darstellt, geprägt – entziehen sich durch ihren empirischen Duktus jeder gattungstypologischen Zu- oder Einordnung. Gehaltliche Bestimmungen wie «Tagebuch», «Seelengeschichte», «Fragmente einer inneren Biographie» und andere mehr sind unzureichend, weil sie von der modernen literarischen Typologie her den Eindruck allzu leichthändiger Vergleichbarkeit mit heutigen literarischen Werken erwecken. Formale Benennungen dagegen betreffen immer nur das literarische Detail, etwa den Dialog, die Reim- und Erzähltechnik, ohne doch eine umfassende Beschreibung des Phänomens zu liefern. Irritierend kommt die Tatsache hinzu, daß Mechthild alle möglichen Stilebenen und Gattungsformen verwendet, von der Alltagsrede über Kurzerzählung, Legende, Dialog, Eingebungsrede, Offenbarung, Vision, Gebet, Hymne, liturgische und vor allem biblische Reminiszenzen bis zur affektisch-lyrischen Rede. Die Freiheit, mit der hier die literarische Konvention mißachtet und der Solözismus [2] zur nachdrücklichen Redefigur bestimmt wird, bildet jene Freiheit ab, mit der Augustin die rhetorischen Barbarismen getauft und zur Würde christlicher Demutsrede erhoben hat. Augustin und die mit seinen 'Konfessionen' einsetzende Enthemmung der religiösen Individualität

[2] Mechthild entspricht in ihrer Tendenz, die objektgebundene Höhenlage des Stils zugunsten des inneren Antriebs zum Reden preiszugeben, durchaus den frühchristlichen Anforderungen des *sermo humilis*. «Der christliche Redner kennt absolute Abstufungen der Gegenstände nicht; nur aus dem jeweiligen Zusammenhang und aus der jeweiligen Absicht (ob er lehren, ob mahnen, ob leidenschaftlich aufrufen will) ergibt sich, welchen Stilgrad er anzuwenden hat. Der Gegenstand des christlichen Redners ist stets die christliche Offenbarung, und diese ist niemals ein mittlerer oder ein niederer Gegenstand» (E. Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, S. 30). Vom christlichen Solözismus, der im *sermo humilis* als ein syntaktischer Stilbruch gegen die Regeln der Antike fungierte, handelt anschaulich H. de Lubac, La foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Paris ²1970, S. 307 ff. Mechthild ist gewiß in diese Tradition einzuordnen. Vgl. W. Mohr, Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg, in: Märchen, Mythos, Dichtung, Festschrift zum 90. Geburtstag F. von der Leyens, München 1963, S. 375–399.

dürften denn auch den entscheidenden Traditionshintergrund abgeben, in dessen breitem Rahmen allenfalls auch Mechthilds emphatischer *sermo humilis* Platz hat. Der Gattungszwang, dem sie sich verweigert, wäre ihrem missionarischen und prophetischen Impuls eine Fessel, die zur Zahmheit nötigte, wo doch alle Dämme gebrochen sind, und die reine Phänomenologie von Gotteserfahrung Ereignis werden soll. Notwendigerweise ist es das Ich, das in erstaunlicher Losgelöstheit die Gesamtheit der Eröffnungen verantwortet. *Ich muos mich selber melden, sol ich gotz güete werlich moegen verbringen* (III, 15) [3]. Die göttliche Güte, die das Ich im Schöpfungsauftrag vollendet, begründet dessen Autonomie. Weil die Mitteilung, die das Ich übermittelt, nichts Geringeres als Gott selber ist, hat das Ich Größe. Dialektisch ist dieser Größe aber der Charakter der Nichtswürdigkeit beigegeben, da Gott als Inhalt dessen, was das Ich repräsentiert, den Rahmen dieses Ichs sprengt. Nur so ist die widersprüchliche Schilderung der Sprechsituation, die Mechthild in der Einleitung zum ersten Buch wiedergibt, verständlich: *Dis buoch sol man gerne enpfan, wan got sprichet selber dú wort. Dis buoch das sende ich nu zebotten allen geistlichen lúten: beidú, boesen und guoten; wand wenne die súle vallent, so mag das werk nút gestan, und ez bezeichent alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit* [4]. Sprecher, Mitteilung und Adressat der Mitteilung, alle drei Aspekte des Sprachgeschehens sind hier in völliger Deutlichkeit genannt. Das sprechende Ich, das seine *heimlichkeit* zum öffentlichen, für die Geistlichkeit bestimmten Geheimnis macht [5], ist dabei gleichzeitig der alles entscheidende, aber auch ganz unwichtige Aspekte des Geschehens. Es ist das Instrument, mittels

[3] Die Texte Mechthilds werden im allgemeinen zitiert nach der Ausgabe von P. G. Morel: Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, Aus der einzigen Handschrift herausgegeben von P. G. Morel, Darmstadt ²1969 (jeweils Buch- und Kapitelangabe). Wenn es möglich ist, benütze ich die Ausgaben von J. Quint (Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I, Bonn 1929; zit. als: Q und Seiten- und Zeilenzahl) und K. Ruh (Altdeutsche Mystik, Bern 1950, Altdeutsche Übungstexte 11; zit. als: R und Seiten- und Zeilenzahl). An Übersetzungen wurden jene von W. Oehl (M. v. M., Das fließende Licht der Gottheit, In Auswahl übersetzt von W. Oehl, Kempten/München o. J., Deutsche Mystiker, Bd. II) und M. Schmidt (M. v. M., Das fließende Licht der Gottheit, Eingeführt von M. Schmidt mit einer Studie von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1955) benützt.

[4] R 7, 1–6.

[5] Mechthild ist sich selber des 'kirchlichen Auftrags' ihrer Mystik bewußt. Das zeigt sich besonders deutlich in den zahlreichen polemischen Spitzen gegen den zeitgenössischen Klerus. Vgl. dazu die erhellende Studie von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1955, S. 19–45.

dessen Gott selber spricht. Für Mechthild ist Christus *die stimme miner worten*, ja *die stimme aller worten* (III, 2). Der Klang ihrer Worte meint immer den lebendigen Geist Gottes (II, 26). Damit ist eine wesentliche Voraussetzung von Mechthilds Rede gegeben: Nicht die objektivierbare Glaubensformel ist ihr Ziel, sondern die im Ich unmittelbar werdende Realität Gottes in der Form von Erfahrung.

## *Die drei Aspekte der mechthildischen Mystik*

In drei Aspekte, scheint mir, gliedert sich Mechthilds *heimlichkeit* auf. Der erste Aspekt betrifft die Unmittelbarkeit der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott, der zweite die Entfremdung der Seele zu Gott, der dritte die dialektische Versöhnung beider im Konzept der sinkenden Demut und Liebe. Wenn wir diese Aspekte auseinanderhalten, dann allerdings nur im genauen Bewußtsein, etwas Ungebührliches zu tun. An sich enthält jeder Aspekt schon die beiden anderen, die ihn ergänzen und bedingen. Das mystische Geschehen, in das sich Mechthild involviert findet, stellt sich immer als ein integrales dar. Wenn wir dennoch die verschiedenen Aspekte zu unterscheiden versuchen, dann nur um der Verdeutlichung der Struktur dieser Erfahrung willen.

### *1. Vereinigung*

Mechthilds Mystik ist affektive Liebesmystik, in der die gnadenhafte Vereinigung von Gott und Seele durch das Personal von Bräutigam und Braut und durch entsprechende erotische Symbolik vergegenwärtigt wird, während in der spekulativen Mystik derselbe Vorgang durch eine systematische Überforderung und Infragestellung des herkömmlichen theologischen Begriffsmaterials benannt wird. Der Unterschied zwischen den beiden Formen der Mystik dokumentiert sich in je verschiedenen Formulierungsverfahren. Während Meister Eckhart in den wohlbekannten Gattungen scholastischer Rede, in Traktat und Bibelexegese, vor allem aber in der Predigt, die Stilform der apophatischen und hyperbolischen Theologie für die mystische *einunge* verwendet, zieht Mechthild die zum Gedicht hin gravitierende Prosarede, vor allem aber den direkten Dialog zwischen Braut und Bräutigam, zwischen Seele und Sinnen oder zwischen Seele und Minne vor.

Im 44. Kapitel des ersten Buches findet sich ein berühmtes Beispiel für das Wechselgespräch zwischen Seele und Gott und zwischen der Seele und den Sinnen. Ein locus amoenus im Wald, wo der Wohllaut der Nachtigall die Vereinigung begleitet, bietet die bukolische Szenerie. Gott will der Seele zeigen, wie ihr Weg im Leben zu verlaufen habe. Die fünf Sinne, als Kämmerer stilisiert, figurieren als milde Ratgeber. Die Seele, angetan mit dem Kleid der Demut, der Keuschheit und des heiligen Rufes begibt sich zum Tanz mit dem Jüngling Christus. Der Tanz ist als eine Abfolge von sich steigernden Sprüngen, von der Minne in die Erkenntnis in die *gebruchunge* (Genuß) [6] und schließlich *über alle moenschliche sinne* [7] verstanden. Während einer Rast stellen die Sinne der Braut alle möglichen Vorbilder christlichen Lebens zur Nachahmung vor: Jungfrauen, Märtyrer, Bekenner, Apostel, die Engel, Johannes den Täufer und die Gottesmutter. Die Braut weist alle diese Vorbilder ab mit der kühnen Wendung:

*Ich bin ein vollewahsen brut,*
*Ich wil gan nach minem trut* [8].

Sie hat ihr eigenes Lebensgesetz, sie muß mit geblendeten Sinnen *in got gan, / Der min vatter ist von nature, / min bruoder von siner moenscheit, / Min brútegom von minnen / Und ich sin ane anegenge* [9]. Denselben Absolutheitsanspruch wie die Seele stellt auch Gott; er verlangt von ihr die völlige Nacktheit: *Ir soent us sin... Vrow sele, ir sint so sere genatúrt in mich, das zwischent úch und mir nihtes nit mag sin* [10]. Nur so kann die *grundelose girheit* [11], das grundlose Begehren der Seele erfüllt werden. Deren Antwort besteht in schrankenlosester Selbstübergabe:

*Herre, nu bin ich ein nakent sele,*
*Und du in dir selben ein wolgezieret got.*
*Únser zweiger gemeinschaft*
*Ist der ewige lip ane tot.*
*So geschihet da ein selig stilli*
*Nach ir beider willen.*
*Er gibet sich ir und si git sich ime.*
*Was ir nu geschehe, das weis si,*
*Und des getroeste ich mich* [12].

[6] Q 17, 29.
[7] Q 17, 30.
[8] Q 19, 10 f.
[9] Q 19, 30–33.
[10] Q 20, 7–9.
[11] Q 20, 14.

Um einen solchen Text richtig zu verstehen, sind zwei Momente daran, das erfahrungshaft-aktualisierende und das traditionell-bindende, in ihrem Bezug zueinander zu sehen. Es ist wichtig zu wissen, daß die Allegorie der geistlichen Brautschaft und Hochzeit geschichtlich nicht aus der *individuellen* Unio-Erfahrung des Mystikers, sondern umgekehrt aus dem Glauben an die Einheit zwischen *Kirche* und Christus hervorgegangen ist. Das bräutliche Geheimnis bezeugt sich vornehmlich und zuerst zwischen dem *Kollektiv* der Kirche und Christus. Die Symbolik schließt damit konsequent – wenn wir noch weiter zurückgehen – an das jüdische Schicksal des Propheten Hosea und natürlich vor allem an die Metaphorik des – ursprünglich wohl profanen – Hohen Liedes an, die immer exemplarisch auf das Liebesbündnis zwischen Yahwe und dem auserwählten Volk bezogen wurden. Von diesem bibelexegetisch vorgegebenen Tatbestand intensivster, ein Kollektiv meinender Realsymbolik her verbietet sich vorweg eine rein psychologische und individuelle Interpretation des Gebrauchs erotischer Bildlichkeit bei den Mystikern.

Eine mehr die individuell religiöse Erziehung im Auge behaltende Tendenz im monastischen Bereich brachte es später mit sich, daß das religiöse Leben der Einzelseele und nicht zuletzt der Aufstieg der vollkommenen Seele zur Mystik – die wir hier ganz allgemein als die innerseelisch erfahrbare Berührung des Geistes durch Gott verstehen – sich eine ausgesprochen affektiv gefärbte Aufmerksamkeit der Autoren zuzogen [13]. Diese Blickverengung auf den moralisch-mystischen Bereich zeigt sich vor allem in den Hoheliederklärungen des 12. Jahrhunderts recht deutlich [14].

Es wäre falsch, wollte man Mechthild von Magdeburg nicht in diesem Kontext neu aufbrechender Individualität im religiösen Bereich sehen. Allerdings geht sie über das bisher Bekannte weit hinaus: Sie *interpretiert* nicht mehr das Hohelied, sie *experimentiert* es. Es geht bei

[12] Q 20, 16–24.

[13] Vgl. dazu C. Morris, The Discovery of the Individual, 1050–1200, New York 1972; R. Javelet, Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle, Straßburg 1959; R. Javelet, Image et ressemblance au XIIe siècle, 2 Bde, Paris 1967.

[14] F. Ohly, Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958, S. 121 ff. Vgl. auch E. Baccetti, Il Cantico dei Cantici nella tradizione monastica, in: C. Vagaggini, Bibbia e spiritualità, Roma 1967, S. 381–415; V. Cilento, Medio Evo monastico e scolastico, Milano 1961, S. 178.

ihr nicht mehr, wie etwa noch bei Bernhard von Clairvaux, um eine zwar affektiv auf die eigene Persönlichkeit bezogene, trotzdem aber bloß *allegorische* Erklärung des Liebesgeschehens im Bezugsrahmen des Hohenliedes, sondern – unter Vernachlässigung jeglicher theoretischen Distanzhaltung zur Liebe – um die direkte Konfrontation des Geschöpfs mit seinem Schöpfer [15]. Der ekklesiologische Bezug bleibt bei ihr im charismatischen Geschehen allerdings gewahrt: Sie äußert sich selbst in der Intimität der Vereinigung missionarisch als eine Exponentin der Kirche zugunsten dieser Kirche. Trotz höchstmöglicher Emanzipation aus dem kirchlich literarisch Vorgegebenen gliedert sich Mechthilds Individualität so aufs Genaueste wieder in die kirchliche Ökonomie ein.

Die Freiheit, mit der sich der *sermo mysticus* erotisch-sexueller Bildsprache bedient, mag durch deren Tabuisierung im eigentlichen Nennbereich begründet werden. Durch solchen Lastenausgleich aber wäre die Sublimation der Erotik erst vom Gesellschaftlichen her ins Geistliche vermittelt. Daß sich das erotische Vokabular im mystischen Kontext anbietet, hat jedoch den viel unmittelbareren Grund in der evangelisch geforderten Spiegelbildlichkeit von Gottes- und Menschenliebe, wonach bereits Augustinus die zwischenmenschliche Liebe im Sinne einer

[15] Das heißt natürlich nicht, daß Mechthild nicht die rhetorische Allegorie, vorab die Personenallegorie sehr wohl kennt. Sie wendet sie vielmehr recht häufig an. Vgl. dazu G. Lüers, Die Sprache der Deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt ²1966; J. Ancelet-Hustache, Mechtilde de Magdebourg, Etude de psychologie religieuse, Paris 1926, S. 309 ff. I 44 und II 22 f. zeigen ihre Seele in regem Gedankenaustausch mit allegorischen Gestalten (den Sinnen, der Beschauung, der Minne usw.). Mechthild partizipiert hierin als Christin an der biblischen 'Allegorie', die nicht literarische Fiktion, sondern geschichts- und erfahrungsbezogen ist. Vgl. dazu J. Pépin, Les deux approches du Christianisme, Paris 1961, S. 36, 38 ff., der das Revolutionäre am christlichen *allegoria*-Begriff nicht in einem formalen Unterschied gegenüber dem antiken der Rhetoren sieht, sondern in einem neuen Gehalt, der Geschichte und nicht Fiktion ist. Das gibt der christlichen Allegorie einen neuen Ernst, ja ermöglicht in einem grundsätzlichen Sinn die Vermittlung von Erfahrung im Wort, mithin auch die Transparenz von Dichtung auf die sie bewirkende und tragende Erfahrung zurück. Im Falle Mechthilds, die ein klassisches Beispiel dafür ist, haben Dichtung und Mystik, ästhetische und mystische Erfahrung die denkbar größte Vereinigung eingegangen, obwohl damit noch keine deckungsgleiche Identität zwischen Gebet und dessen 'literarischer' Ausformung behauptet werden soll; das wäre ein Kurzschluß, vor dem Thomas Merton immer wieder gewarnt hat (Der Aufstieg zur Wahrheit, Einsiedeln 1952, S. 65 ff.; Brot in der Wüste, Einsiedeln 1953, S. 65 ff.; Wahrhaftig beten, Freiburg/Schweiz 1971, S. 96 ff.). Vgl. zum Problem des Verhältnisses von Dichtung und Mystik J. Sudbrack, Meditation des Wortes, I: Hinführung und Einübung, Würzburg 1974, S. 11 ff.

*ordinata dilectio* über ihre unmittelbar gegebene eigene Sinnhaftigkeit hinaus zeichenhaft einen Mehrwert auf die Gottesliebe hin aufweisen läßt [16]. So zielen denn beim Mystiker die gewöhnliche menschliche Einbildungskraft und die unvermittelte Berührung durch Gott auf die eine und selbe Erfahrungsmitte hin. Die erotisch-sexuelle Allegorie hat keine andere Funktion als diese Mitte sichtbar zu machen.

Die absolute Verbindlichkeit, die dieser religiösen Erfahrung im Mittelalter zukommt, kann sich angemessen nur im Risiko dieser gewagten Übernahme profan-erotischer Bildlichkeit bezeugen, insbesondere, wenn man die grundsätzliche Schwierigkeit bedenkt, den Vorgang diskursiv zu beschreiben. Die Unangemessenheit der Bildlichkeit und deren Anwendung auf geheiligte Vorstellungen bedeutet letztlich eine Überforderung und Sprengung des Bildbereichs: in den sich verschränkenden Momenten des Nachvollziehbaren und Unangemessenen, die der Brautschafts-Allegorie anhaften, wird eine Ausdrucksmöglichkeit für das Unsagbare überhaupt erst gewonnen [17].

Das Instrumentarium geistlicher Sinnlichkeit [17a] leistet dieselbe Vermittlung. Der *minnesturm*, dem sich Mechthild aussetzt, ist sinngemäß als eine synästhetische Erfahrung wiedergegeben: *Ich enkan noch mag nit schriben, ich sehe es mit den ougen miner sele und hoere es mit den oren mines ewigen geistes und bevinde in allen liden mines lichamen die kraft des heiligen geistes* (IV, 13) [18]. Das Paradox, das die ausgesprochene Funktionslosigkeit der Sinne während des hochzeitlichen Gesche-

[16] Für Augustinus ist die Liebe das einzigartige Instrument der biblischen Hermeneutik und auch des Existierens. Vgl. De doctrina christiana I, xxvii, 28 (CCL 32, S. 22). Figürliche Ausdrücke der Bibel sind so lange zu wenden, bis die Erklärung schließlich zum Reiche der Liebe gelangt (De doctr. chr. III, xv, 23; CCL 32, S. 91).

[17] Die Brautschaftsallegorie schafft wie keine andere eine religiöse «Erschließungssituation» im Sinne Ian T. Ramseys (Religious Language, London 1967), in der Beobachtbares und mehr als Beobachtbares jene spezifische Erfahrungsweise ermöglichen, die für den Mystiker kennzeichnend ist. Es wäre ein Irrtum anzunehmen, der Mystiker sei auf sprachliche Modelle nicht mehr angewiesen; er ist es im Gegenteil in hohem Maße, da er nur mittels der Sprache zeichenhaft die Sprachtranszendenz seines Erfahrungsbereichs markieren kann. Zu Ramsey vgl. A. Grabner-Haider, Semiotik und Theologie, Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie, München 1973, S. 172 ff.

[17a] Vgl. (mit reichen Literaturangaben) die Hinweise auf die geistlichen Sinne bei P. Doyère, in: Gertrude d'Helfta, Oeuvres spirituelles, tome III, Le Héraut (livre III), Paris 1968 (SC No. 143), S. 359–366. Vgl. auch G. Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt ²1966, S. 114–116.

[18] R 7, 17–20.

hens mit der lyrischen Synästhesie, die es beschreibt, zusammenhält, ist im Wesen auch nichts anderes als ein hochkomplizierter Topos der Unsagbarkeit, in dem durch aufwendige Sprache deren Verurteilung zum Schweigen ausgedrückt wird. Die *heimlichkeit* Mechthilds ist ein Geheimnis, das im *jubilus* (I, 22), in der Lobrede, mitteilbar wird. Die erhebliche Rolle, die darin die Braut-Hochzeit-Metaphorik spielt, bezeugt die Absolutheit des den Mystiker einfordernden Anspruchs Gottes, darin die Integration aller geschöpflichen Wahrnehmungsbereiche nicht gescheut zu werden braucht. Die synästhetische Erfahrung besteht darum nicht lediglich in einer Reihe sich selbst aufhebender Paradoxe, sondern signalisiert das Beteiligtsein der Braut an der *Geschichte* ihres Bräutigams, der, indem er sich ihr mitteilt, sich auch der Welt überantwortet. Die totale lyrische Konkordanz der mit der Gottheit verbundenen Schöpfung ist einer der Höhepunkte dieser Geschichte: *und wie dú gotheit klinget, / Dú moenscheit singet, / Der helig geist die liren des himelriches vingert, / Das alle die seiten muessent klingen, / Die da gespannen sint in der minnen* (II, 3) [19]. Im Bild des die Saiten der Weltlyra schlagenden Gottes wird eine kosmische Versöhnung suggeriert, die paradox und inständig das persönliche Glück der Mystikerin als ihre Begründung umfaßt.

## 2. *Entfremdung*

Der Überhang poetischer Erbaulichkeit wäre in Mechthilds Mystik unvermeidbar, wenn in ihr sich nicht als massiver Kontrapunkt die negative Erfahrung der *gotzvroemdunge* impliziert fände. Die geschöpfliche Entfremdung zu Gott hat ihren Ort im Kern selbst der mystischen Unio. *Dis mag nit lange stan* (I, 44) [20] – die Begnadung hat keine absolute Endgültigkeit, sie ist transitorisch: um im Bild zu bleiben, die selige Stille wird aufgehoben, die nackte Seele bekleidet, die Liebenden getrennt. *Wenne das spil aller best ist, so muos man es lassen* (I, 2) [21].

Biographisch stehen die Begnadungen durchaus am Anfang. Acht Jahre lang empfängt Mechthild den göttlichen Trost, dann verweigert sie sich ihm. Sie begibt sich in die Verdammnis der Gottferne, die als *resignatio ad infernum* seit Pauli Wunsch, «verflucht, von Christus

[19] Q 15, 2–6.
[20] Q 20, 25.
[21] R 14, 4 f.

getrennt zu sein zum Besten meiner Brüder» (Röm. 9, 3), ein alter mystischer Topos ist [22], bei Mechthild aber eine lebensgeschichtliche Konsequenz aus der freiwillig gewählten sozialen Sonderstellung und Entfremdung darstellt. Die Bewährungsprobe, der sich Mechthild unterzieht, reicht an den exemplarischen Agon der ägyptischen Mönchsväter gegen die Dämonen des Unglaubens durchaus heran. Die Bildlichkeit ist allerdings – trotz alter personaler Allegorien – von schärferer Eindringlichkeit: *vinsternisse* [23] umfängt Leib und Seele, jede Erkenntnismöglichkeit entfällt, *gottes heimlichkeit* ist verschleiert. Die Entfremdung wird als ein unabsehbares Sinken erfahren. «*Eya, entwich mir, lieber herre, und la mich fúrbas sinken durch din ere*» [24]. Der Vorgang, im 12. Kapitel des vierten Buches ausführlich geschildert, hat die keineswegs entschärfende, vielmehr objektivierende Qualität einer höfischen Veranstaltung. *Vro trúwe* und *vro stetekeit*, zwei Kammerfrauen [25], stehen der sinkenden Seele bei: Vater, Sohn und Geist erinnern inständig an die Zeit der Tröstung, während *vro pine* [26], der *ungeloube* [27] und *die stete vroemedunge gotz* [28] Mechthild in seelische *vinsternisse* und körperliche Krämpfe versetzen [29].

Da sie sich nicht bewahren will, findet sie für sich die erstaunlichen Worte: «*Siest willekomen, vil selig vroemedunge! Wol mir, das ich ie geboren wart, das du, vrouwe, nu min kamererin solt sin, wan du bringest mir ungewone vroede und unbegriffenlich wunder und darzuo untreglich suessekeit! Aber, herre, die suessekeit solt du von mir legen und la mich din vroemedunge han!*» [30] Unter der Hand will Mechthild die Allegorisierung der Bedrängnisse zum Mythus geraten. *Vro pine*, die Leib und Seele unerträglich befangen hält, wird schließlich von Mechthild zu Christus gesendet, der sie als das Kleid seiner irdischen Erniedrigung erkennt und sie vom Himmel ins Herz Satans vertreibt [31]. Damit ist Mechthild aber von der Pein nicht erlöst, sie weiß hingegen um den

[22] Vgl. M. Sandaeus S. J., Theologia Mystica Clavis, Köln 1640, Neudruck Heverlee-Louvain 1963, S. 315 f.

[23] Damit ist der Unglaube gemeint, der die Seele bedrohlich umfängt (R 19, 34 ff.).

[24] R 19, 26 f.

[25] R 19, 30 f.; 20, 3.

[26] R 21, 2.

[27] R 19, 34.

[28] R 20, 12.

[29] R 20, 34 f.

[30] R 20, 13–18.

[31] R 21, 2 ff.

Sinn ihrer Entfremdung. Die Pein ist das tertium comparationis zwischen Gott und Seele, sie kennzeichnet deren Entfremdung als ein Moment der Nachfolge. Der Verlust aller Bildlichkeit der Vereinigung transfiguriert sich ins Bild des kenotisch sich selber fallen lassenden Gottes: «*Eya, selige gotzvroemedunge, wie minnenklich bin ich mit dir gebunden! Du stetigest minen willen in der pine und liebest mir die sweren, langen beitunge in disem armen libe. Swa mitte ie ich mich zuo dir geselle, got ie grossor und wunderlichor uf mich vallet. O herre, ich kan in der tieffi der ungemischeten diemuetekeit nit entsinken.*

*Ouwe, ich dir in dem homuote lihte entwenke.*
*Mere: ie ich tieffer sinke,*
*ie ich suessor trinke*» [32].

### *3. Sinkende Liebe*

Das Assoziationsfeld des Fallens, Sinkens und Fließens begreift schließlich alle Dialektik von Einigung und Entfremdung in sich ein und entfernt Mechthilds Mystik von aller bisher bekannten Aufstiegsmystik und -metaphorik, damit auch von aller ekstatisch geprägten Aufstiegspoesie. Mechthild, *die minste* aller *torehten beginen*, die, wie sie wortreich versichert, unter dem Schwanz Satans selber ihren Ort hat (V, 4), ist an die Konzeption eines ewig uneinholbaren, immer in die Höhe sich verabschiedenden Gottes nicht gebunden. Noch die Kirchenväter und die Mystik Bernhards und der Viktoriner entgingen nicht immer der Gefahr einer platonisierenden Mißdeutung der Menschwerdung Gottes in ihrer Forderung, den *Menschen* Christus aufs Geistige hin zu überschreiten. Mechthild, die betontermaßen unbelesene und uninformierte, dementiert mit ihrem radikalen Konzept der fallenden, sinkenden Demut und Minne dieses gelehrte inhaltliche Festhalten an platonischen Gehalten, indem sie die Kenose Christi zum Gehalt ihrer Erfahrung macht [33].

[32] R 21, 22–30.

[33] Hierin wird Mechthild zum Modellfall eines wahrhaft katholischen Austrags der Dialektik von Glaube und Erfahrung. Gegen den Anfall der Finsternis des Unglaubens beschwört sie den Glauben: «*Heisssent den waren glouben zuo mir gan!*» (R 20, 3). Gottvater verweist die im Glauben Bedrohte auf die Erfahrung (*bevinden!*): «*Gedenke, was du bevunden und gesehen hast, do niht zwúschent dir und mir was!*» (R, 20, 4–6). Die nach dem Glauben suchende Seele wird auf die Erfahrung gewiesen, in der sich der Glaube erhärtete. Gott selber gibt diesen Hinweis mit dem Einsatz seiner göttlichen Trinität (R 20, 4–8). Mechthild entspricht dieser

Im 4. Kapitel des fünften Buches führt sie das Aufstiegsschema ad absurdum. Als Pilgerin steigt sie im Drang und in der Sehnsucht *irs jagenden herzen uf den hohen berg der gewaltigen minne und der schoenen bekantnisse,* um auf der höchsten Spitze furchtsam zu merken, daß sie mitten *in der vmbehalsunge der heligen drivaltekeit* zu sinken und

Einsprache mit ihrer ganzen Person und im ganzen Einsatz ihres *Glaubens,* der letztlich auch die ihr gewährten *gratiae gratis datae* der genießenden Schau übersteigt: *Do antwurt beide, sele und lip, mit der stetekeit des waren gelouben*: «*Als ich habe geloubet, geminnet und gebruchet und bekant, also wil ich unverwandelt varen von hinnan*» (R 20, 8–11). Glaube, Liebe, Genuß, Erkenntnis werden – unter dem eindeutigen Primat des Glaubens, der alle Mystik überwölbt – zu Argumenten letztlicher Erlösung im Tod. Daß der dreifaltige Gott die vom Unglauben übermächtigte Seele auf die Erfahrung verweist, kann den Glauben nicht auswischen, geschieht es doch nur, damit der Glaube wiederkehre. Der Glaube allein macht die Erfahrung der Mystikerin tragbar und sinnvoll. Gerade in der Höllen- und Nachterfahrung nimmt er der Seele den letzten Rest psychischen Eigenbesitzes, eben die Erfahrung. Die *gotzvroemedunge* ist nichts anderes als die Entfremdung von Gott im Verzicht auf die *suessekeit* (R 20, 17) der Erfahrung; das ganze Geschehen besteht in der vom Glauben der Seele abgeforderten Selbstübersteigung zugunsten immer neuer Erfahrung. «Es gibt ... grundsätzlich ein gleichzeitiges Wachsen und Integrieren von Glaube und Erfahrung, aber so, daß nicht nur der Glaube durch das Gelebtwerden erfahrungshaft, sondern auch die im christlichen Leben gemachte Erfahrung glaubenshaft wird. – Es kann, katholisch gesehen, gar nicht anders sein. Die Erfahrung, psychologisch betrachtet, ist die je-meinige, von mir besessene, auf mich bezogene. Der Glaube dagegen ist Selbstübersteigung, und dies aufgrund einer ihm je schon vorausgegangenen objektiven Selbstenteignung durch die Tatsache Christi: 'Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst' (Röm 14, 7) denn 'wenn einer für alle gestorben ist, so sind alle gestorben' (2 Kor 5, 14). So universal diese Tatsache ist, so universal weitet sich auch der sie bejahende Glaube (in der Grundform des marianischen Fiat, in der Wahrheit der ersten Vater-Unser-Bitten), deshalb muß er jede auf sich reflektierende Erfahrung übersteigen und bereit sein, darauf zu verzichten, um sich tiefer enteignen, weiter *ausdehnen* zu lassen. Kein natürlicher Mensch hat in sich das Maß, um das Wunder der katholischen Einheit zu messen; er muß sich davon objektiv überwältigen lassen. Er muß die grundlegende Glaubenserfahrung dadurch machen, daß er sich schmerzlich seiner subjektiven Maßstäbe berauben läßt. Und wenn er ehrlich die christlich selbstlose Liebe zu leben versucht, dann wird er gerade im *Verzicht* auf subjektive Befriedigung die entscheidende *Erfahrung* der Möglichkeit machen, durch den Glauben ausgeweitet und katholisch zu werden» (H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg i. Br. 1974, S. 246 f.). Was von Balthasar in die heutige Kirchenstunde hinein sagt, ist als ein immer gültiges Gesetz des 'Katholischen' gemeint, das sich in Gestalten wie Mechthild von Magdeburg besonders exemplarisch und rein darstellt! Das gilt auch gegen die Emphase, mit der geschichtlich sich wandelnde Gotteserfahrung heute vorgestellt wird. Vgl. die besonnene Stellungnahme zu diesem Problem von W. Kaspar, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1970, S. 127–156. Über einen religionsphilosophischen Erfahrungsbegriff, der jeden Subjektivismus vermeidet, vgl. J. Wach, Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962, S. 53 ff.

zu erkühlen beginnt. Sie muß auf der anderen Seite des Berges wieder hinuntersteigen: *Als die sunne von der hochsten stat hernider gat | Und sinket untz in die naht. | Weisgot also wirt es an der sele | Und ouch am libe vollebraht.* Die angemessene Alternative zum fließenden Licht, die das Paradox von Mechthilds *minneweg* erfüllt, ist die Metapher der in der Nacht versinkenden Sonne. Diese Nacht der Seele und des Leibes präludiert bedeutsam die mystische Nachtmetaphorik des Johannes vom Kreuz [34], auch wenn die Emphase bei Mechthild eher auf dem reinen Vorgang des Sinkens liegt. Jeder Aufstieg endet bei Mechthild in einem Abstieg: der *minnesturm* führt zur Erfahrung der Hölle, der *nidersten stat, die got in siner gewalt hat* [35].

In der Begründung, die Mechthild dem ganzen Vorgang immer wieder gibt, wird die Dialektik von *minnesturm* und *gotzvroemedunge* versöhnt und aufgehoben, nicht durch eine plakative, statische Symbolik, sondern durch Evidenz und Selbstausweis einer Bewegung, in

[34] E. Th. Reimbold, Die Nacht in Mythos, Kultus, Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung, Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Köln 1970, S. 228 ff., versteht es nicht, den vollen Gehalt der mystischen Nacht-Metaphorik zu deuten. Was er bietet, ist eine schlichte und spärliche Stellensammlung, soweit es Mechthild und Johannes vom Kreuz betrifft.

[35] Die Gottverlassenheitserfahrung Mechthilds hat charismatischen Charakter und gehört als solche in eine spezifische Charismentradition der Kirche, die mystologisch als 'resignatio ad infernum' rubriziert wurde (vgl. oben Anm. 22). Es «durchzieht ... eine ununterbrochene charismatische Neuauslegung des Kreuzes die Jahrhunderte der Kirche, als neutestamentliches Spiegelbild der alttestamentlichen Erfahrung der Gottverlassenheit und dessen, was der Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz als 'Dunkle Nacht' erfahren und beschrieben, und was vor und nach ihm oft genug als Erfahrung der Verdammnis, der Hölle gegolten hat» (H. U. von Balthasar, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969, S. 55). «Im Westen bleiben die von Bernhard (im Hoheliedkommentar) erzählten Verlassenheitserfahrungen lange durch Augustinismus und Areopagitismus überlagert, verschaffen sich dann aber eigenen Ausdruck bei Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie des Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima und vielen andern. Ignatius hat in Manresa Ähnliches erfahren, der junge Franz von Sales hielt sich für verdammt und gab Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm auch in der Hölle dienen zu wollen, Luther kann hier nicht unerwähnt bleiben. Surin hat die mystische Nacht als Hölle mit all ihren Strafen geschildert. Die große Therese kann gelegentlich solche Höllenqualen streifen, Johannes vom Kreuz beschreibt sie ausführlich. Die kleine Therese spricht von einem unterirdischen Gang, in dem sie, ohne zu wissen, wohin sie geht und wie lang sie dort auszuharren habe, dahinschreitet.» Diese Erfahrungen sind sehr oft «Antwort auf das großmütige Angebot von Seelen, an Stelle anderer verdammt zu werden» (a. a. O., S. 57 f.). Auch die buddhistische Mystik kennt den «Gang in die Heimatlosigkeit» vgl. F. Heiler, Der Gottesbegriff der Mystik, Numen 1 (1954) 177.

die Seele und Körper einbezogen sind. Die Höllenfahrt der Mystikerin ist die vierte Stufe der *sinkenden diemuetekeit*, welche anschließt an die Demut in Kleidung und Wohnung, im sozialen Verhalten und im Umgang mit den Dingen; der Tod, den Mechthild anderswo großartig als ein totales Abschiednehmen von zehn Dingen beschreibt (VI, 28), lenkt dann diese Bewegung auf die höchste Vorstellung von Glück, auf die ewige Anschauung Gottes hin. Alles, selbst und gerade der Fall in die Hölle, geschieht *gotte ze eren* und die *trúwe*, ein Synonym des Glaubens, gibt das Widerlager, in dem die *gotzvroemedunge* aufruht. Selber keine Gewißheit, dokumentiert sich dieser Glaube als eine Anstrengung zum Gotteslob, indem die Seele noch im Fall, wie es wörtlich heißt, auf der Treue steht *und sihet alle ding mit großer wisheit an* [36]. Mechthild versieht noch im Sturz die Dinge der Welt mit Sinn, indem sie sie – ganz im Geiste des mittelalterlichen Symbolismus – als ein Gotteslob liest: *So mag ir enkein ding entgan, / Si gewinne je got sin lob daran.* Oder in anderem Kontext, wo das eigene Vermögen zum Gotteslob versagt, werden die Geschöpfe im Auftrag der Entfremdeten zum Gotteslob delegiert:

*so sende ich alle creaturen ze hofe*
*und heisse si, das si got fúr mich loben*
*mit aller ir wisheit, mit aller ir minne,*
*mit aller ir schoeni und mit aller ir gerunge,*
*als si unverboeset von gotte waren geschaffen.* (IV, 12) [37]

Gerne entbehrt Mechthild des Geschmacks der Gegenwart Gottes, *uf das er wunderlich gelobet werde* [38]. Dieser widersprüchlichen Doxologie steht, wie schon gezeigt wurde, die Selbstentfremdung Gottes in die Welt gegenüber, die den verlorensten Punkt der Schöpfung einholt. Gott selbst sagt im Bild des Fließens zu Mechthild:

*Wan ich je sunderliche gnade gap,*
*Da suochte ich je zuo die nidersten,*
*Minsten, heimlichosten stat,*
*Die hosten berge moegent nit enpfan*
*Die offenbarunge miner gnaden,*
*Wan die vluot mines heligen geistes*
*Vlússet von nature ze tal.* (II, 26)

[36] Q 12, 26.
[37] R 18, 32 ff.
[38] R 18, 29.

Im Lob, welches das Geschöpf dem Schöpfer spendet, sieht es sich frei vom Bezug auf sich selber, sich selber enteignet. Der Kreis, den es in der Abfolge von Vereinigung, Entfremdung und Lob kontemplativ vollzieht, ist immer ein aufgebrochener, der sich in Gott hinein öffnet: *Du bist min spiegelberg, ein ougenweide, ein verlust min selbes, ein sturm mines hertzen, ein val und ein verzihunge miner gewalt, min hoehste sicherheit* (I, 20) [39]. In solchen einfachen, invokatorischen Bildern wird Gott der Vorrang belassen. Das Vertrauen Mechthilds in die Kraft expropriierender Bildlichkeit entspringt ihr aus der Hoffnung; diese *ist gekleidet in die warheit und gecroenet mit dem sange* (I, 46). Alle Bildlichkeit der Vereinigung, der Entfremdung und des 'wunderlichen' [40] Lobs ist in der Hoffnung grundgelegt: Dichtung ist für Mechthild, im Maße sie Lob ist, höchste Artikulation der Hoffnung. Der Gesang, der die Hoffnung krönt, setzt die Bildlichkeit, indem er sie zu einem Moment von Rettung macht, dagegen in eine Bewegung radikalen Entzugs.

## *Vielfalt und Einheit der Strukturen*

Die immanente Beschreibung der Struktur der mystischen Erfahrung bei Mechthild hat ihren vollen Sinn erst, wenn in aller Deutlichkeit der hierin sich bezeugende Einschluß aller mechthildschen Lebens- und Existenzstrukturen [41] festgehalten wird. Schon die Tatsache, daß

[39] R 17, 20 ff.

[40] Über die Semantik von '*wunderlich*' in der Sprache Meister Eckharts, wo es als Ersatzwort für 'paradox' fungieren kann, vgl. die trefflichen Ausführungen von J. Zapf, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Diss. Köln 1966, S. 16 ff. Nicht anders ist das Wort bei Mechthild gebraucht.

[41] Vgl. zum Folgenden die ausgezeichnete Darstellung der Implikation aller natürlichen Strukturen in der mystischen bei L. Marie, L'expérience de Dieu, Actualité du message de S. Jean de la Croix, Paris 1968, S. 35–58 (das Kapitel: Structure de l'expérience mystique). Unter 'natürlichen Strukturen' versteht Marie die des Unbewußten, des Charakters, der sozialen Gegebenheiten und die der 'natürlichen Mystik', die alle in die Totalität der christlichen mystischen Erfahrung eingebracht und einheitlich überformt werden. Die Totalität der Struktur der mystischen Erfahrung besteht in diesem einheitlich übergreifenden Charakter der Transzendenzerfahrung: «D'une part nous trouvons une complexité organisée d'éléments multiples, qui vont du biologique au surnaturel infus, en passant par l'inconscient et les coordonnées sociales. D'autre part, un principe d'unité qu'il n'est pas possible de classer parmi tous ces éléments qu'intègre la structure. Principe d'unité, forme peut-être, ou encore émergence. Ce qui est unique dans l'expérience mystique, c'est qu'elle est l'expérience du Transcendant ... *A priori* tous

diese Mystik und das darin zum Austrag gelangende Ergriffensein der Seele durch Gott an die Unvollkommenheit der menschlichen Worte und Begriffe gebunden bleibt – mittels derer sich übrigens auch Gott dem Menschen mitgeteilt hat! [42] –, und weiter die Mechthild eigene Aussageweise, die sich des poetischen Diskurses in einer besonderen Weise bedient [43], müßten die Schwierigkeit einer schlichten Trennung von 'natürlichem' und 'übernatürlichem' Geschehen deutlich machen [44]. Es lassen sich natürlich-literarischer und historisch-tatsächlicher [45], übernatürlicher Anteil am schließlich vorliegenden Text nicht reinlich scheiden, obwohl auf der andern Seite die freie göttliche Begnadung der Mystikerin als ein vom durchschnittlich biographischen Gehalt unterscheidbares Geschehen diagnostiziert werden kann und muß. Das in der Weltordnung allgemein herrschende Wechselverhältnis von Natur und Gnade gilt in spezifischer Weise für den in einem Einzelleben gleichsam zugespitzten dramatischen Austrag der beiden Gehalte als eines mystischen Einigungsvorgangs: «Gottes tatsächliche Weltordnung ist die *faktische* Einheit von zwei *sachlich* unterscheidbaren und auch in ihrer faktischen Einigung *unter*schiedenen, aber nicht *ge*schiedenen, nicht trennbaren Ordnungen» [46]. «Die Ordnung der Schöpfung... kann als ganze aus der Ordnung der Offenbarung nicht deduziert werden, so wenig wie aus der Gnade. Gnade ist Gnade *für* eine Natur und *an* einer Natur. Und insofern setzt sie im logischen (nicht notwendig im zeit-

les mécanismes humains sont impuissants à atteindre cette expérience» (S. 57). Diese Einheit ist also eine unverdient empfangene, sie ist gegeben durch den, der hierin erfahren wird, und sie wird passiv empfangen durch den, der erfährt (a. a. O., S. 28).

[42] In diesem Punkt ist alle christliche Mystik radikal biblisch, d. h. auf das Buch der Bücher bezogen; das biblische Problem der *communicatio idiomatum* macht letztlich auch das mystologische Sprachproblem möglich und – lösbar. Ohne den geschichtlichen Vorgang der Fleischwerdung des WORTES und dessen literarische Verbürgung wäre christliche Mystik, in der der Mensch von seiner faktischen Begnadung Zeugnis gibt, nicht möglich. Deshalb ist christliche Mystik – wie abgeleitet auch immer – biblisch. Vgl. H. FISCHER, Art. 'Mystik', in: Herders Theol. Taschenlexikon, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1973, S. 140–142, bes. 142.

[43] Vgl. unten S. 27 ff.

[44] Zum Problembereich von Natur und Übernatur und dessen theologiehistorischer Relevanz vgl. H. DE LUBAC, Die Freiheit der Gnade, 2 Bände, Einsiedeln 1971, vor allem Bd. II: Das Paradox des Menschen.

[45] Gemeint ist hier nicht das Historische an einem Menschenleben – das wäre eine natürliche Kategorie –, sondern die faktisch geschehene Begnadung eines Menschen, die schon zu dessen historischer Lebensstruktur gehört.

[46] H. U. VON BALTHASAR, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten 1951, S. 291.

lichen) Sinn eine Natur *voraus*. Und doch: insofern Gnade ergeht und die Natur ergreift, ist diese auch schon die begnadete und somit übersetzte Natur. Natur existiert dann konkret jeweils im übersetzten, erhobenen 'Modus' der Begnadung, das Subjekt aber, das in dieser Übersetzung sich befindet, ist kein anderes (non alter) als das der Natur, auch wenn es darin anders (aliter) geworden ist. In diesem 'aliter, non alter' liegt das ontologische fundamentum in re der noetischen Analogie im Naturbegriff» [47].

Sehen wir einmal ab von der Problematik, die in der 'natürlich'-noetischen Vermittlung eines übernatürlichen Geschehens besteht [48], und nehmen wir Gestalt und Leben Mechthilds einmal als schlicht gegebene Tatsache an, dann stellt sich in jedem Aspekt, unter dem wir diese Tatsache betrachten, das Problem von Natur und Übernatur erneut. Das Überraschende daran ist grundsätzlich jedoch nicht eine irgendwie fundamentale Fremdheit der natürlichen gegenüber den übernatürlichen Strukturen – auch das ist belegbar [49] –, sondern weit eher deren analogischer Zusammenhang, ja deren gegenseitige Bezüglichkeit und sinnvolle Einigung nach dem Axiom 'Gratia extollit – perficit – non destruit naturam' [50]. Gerade darin liegt das gnadenhaft Geheimnisvolle, das dieses Leben durchwaltet.

Es ist hier nicht möglich und auch nicht unsere Absicht, in einem Psychogramm auf Mechthilds Persönlichkeitsstruktur hinsichtlich ihres Unbewußten, ihrer Charaktereigenschaften und ihrer Biographie einzugehen [51]. Ein solches Vorhaben erforderte ein ausführliches, die psychische Substruktur mit der ontologisch nicht darin aufrechen- und aufhebbaren Erfahrung der Unio [52] vermittelndes Vorgehen, das um so kompli-

[47] A. a. O., S. 291 f.

[48] Siehe unten S. 22.

[49] Auf der Ebene des 'temps vécu' des Mystikers ist immer wieder die innere Bezüglichkeit von Natur und Gnade, von Charakter und Erfahrungsstruktur festzustellen. Auf der Ebene des 'temps eschatologique' (J. Mouroux, Le mystère du temps, Approche théologique, Paris 1962, S. 248 ff.) hingegen fällt der ontologische Unterschied des mystischen Erfahrungsbereichs gegenüber dem profanen insbesondere ins Gewicht. Es handelt sich dabei um zwei Aspekte ein und desselben Lebens.

[50] Vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 292.

[51] Vgl. oben Anm. 41 und Anm. 15 die Arbeit von J. Ancelet-Hustache.

[52] «... wie der übernatürliche Glaubensakt als Zustimmung keine andere von natürlichen Zustimmungsakten verschiedene psychologische Struktur aufweist, und ontologisch doch wesentlich von ihnen verschieden ist, so ist auch die mystische Erfahrung nicht notwendig mit einem besonderen seelischen Verhalten verbunden und hat trotzdem ein eigenes Sein, dessen Gegenwart sich wie die des

zierter ist, als «die mystische Erfahrung nicht notwendig mit einem besonderen seelischen Verhalten verbunden» zu sein braucht «und ... trotzdem ein eigenes Sein» besitzt, «dessen Gegenwart sich wie die des übernatürlichen Glaubens einer psychologischen Feststellung entzieht»[53].

Es ist ausführlich auf den mystischen Topos des *osculum sanctum* und des *matrimonium spirituale*[54] und dessen komplexe Funktion im

übernatürlichen Glaubens einer psychologischen Feststellung entzieht» (A. STOLZ, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, S. 190). Mindestens ist gegen diese pointierte Feststellung die Überlegung zu halten, ob sich mystische Erfahrung mit einem völlig neutralen Seelenverhalten verträgt oder ob nicht ein minimales Mitschwingen des Affekts oder des Intellekts gleichsam als geschöpfliche Orchestration des mystischen Geschehens vonnöten ist. Und doch hat Stolz recht, wenn er klarstellt, daß sich dieses Seelengeschehen der normalen psychologischen Diagnose nicht durch irgendwelche Besonderheit im Phänotyp entzöge. Man wird diese nüchternen Feststellungen gerade gegenüber einer modischen Verherrlichung seelischer Quantensprünge, meditativer Bewußtseinserweiterungen und der Techniken der 'cosmic consciousness' in Erwägung ziehen müssen. Was RICHARD BUCKE (Cosmic Consciousness, A Study in the Evolution of Human Mind, New York [24]1967; vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von R. C. ZAEHNER, Concordant Discord, The Interdependance of Faiths Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at St. Andrews in 1967–1969, Oxford 1970, S. 40–60) und WILLIAM JAMES (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, Leipzig [3]1920) zu Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts im Westen mit ihrer religionsphilosophischen Entdeckung der natürlichen Mystik und deren Techniken in Szene setzten, ist neben dem nicht bestreitbaren Verdienst neuer, überraschender Einsichten in seiner synkretistischen Wirkung zum Teil fatal. Ein gutes Beispiel dieses modischen Synkretismus gibt das Sammelwerk: 'The Highest State of Consciousness', ed. by H. WHITE, New York 1972. Dieser Trend zum mystischen Synkretismus wird auch von Deutschlands linker Intelligenz mit Mißbehagen und Verdacht auf Eskapismus zur Kenntnis genommen. Vgl. A. KOPKIND, Neue amerikanische Mystik, Eine Massenflucht aus der Politik, Kursbuch 36, Juni 1974, S. 183–185.

[53] STOLZ, a. a. O.

[54] Das Thema der Brautmystik wird praktisch in jedem Traktat über mystische Theologie abgehandelt. Vgl. PHILIPPUS A SS. TRINITATE, Summa Theologiae Mysticae, Bd. I, Paris 1874, S. 44 ff.; THOMAS A VALLGORNERA, Mystica Theologia Divi Thomae utriusque Theologiae Scholasticae et Mysticae, Bd. I, Augustae Taurinorum 1890, S. 36 ff. (Quomodo sunt intelligendae istae phrases mysticae theologiae: In statu intimae unionis Deus osculatur et amplectitur animam; et sponsalitia et matrimonium spirituale init cum anima); M. J. RIBET, La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines, Bd. I, Paris 1879, S. 299 ff.; umfängliche Hinweise über die traditionelle Bezeichnung der *unio*-Erfahrung als *matrimonium spirituale* bei SCHRAM, Theologia Mystica ad usum directorum animarum, Bd. I, Paris 1845, S. 521 f. (franz. Übersetzung: Bd. I, Paris 1872, S. 649 ff.). IOSEPHUS A SPIRITU SANCTO macht in seinem 'Cursus Theologiae mystico-scholasticae' (Bd. I, Bruges 1924, S. 86, Nr. 81 ff.) subtile Unterscheidungen zwischen *sponsalitio* und *matrimonium*: Die Brautschaftster-

Werk Mechthilds hingewiesen worden [55]. Die eigentliche Bedeutung dieser erotischen Sprache und ihre Wirkkraft [56] gilt es noch zu ermitteln. Sicher geschieht es nicht faute de mieux, daß sich die Mystikerin der nuptialen Sprache 'bedient', gleichsam um den Aufbruch ihrer ganzen psychischen Kraft auf Gott hin bloß metaphorisch zu signalisieren, obwohl es wahr ist, daß ihr Sprechen einen ausdrücklich zeichenhaften

minologie ist hier schon längst unbefragt zum normalen mystischen Diskurs geworden. Zum Thema des Kusses in seiner literarischen Relevanz vgl. N. J. PERELLA, The Kiss Sacred and Profane, An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes, Berkeley 1969.

Das Problem des mystischen *matrimonium* müßte im Rahmen der wohl sachlich wie historisch unstatthaften Trennung von Eros und Agape diskutiert werden, wie sie A. NYGREN (Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Berlin 1955) allzu konstruktiv und gegensätzlich aufgestellt hat. Die monistische Lösung dagegen, wie sie W. SCHUBART in seiner «religiös-erotische(n) Zusammenschau» (Religion und Eros, München 1941, S. 1) vorlegt, hat etwas Peinliches.

[55] Vgl. oben S. 7 ff. und G. LÜERS, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, a. a. O. (Anm. 17a), S. 64 f., 160–167.

[56] Daß eine Erhebung des Materials und eine adäquate Deutung der erotischen Bildsprache der Mystiker auch im Rahmen einer wissenschaftlichen Reflexion immer noch notwendig ist, beweist eine Diskussion unter Fachleuten, die sich an einen Vortrag von M. M. DAVY, Le thème de l'Ame-Epouse selon Saint Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry (Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle sous la direction de M. DE GANDILLAC et E. JEAUNEAU, Paris 1968, S. 262 ff.), anschloß. Immer wieder wurde hier über die Marginalfrage diskutiert, inwieweit dieser Diskurs sexuell zu verstehen, ja ob das Ganze nicht gênant sei. Ein Beispiel solcher blinden Voreingenommenheit bietet selbst D. BAUMGARDT, Mystik und Wissenschaft, Ihr Ort im abendländischen Denken, Witten 1963, S. 33 f., der schreibt: «Mechthild scheut nicht davor zurück, sogar die gewagtesten geschlechtlichen Anspielungen zu gebrauchen, wenn sie von ihrem vertrauten Umgang mit Gott und Christus spricht ... Es liegt allzu nahe, in derartigen religiösen Phantasien einen nur dürftig verhüllten Ersatz für unerfüllte geschlechtliche Wünsche zu sehen. Und zweifellos waren in diesen Jahrhunderten, in denen Kreuzzüge und Mönchstum die Zahl der heiratsfähigen Männer verminderten, die europäischen Frauenklöster in Scharen überfüllt von Frauen, welche die Zeitlage zur Ehelosigkeit zwang. Zweifelsohne verraten viele Schriften dieser Nonnen und Beginen einen recht ungesunden Geisteszustand. Aber man sollte nicht vergessen, daß die Wurzel mancher (von Männern geschaffenen) großen weltlichen Dichtung oft gleichfalls in gehemmtem geschlechtlichen Verlangen und in einem keineswegs ausgeglichenen Geisteszustand zu suchen ist...» An solcher Überlegung wird sogar das Wohlwollen gegenüber dem Gegenstand zu einer Kategorie des Unrechts. Eine vorzügliche Analyse und Richtigstellung des Sachverhalts findet sich bei L. BEIRNAERT, Expérience chrétienne et psychologie, Paris 1966, S. 417–431, wo in aller gebotenen Genauigkeit festgestellt wird, daß die nuptiale und matrimoniale Sprache der Mystiker keinen sexuellen Sachverhalt deckt, daß diese Sprache sowohl biblisch wie patristisch traditionell ist, daß die sexuelle Vereinigung einen

Charakter hat, weil die Erfahrung an sich ineffabel, transpsychologisch, transzendent ist. Daß wir das wissen können, daran hat die Bildsprache, welche die Mystikerin gebraucht, einen wesentlichen Anteil. In der exklusiven Ausrichtung der Brautschaftsvorstellung auf Gott als den Bräutigam hin wird gleichsam die Schallmauer der Normalsprache durchbrochen, so daß sich eine Umkehrung der Verhältnisse ergibt: Das *Eigentliche* ist nicht mehr das natürlich Sichtbare, das Bild und Wort liefert, sondern das unsichtbare, nur im versichernden Wort vermittelte Geschehnis zwischen Gott und Seele. Das natürlich Sichtbare, 'Reale' steht unversehens auf dem Niveau des Metaphorischen [57]. Diese Umkehrung im Sinne eines *syllogismus mysticus* [58] ist für die

Gehalt hat, der sie übersteigt auf einen 'amour primordial' hin, daß daher diese Sprechweise keiner materialistischen Begründung im Sinne einer Sublimation bedarf. Vgl. auch L. MARIE, L'expérience de Dieu, a. a. O., S. 59–76; A. BRUNNER, Der Schritt über die Grenzen, Wesen und Sinn der Mystik, Würzburg 1972, S. 176 f.; B. MOREL, Le signe sacré, Essai sur le sacrement comme signe et information de Dieu, Paris 1959, S. 110–115. Über das Verhältnis von Sexualität und Mystik unterrichtet 'Mystique et continence' (Travaux scientifiques du VII^e congrès international d'Avon, Les études carmélitaines, Paris 1952).

[57] «Il est rare que l'expérience mystique renonce au mode spontané d'expression, à la fois pénétrante et voilée, que constitue la poésie des *images*, au contraire de la théologie spéculative qui aspire à s'en libérer. Il n'est pas sûr que ce soit – pour les mystiques – une faiblesse, et le 'préalable de l'incarnation' encourage cette foi dans la souplesse du signe et dans une harmonie entre sa transparence sans cesse plus lumineuse et sa présence sans cesse plus féconde. Le témoignage de maints grands mystiques, d'ailleurs, nous donne à penser que leur âme a une autre manière de se libérer. Elle peut être appelée à franchir une certaine limite – un mur du son – au delà duquel le procédé se renverse. La présence de l'image n'est plus première, mais les mêmes mots atteignent, au delà d'elle, le signifié avec une telle convenance que c'est le visible qui, ayant fourni ces mots, n'y a plus droit maintenant que par métaphore» (P. DOYÈRE, Introduction, in: Gertrude d'Helfta, Oeuvres spirituelles, tome II, Le Héraut [livres I et II), Paris 1968 [SC N° 139), S. 44 f.). Auf der andern Seite bleibt die grundsätzliche Irritation einer Sprache, die Sinnliches aussagend, Unsinnliches, Geistiges meint, bestehen: Sie gehört zu der der Mystik grundlegend zugehörigen Spannung zwischen Einigung und Reflexion, zwischen Erfahrung und Sprache. Mystologie bleibt so über den Bereich des rein Sprachlichen hinaus entrückt, in einer Transzendenz, die dem *sermo mysticus* als eine spezifische Qualität eignet, aber immer auch die verwirrende Möglichkeit darbietet, daß sie *keine* Erfahrung deckt, sondern nur der Spur der großen Mystiker nachredet.

[58] Der Ausdruck *syllogismus mysticus* ist cum grano salis zu nehmen; er bezeichnet hier nichts anderes als 'Rückschluß aus innerer Erfahrung'. H. BERKHOF, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1968, S. 90 ff., gebraucht den Ausdruck im Gegensatz zum *syllogismus ethicus* und *practicus*, um den Inhalt und den Ort der Erfahrung des Heiligen Geistes im späteren Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts zu beschreiben. Der Ausdruck bezeichnet treffend den Akt des Geistes, in dem der Mystiker sich sprachlich ausdrückt.

mystische Sprache konstitutiv und schafft rückwirkend für den, der sich seiner bedient, wohl auch eine neue psychische Zuständlichkeit [59]. Schon im Bereich natürlicher Mystik glaubt die moderne Psychologie im *syllogismus mysticus* den Zweck feststellen zu können, «dem menschlichen Erleben der Wirklichkeit aus dem Käfig des Denkens in Gegen-

[59] Wenn diese Zuständlichkeit auch keine besondere im Sinne der *gratiae gratis datae* zu sein braucht. Der Unterschied zwischen mystischer und gewöhnlicher Erfahrung muß auf jeden Fall gewahrt bleiben. H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, Erster Band: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, S. 288 f., trifft in einer alten Streitfrage die richtige Mitte, wenn er festhält: «Auch wenn die Geschichte des christlichen Erfahrungsbegriffs von einer unreflektierten Einheit mystischer Erfahrung und 'gewöhnlicher' Erfahrung ausgeht, und die (erst zu Beginn der Neuzeit ernsthaft einsetzende) Reflexion zur Umgrenzung der besonderen mystischen Phänomene innerhalb der Glaubenserfahrung geführt hat, so wäre es verkehrt, daraus zu folgern, durch dieses Herausziehen des Besonderen aus dem Allgemeinen sei dies letzte aller authentischen christlichen Erfahrung beraubt und könne damit dem Gebiet der bloßen Psychologie zugeordnet werden. Man kann und muß die Grenze zwischen den berufenen Mystikern (als qualifizierten Zeugen) und den sonstigen Gläubigen ziehen – darin hat die jesuitische Richtung, wie sie Poulain und Richtstätter vertreten haben, recht – aber darf deswegen die Analogie und sogar eine gewisse Kontinuität zwischen beiden Erfahrungsweisen nicht übersehen. Gerade weil die mystische Erfahrung eine solche im Glauben bleibt, der Glaube an Christus aber bereits eine echte, objektive Begegnung des ganzen Menschen mit dem menschgewordenen Gott ist, besteht eine 'wurzelhafte Homogeneität' zwischen beiden; die mystische Erfahrung ist 'eine Erfahrung, die eine andere Erfahrung verlängert, indem sie diese vertieft und reinigt, klärt, übersteigt und krönt... Nur wenn man zeigen kann, daß die integrale christliche Erfahrung die mystische wenn nicht beginnt, so doch vorbereitet, ist bewiesen, daß sie keine Entartungserscheinung ist. Nur wenn die christliche Erfahrung der mystischen nicht heterogen gegenübersteht, wird das lebendige Christenleben nicht abgewertet und die mystische Erfahrung nicht überwertet. Die Fragestellung ist von entscheidender Wichtigkeit. Man hat die christliche Erfahrung in sich selber nicht hinreichend untersucht – trotz Schrift und Väterüberlieferung –, weil man sie mit der mystischen einfach zusammenwarf und dann im normalen christlichen Leben eine Erfahrung vom Typ der Mystik entweder wiederentdecken (die Häretiker) oder leugnen wollte (so die Katholiken).' [J. MOUROUX, L'expérience chrétienne, Paris 1952, S. 55 f.]. Das letzte aber führt, wie die Barockspiritualität bewies, zu einer dogmatisch nicht hinreichend gedeckten heimlichen Einführung mystischer Elemente in die Frömmigkeit der Gläubigen (Unterscheidung der Geister, Unterscheidung der Berufungen, Rolle der Erfahrung in der Theologie des Glaubens und der Gnade), 'zu einer Kasuistik des geistlichen Lebens', oder dann zu einer 'Beschreibung des christlichen Lebens nach mystischem Vorbild, aber als minderer Abklatsch. Wirklich erhellt wird der mystische Oberbau in seinem Eigenwert aber erst, wenn man zuvor den tragenden Untergrund, die volle christliche Erfahrung festgestellt hat' [MOUROUX, a. a. O., S. 214].» Vgl. auch MARIE, a. a. O., S. 46–48. Vgl. auch W. BEIERWALTES / H. U. VON BALTHASAR / A. M. HAAS, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, den Beitrag von von Balthasar: Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik.

satzpaaren heraus zu jenem Quantensprung auf die nächsthöhere logische Stufe, dem *sátori*, zu verhelfen»[60]. Mit noch höherem, metaphysisch-ontologischem Anspruch – die mystische Erfahrung soll in einer neuen, Gott innigst verbundenen Seinsweise bestehen![61] – tritt die christliche Mystik auf. Gleichzeitig ist sie aber auch realistischer als alle natürliche Mystik, da sie die Ordnung des Natürlichen gewissermaßen in ihrem Höchstwert – im göttlichen Schöpfungsgedanken[62] – ratifiziert.

Eine ähnliche Integration in die Struktur der mystischen Erfahrung wie mit dem unitiven Diskurs geschieht mit dem wesentlichen sozialen Modus von Mechthilds Existenz, ihrem Wegzug von Zuhause, ihrer Eingliederung in einer Beguinage[63] und ihrem Eintritt ins Kloster Helfta. Willentliche Entfremdung gegenüber allen sozialen Sicherungen in Familie, Umgebung, Kloster charakterisiert diese Haltung. Dazu kommt die bekannte Abwehr Mechthilds allen geistlichen Trosts, die durchaus ihrer Sicherungslosigkeit im sozialen Bereich korrespondiert[64]. Dieses mystische Entfremdungsphänomen ist aus einem Guß: Mechthild selber bezeugt das in redlicher Spontaneität des Ausdrucks, nicht wissend, daß sie sich so das schönste Zeugnis allseitiger Wahrhaftigkeit ausstellt: *Ich wiste von gotte nit me denne cristanen glovben alleine, und da stuont ich ie mit vlisse nach, das min herze were reine. Got ist selber des min urkúnde, das ich in nie bat mit willen noch mit geren, das er dise ding woelte mir geben, die in disem buoche sint geschriben. Ich gedahte es ovch nie, das es menschen moehte geschehen. Die wile ich was bi minen magen und bi minen froemden frúnden, den ich ie du lieboste was, do hette ich diser dinge enkeine kúnde. Do hatte ich lange vor gegert, das ich ane*

[60] P. Watzlawick / J. H. Weakland / R. Fisch, Lösungen, Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels, Bern 1974, S. 114 f., 186 f.; R. E. Ornstein, Die Psychologie des Bewußtseins, Köln 1974, S. 181 ff. Vgl. auch von Balthasar, Herrlichkeit I, a. a. O., S. 398 (selbst im Religiösen gibt es den qualitativen Sprung in der Erfahrung, der sich aber doch auf der psychologischen Ebene abspielt und dort bleibt).

[61] Vgl. oben Anm. 52 und 59.

[62] Hierin aber ist schon wieder die Implikation des 'Übernatürlichen' greifbar!

[63] Schon diese Wahl einer Lebensweise – durch «the extraregular in state and society» geprägt (E. W. McDonnel, The Beguines and Beghards in Medieval Culture, New York ²1969, S. 81 ff.; vgl. auch O. Nübel, Mittelalterliche Beginen- und Sozialsiedlungen in den Niederlanden, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Fuggerei, Tübingen 1970, S. 46 ff.) – zeigt einen ausgeprägten Willen zur Fremde in jeder Beziehung.

[64] Vgl. oben S. 12 ff.

*mine schulde wúrde versmaehet. Do fuor ich dur gotz liebi in ein stat, da nieman min frúnt was denne ein mensche alleine. Vor dem selben hatte ich angest, das mir die helige smacheit und dú luter gottes liebi wúrde mitte entteilet. Do lies mich got niergen eine und brachte mich in so minnenkliche suessekeit, in so helige bekantheit und in so unbegriflich wunder, das ich irdenscher dingen wenig gebruchen konde. Do wart erst min geist us minem gebette bracht zwúschent dem himmel und dem lufte* (IV, 2) [65]. Nicht sozialer Zwang diktiert Mechthild die Fremde und deren Heimatlosigkeit auf, sondern das geistliche Motiv einer *peregrinatio religiosa* [66], eines Fremdseins, einer *smacheit* um Christi willen. Die Erfahrung der *gotzvroemedunge* entzieht sich im Ansatz einem billigen, mystizistischen Konzeptualismus, da sie durch soziale Entfremdung und *smacheit* gleichsam vorgezeichnet und vorgelitten ist. Bruchlos geht hier die soziale Struktur ein in den mystischen Lebensentwurf.

Das schlechterdings Ungeschuldete der göttlichen Begnadung steht Mechthilds Existenz in ihrer psychischen und sozialen Beschaffenheit sowohl kontrafaktorisch als auch analogisch gegenüber. Kontrafaktorisch, damit auch ja kein Zweifel gelassen werde, daß göttliche Gnade, vornehmlich mystische Gnade, nicht erworben werden kann, sondern ungebeten, unbegehrt, unversehens in ein Leben einbricht. Analogisch, weil der Mensch alles zu unternehmen hat, um der Gnade Raum zu schaffen. Das kann so weit gehen, daß die psychischen und sozialen Bedingtheiten vom Menschen resolut in die Hand genommen, umgebogen, umorientiert und geändert werden müssen, damit die Gnade das ihr günstige Klima der Leere vorfindet, in die sie sich ergießen kann. Die Vielfalt der Strukturen hebt sich auf in deren übergreifender Einheit durch die mystische Begnadung. Schon im Bereich des Glaubens *in via* ergibt sich die Lebenseinheit des Christen aus der Sinneinheit, die Christus ist: «nur jener Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, der alle menschliche Schuld und Unerfülltheit mit sich ans Kreuz und in die Gottverlassenheit genommen hat und als Mensch von Gott dem Vater auferweckt und in das göttlich-ewige Leben versetzt wurde: nur er vermag unser Dasein zu einigen. Denn jetzt erscheint das Christliche in seiner absoluten Einsamkeit und Unvergleichlichkeit. Diese

[65] R 8, 7–22.

[66] Vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Regensberg-Münster Westf. 1950; J. Leclercq, Aux sources de la spiritualité occidentale, Etapes et constantes, Bd. I, Paris 1964, S. 35–90. Vgl. neuerdings R. Friedli, Fremdheit als Heimat, Freiburg/Schweiz 1974.

besteht darin, daß hier allein, durch die Hoffnung auf unsere Auferstehung in Jesus Christus, alles Unerfüllte in unsern einzelnen Lebensmomenten eine verborgene Erfülltheit bekommt und im gleichen Zuge die losen Perlen unserer einzelnen Stunden und Tage aufgereiht werden an einer starken Schnur, daß also unsere Zeit vertikal wie horizontal betrachtet ... eine wahre, vor der Überzeit Gottes bestehende Einheit erhält» [67]. Um so schärfer und nachhaltiger als der göttliche Anspruch in der Berufung zur mystischen Begnadung exklusiver ist, wird die Einheit im Lebensentwurf – so wie ihn sich Gott denkt –, der Lebensoption des Mystikers zuwachsen. Après coup erst sieht sich Mechthild in der Lage, die Sinneinheit ihres Lebens zu diagnostizieren, obwohl sie doch schon vom 12. Lebensjahr an *gegruesset wart von dem heligen geiste* (IV, 2) [68].

Die Option, die Mechthild aus der Vielfalt der Strukturen heraus, die sie zu bedingen und parzellieren scheinen, faßt, erweist sich letztlich schon als umgriffen von dieser gnadenhaften Sinneinheit, die der Glaube an Christus und seine Kirche ist. Sie macht es ihr auch möglich, den Lebensentwurf, den sie zu Beginn sicher noch in keiner Weise überblickt, gleichsam ins Leere hinaus zu wagen, im Vertrauen, daß die Einheit als ein Letztes, geheim und verborgen aber immer schon Gegenwärtiges, auf sie zukommt.

## *Dichtung und Mystik*

Weder der Komplex der psychischen noch der sozialen Strukturen kann, je für sich genommen, die Struktur von Mechthilds Mystik erklären. Was uns gewißlich von dieser Mystik bleibt, ist einzig der *Text* des 'Fließenden Lichts der Gottheit', also Mystologie, Mystographie im Genaueren [69]. Wie immer die Frage entschieden werden mag, ob es sich bei diesem Text um eine Fiktion handelt, die durch eine mechanische Kausalität mit der psychischen und sozialen Realität seiner Verfasserin verbunden ist, oder ob es sich dabei um einen semantisch ein-

[67] H. U. von Balthasar, Einfaltungen, Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969, S. 114.

[68] R 8, 6.

[69] Zu den Begriffen vgl. I. Behn, Spanische Mystik, Darstellung und Deutung, Düsseldorf 1957, S. 7–17.

heitlichen Zeichenkomplex handelt, dessen Ensemble eine der psychisch-sozialen Realität überlegene, sie transzendierende Erfahrung verbürgt [70], sicher bleibt vorerst nur die Realität des überlieferten Texts [71]. Alle bisherigen Ausführungen sind so zu relativieren, daß nun nicht mehr die Vielfalt der semantischen Gehalte erforscht, sondern daß einzig der Text – für einmal als Original genommen [72] – in allem Ernst für sich selber stehen soll, gleichsam ohne die semantischen Fenster auf die von außen ihn mitbedingenden Strukturen. Was ist die Struktur dieses Textes?

Was in den modernen Ausgaben in die Augen springt, ist die auffällige Tatsache, daß größere Textstücke in Versen ausgesetzt sind, obwohl die Haupthandschrift alles in unabgesetzter Prosa vorlegt [73]. Daß dieses Verfahren gerechtfertigt ist, läßt sich durch die zahlreichen Reime, Assonanzen und Alliterationen belegen. Dafür nur ein Beispiel:

*Swenne aber kunt din oster tag*
*und din lichame enpfat den tot schlag,*
*so wil ich dich alumbe van*
*und wil aldurch gan*
*und wil dich dime lichamen stelen*
*und wil dich dime liebe geben.* (I, 3) [74]

[70] Sicher gilt im Rahmen einer mystischen Theologie die Inkommensurabilität der mystischen Erfahrung gegenüber allen natürlichen Erfahrungsweisen. Dasselbe gilt für die Strukturen. L. Marie, a. a. O., S. 57, faßt die Ergebnisse seiner Strukturuntersuchungen glücklich folgendermaßen zusammen: «D'une part nous trouvons une complexité organisée d'éléments multiples, qui vont du biologique au surnaturel infus, en passant par l'inconscient et les coordonnées sociales. D'autre part, un principe d'unité qu'il n'est pas possible de classer parmi tous ces éléments qu'intègre la structure. Principe d'unité, forme peut-être, ou encore émergence. Ce qui est unique dans l'expérience mystique, c'est qu'elle est expérience du Transcendant. Or jamais le Transcendant ne fera nombre avec un être créé ou n'entrera en composition avec lui... *A priori* tous les mécanismes humains sont impuissants à atteindre cette expérience».

[71] J. Baruzi, Introduction à des recherches sur le langage mystique, Recherches philosophiques 1 (1931/32) 66–82, neu abgedruckt in: Encyclopédie des mystiques, hrg. von M.-M. Davy und M. Berlewi, Paris 1972, S. xix-xxx, schreibt: «Et pourtant, nous ne disposons guère que de textes. Car la mystique elle-même, où la trouverons-nous? Certes, les mystiques créateurs ne sont pas toujours ceux qui ont écrit. Mais ces mystiques qui se sont refusés à l'expression d'eux-mêmes, et qui par hypothèse furent aussi ou même plus grands que tous les autres, comment les atteindre? ... d'une manière générale, c'est aux textes, et non aux êtres, que nous pouvons avoir recours» (a. a. O., S. xx).

[72] Vgl. oben S. 5.

[73] Vgl. die Ausgabe von G. Morel, a. a. O. (Anm. 3) S. xix.

[74] R 16, 1–6.

Dieses Muster steht für eine Unzahl, ja für ganze Kapitel in Reimpaaren (oft antithetischen Inhalts), ein poetischer Parallelismus, der sich auch in andern Formen äußert: in Anhäufungen von Langzeilen, litaneimäßigen Anrufungen, Vergleichen, Metaphernreihungen, Reimspielen aller Art, Aufzählungen, Häufungen von einzelnen Satzgliedern (in der Prosarede) [75] usw. Die euphonische Qualität [76] dieses Stils, die, als durchgängige Komponente des Diskurses, alle semantischen Elemente der verschiedenen in den Text eingegangenen Strukturen transformiert und so mit ihnen die Valenz des ganzen komplexen Gebildes aufs Niveau der Poetizität [77] erhebt, ist bewußt arrangiert, keineswegs zufällig, sondern aufs Genaueste der Intensität der inneren religiösen Bewegung angeglichen. Man wird sich hüten müssen, dieses Sprachliche als eine *Folge* des Religiösen deuten zu wollen – diese Versuchung liegt nahe –; es ist aber weit mehr, nämlich dessen Medium. Das Sprachliche, darin Religiöses als in seinem Medium zu sich selber kommt, gewinnt – über sich selber transzendierend – im mystischen Diskurs paradoxerweise die Dimension der Exteriorität und Alterität Gottes [78] in der Form von vermittelter Erfahrung, also als Grenze des Sagbaren, in den Griff [79]. Die mystische Aussage ruht in sich selber, indem sie über sich hinaus –

[75] E. Zinter, Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg, Diss. Berlin, Borna-Leipzig 1931; G. Lüers, a. a. O., S. 107 ff.; H. Kunisch, Die mittelalterliche Mystik und die deutsche Sprache, Ein Grundriß, in: Kleine Schriften, Berlin 1968, S. 21–77, besonders S. 33 ff.

[76] R. Jacobson, Qu'est-ce que la Poésie? in: Questions de poétique, Paris 1973, S. 114.

[77] «En général, la poéticité n'est qu'une composante qui transforme nécessairement les autres éléments et détermine avec eux le comportement de l'ensemble» (Jacobson, a. a. O., S. 124).

[78] «L'extériorité radicale et la possibilité de surpassement ne se trouvent que dans la dimension mystique, qui pose le monde comme limité» (A. Vergote, Interprétation du langage religieux, Paris 1974, S. 112). «La dimension mystique, si elle trace les limites de l'être au monde, brise cependant l'identité close de l'homme en introduisant une altérité radicale» (a. a. O., S. 113). Vgl. auch M. de Certeau, L'absent de l'histoire, Ligugé 1973, S. 161 ff.

[79] St. Breton, Du principe, L'organisation contemporaine du pensable, Paris 1971, S. 162 ff.; die Sprache hat ihre durchaus mystagogische Funktion, da es grundsätzlich unmöglich ist, Gott intuitiv und absolut unmittelbar zu erfahren, solange der Mensch *in via* ist; auch der Mystiker ist auf Entscheidung und Reflexion, mithin auf Sprache angewiesen; vgl. J. Splett, Gotteserfahrung im Denken, Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München 1973, S. 33 f. Selbst die mystische Erfahrung hat den Charakter einer Quasi-Erfahrung. Vgl. dazu J. Maritain, Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, Bruges [7]1963, S. 489 f.

in die Erfahrung der Vereinigung mit Gott – reicht. Im ersten Aspekt liegt ihre Analogie zur Dichtung, im zweiten ihre Transzendenz über alles menschliche Sprechen hinaus [80]. «Wie der Begriff, so ist und bleibt das Wort über seine Sphäre hinaus bezogen, in einer Entrückung, die mystische Aussage, auch in dichterischer Form, von sonstiger Dichtung unterscheidet» [81].

Was ist aber der Sinn der bei Mechthild reich belegbaren Euphonie? Zunächst wohl der, welcher aller Dichtung zukommt: Autonomie der Sprache als ein eigener Erfahrungsbereich, als eigene Wirklichkeit [82]! Zwar enthält poetische Sprache «auch weiterhin Information, doch sie hat nicht mehr diese, sondern sich selbst zum Gegenstand: 'Vergiß nicht, daß ein Gedicht, wenn auch in der Sprache der Mitteilung abgefaßt, nicht im Sprachspiel der Mitteilung verwendet wird' (Ludwig Wittgenstein). Die Aufgabe des Dichters ist es, diesen ständigen Hinweis der dichterischen Sprache auf sich selbst sinnfällig zu machen,

[80] Es liegt am Charakter der Vorläufigkeit auch der Unio-Erfahrung, daß sie bloß 'symbolisch', mittels sprachlichen Modellen rezipiert werden kann. Die mystische Aussage partizipiert nicht nur am Zwang der religiösen Sprache zum Modellhaften, das über sich hinaus zu Gott führt, sondern ist dessen klassischster Fall. Zu Funktion und Rolle des sprachlichen Modells im religiösen Diskurs vgl. I. T. Ramsey, Christian Discourse, Some Logical Explorations, London 1965, S. 71; F. Ferré, Die Verwendung von Modellen in Wissenschaft und Theologie, in: Sprachanalyse und religiöses Sprechen, hrg. von D. M. High, Düsseldorf 1972, S. 51 ff. Zum mystischen Sprachproblem vgl. H. C. Shands, The War with Words, Structure and Transcendance, The Hague 1971.

[81] H. U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, a. a. O., S. 55. Vgl. auch Marie, a. a. O., S. 101, der im mystischen Symbol die Möglichkeit erblickt, das Plus der Erfahrung auszudrücken. Auch L. Massignon, L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire, Le Roseau d'Or 20 (1927) 168 f., nimmt eine Verlängerung des mystischen Surplus der Erfahrung in deren sprachlichem Nachvollzug als gegeben an: «Relisons, d'ailleurs, les plus caractéristiques de ces locutions théopathiques. Ineffables à l'origine, perçues comme des commotions au cœur, leur expression verbale brise forcément le mécanisme habituel du langage, amenuise et transfigure comme une auréole les images qu'elle utilise; ce sont des notions négatives, une démonstration expérimentale, *via remotionis*, de la transcendance divine (qu'aucune contradiction logique n'exclut d'apparaître, s'il lui plaît, parmi les êtres contingents). Ce sont des espèces d'explosions anagogiques qui renseignent avant tout sur la 'mort intérieure' du sujet. Elles l'enlèvent jusqu'à Dieu, mais dans la nuit noire, ce qui choque infiniment les esthéticiens; tant pis pour eux.»

[82] Diese Erkenntnis der Stilkritik (E. Staiger) läßt sich auch durch die Bemühungen der Literaturpsychologie und -soziologie nicht ad absurdum führen: selbst die allseitig diagnostizierte Bedingtheit der Dichtung ist zu relativieren vor der Unbedingtheit, mit der Dichtung sich selber meint.

indem dem unbewußten, sich selbst verneinenden Funktionieren der Sprache als bloßes Verständigungsmittel und dem ihm entsprechenden Automatismus der sprachlichen Wahrnehmung der Garaus gemacht wird und an seine Stelle eine bewußt und kunstvoll konstruierte Autonomie und Eigenwertigkeit tritt» [83]. Ähnlich beantwortet Roman Jacobson die Frage, worin sich die Poetizität bezeuge: «En ceci, que le mot est ressenti comme mot et non comme simple substitut de l'objet nommé ni comme explosion d'émotion. En ceci, que les mots et leur syntaxe, leur signification, leur forme externe et interne ne sont pas des indices indifférents de la réalité, mais possèdent leur propre poids et leur propre valeur» [84]. Die reine Phänomenologie von Gotteserfahrung – *dis buoch sol man gerne enpfan, wan got sprichet selber dú wort... und ez bezeichent alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit!* (I. Einleitung) – soll sich gewissermaßen unmittelbar sprachlich selbst bezeugen, ein 'Melden', das für sich selber steht und den Adressaten keine in anderer sprachlicher Form objektivierbare Information vermittelt.

Unbeschadet der poetischen Autonomie und gewissermaßen sie bestätigend und gleichzeitig aufhebend wirkt das Moment der Transzendenz in der mystischen Aussage: Oft tritt es als Gebot des Schweigens [85] auf, als mystische Sprachfeindlichkeit [86], die über dem Unsag-

[83] S. Neumeister, Poetizität, Wie kann ein Urteil über heutige Gedichte gefunden werden?, Heidelberg 1970, S. 34. Vgl. auch M. Landmann, Die absolute Dichtung, Essais zur philosophischen Poetik, Stuttgart 1963, S. 12. Auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Dichtung im Sinne des Strukturalismus versteht sich sachgemäß so, daß «die Poetik ihr eigenes Objekt ist» (T. Todorov, Poetik, in: Einführung in den Strukturalismus, hrg. von F. Wahl, Frankfurt a. M., 1973, S. 174 ff.). Es ist klar, daß in diesem Tatbestand das Paradox der mystischen Dichtung beruht, die nie, säkularer Dichtung ebenbürtig, nur sich selber meinen kann.

[84] Jacobson, a. a. O., S. 124.

[85] Vgl. Lüers, a. a. O., 1–8 (mit reichen Belegstellen auch von Mechthild und anderen Mystikern). Das Schweigen ist für die Mystiker – in welchem Grade es auch realisiert wird – konstitutiv. «Si nous suivons les mystiques eux-mêmes jusqu'aux ultimes phases du devenir décrit, ce n'est pas sur leur langage que nous mettrons l'accent, mais sur leur silence» (Baruzi, a. a. O., S. xix).

[86] Diesen Aspekt hat vor allem immer wieder J. Quint nachhaltig betont: Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrg. von K. Ruh, Darmstadt 1964, S. 120 ff. Daß der Ausdruck 'Sprachfeindlichkeit' nicht einlinig absolut gemeint ist, sondern dialektisch in dem Sinne, daß ihr eine eigene Dynamik des Sprechens – mindestens bei Meister Eckhart, aber auch bei andern Mystikern – entgegensteht und -wirkt, hat Quint ebenfalls immer wieder betont (vgl. Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geistes-

baren zu verstummen gebietet, oft aber auch als ein schwer zu bestimmender Mehrwert des Gesagten, als «Entrückung» des Sprechens selber [87], erkenntlich an ganz bestimmten Sprachformen wie Negation, Kontradiktion (Paradox), Superlation («über»-Wendungen) [88]. Dazu kommt das ganze Inventar scharfsinniger Bildlichkeit, das poetologisch vom simplen Vergleich, über die Metapher, Allegorie bis zur rätselvollen Symbolik reicht. Allerdings unterscheidet sich mystische von poetischer Erfahrung grundsätzlich dadurch, daß diese ohne das Gedicht, also ohne Worte sinnlos wird, jene dagegen durchaus statthaben kann, ohne daß sie sich in Worten objektiviert. Es gibt Mystiker, die haben ihr Leben lang geschwiegen, ohne daß sie doch irgendeine Einbuße der eingegossenen Beschauung hätten in Kauf nehmen müssen.

Wenn Mystologie nicht notwendig zur mystischen Erfahrung gehört, was ist denn der Grund der mystischen Aussage? Was legitimiert sie, was macht sie notwendig? Für Mechthild hat Mystologie offensicht-

welt, DVjs 6 (1928) 683 ff.). Die grundsätzliche Diskontinuität zwischen mystischer und poetischer Erfahrung unterstreicht R. MARITAIN, Magie, poésie et mystique, in: J. et R. MARITAIN, Situation de la poésie, Bruges ²1964, 59 ff. Ähnlich äußern sich auch M. BINDSCHEDLER, Dichtung und Mystik, in: Mystik und Wissenschaftlichkeit, hrg. von A. MERCIER, Bern-Frankfurt a. M. 1972, S. 75 und M. MILNER, Ascétisme poétique et ascétisme mystique: Mallarmé et Saint Jean de la Croix, hrg. von L. MARIE, und J.-M. PETIT, Bruges 1970, S. 219 ff. V. CRASTRE (Poésie et mystique, Neuchâtel 1966, S. 17) sieht im Moment der Inkarnation durchaus eine Kontinuität zwischen Dichter und Mystiker. ST. BRETON dagegen (Théologie, Poésie, A-Théologie, in: Foi et raison logique, Paris 1971, S. 221–265) kann in gewissen asketischen Momenten der modernen Dichtung die Sprachaskese der Mystiker durchschimmern sehen. Mechthilds Analogie zwischen Dichtung und Mystik beruht nur zum Teil auf dem letztgenannten Punkt der Sprachaskese, sondern weit stärker auf dem erotischen und doxologischen Moment ihrer Aussage.

[87] Vgl. oben S. 30. Schon die mystische Theologie der Karmeliter und Jesuiten des 17. Jahrhunderts versichert immer wieder, daß die Mystiker eigene *modi loquendi* besitzen müssen, da *divinarum affectionum altitudo verbis exprimi nequit* (JOHANNES A JESU MARIA, Theologia mystica, Köln 1611, S. 4). Vgl. auch als Beispiel für viele ähnliche Ausführungen anderer Autoren MAXIMILIANUS SANDAEUS, Theologia Mystica Clavis, Köln 1640, Neudruck: Heverlee-Louvain 1963, S. 6 ff.: *Pro Mysticarum loquutionum intellectu.* Vgl. auch M. DE CERTEAU, a. a. O., S. 54, 61 ff., 161 ff. und: «Mystique au XVIIe siècle, Le problème du langage «mystique», in: L'homme devant Dieu, Mélanges H. DE LUBAC, Bd. 2: Du moyen âge au siècle de lumière, Paris 1964, S. 267–291. Vgl. auch W. T. NOON, Poetry and Prayer, New Brunswick 1967, S. 55 ff.

[88] F. HEILER, Der Gottesbegriff der Mystik, Numen 1 (1954) 161–183. Einen üblen Mißgriff leistet sich der verdiente Religionshistoriker in der Apostrophierung von Mechthilds Aussage: 'got ist allú ding in allen dingen' (II, 20) als Pantheismus (a. a. O., S. 171).

lich den Wert eines Zeugnisses über das göttliche Handeln in ihrem Leben und mithin die Eindringlichkeit eines Erfahrungsberichts (vgl. IV, 13). Aus göttlicher Legitimation heraus soll das Buch einen missionarischen Auftrag erfüllen: *Es* (das Buch) *sol heissen ein vliessende lieht miner gotheit in allú dú herzen, dú da lebent ane valscheit* (I. Einleitung, R 7, 14 f.), so daß die Nähe zum Prophetismus des Alten Testaments [89] ganz deutlich wird, der die Brautschaftsallegorie in einem kruden und unvermittelten Realismus auf Gott und den Menschen bezog und dieses Verhältnis als exemplarisch für das Verhältnis zwischen Volk Gottes und Gott selber nahm [90]. Mechthilds mystische Aussage ist also zunächst durch ihren Zeugnischarakter begründet. Diese Bezeugung stützend und sichernd kommt – ganz in Analogie wiederum zum Alten Testament, das im Psalter das literarische Genre der Laudate-Psalmen für die Nachwelt vorbildlich prägte – eine höchst intensive, gebetshafte Doxologie hinzu, die in der Vorstellung göttlichen und menschlichen Gesangs gipfelt, eines Doppelgesangs, der die ganze Schöpfung einbezieht und zum Zeichen von Hoffnung werden kann. Musik, hier in Form 'nachahmender' dichterischer Sprache, wird im Anschluß an die antike Sphärenharmonie zur unmittelbarsten Versicherung des Transzendenten und dessen Einigung mit der Seele [91]. Doxologie legitimiert die mystische Aussage wohl am tiefsten, weil sie die Selbstzwecklichkeit der reinen Phänomenologie von Gotteserfahrung als Zwecklosigkeit des Gebets ratifiziert. Die sprachlich, *poetisch* suggerierte Musik dieses Lobs wird die Sache der mystischen Aussage selbst. Dichtung ist hier für einmal eingebracht und aus der eigenen Autonomie erlöst in die Lobrede Gottes, die sie – aus mythisch-religiöser Herkunft her – begründet und leitet.

[89] Vgl. A. Néher, L'essence du prophétisme, Paris 1972; Néher sieht beides, die Analogien *und* Differenzen zwischen Prophetismus und Mystik, vgl. S. 55 ff., 97 ff., 235 ff. H. U. von Balthasar (Thomas von Aquin, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, kommentiert von H. U. von Balthasar, Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 23. Band, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954, S. 287 ff.) unterscheidet genau zwischen Prophetie und Mystik, nicht ohne beide zusammen mit der Charismatik in einen reinlichen Bezug zu setzen: «die Charismatik der Apostelkirche wächst heraus aus der Prophetik des Alten Bundes und wächst hinein in die Mystik der Kirchengeschichte» (S. 256). Von da her lassen sich durchaus Vergleiche ziehen.

[90] Néher, a. a. O, S. 223 ff.

[91] Eine schöne Reihe von einschlägigen Stellen dazu siehe bei Lüers, a. a. O., S. 229–232. Vgl. zur allgemein religiösen Relevanz der Musik für die Mystik W. Schubart, Religion und Eros, a. a. O., S. 142 ff.

Der Grund der mystischen Aussage ist letztlich – das lehrt Mechthild – die Gratuität des Lobs, die der Gratuität der übermächtigen Gnade aufs genaueste korrespondiert [92].

[92] Das «Paradox der mystischen Poesie», das H. U. von Balthasar (Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, Zweiter Band: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, S. 480–518) für Johannes vom Kreuz in äußerster Prägnanz entworfen hat, und das darin besteht, daß die «Mitte des mystischen Aktes... jenseits der Mitte des dichterischen Aktes» steht (S. 486) und solcherart Dichtung mithin «die Absage an das 'Ästhetische'» (a. a. O.) mitzubezeugen hat, dieses Paradox gilt gewiß auch bis zu einem gewissen Grad für Mechthild, insofern sie die mystische Negation schlechterdings auch auf sich selber und ihr eigenes Werk bezogen sehen möchte. Darüber hinaus aber ergibt sich – anders als bei Johannes vom Kreuz, der im Wechsel von Prosa und Poesie die Differenz von Scholastik und Mystik exerziert – für Mechthild die schrankenlose Selbst-Überantwortung als mystische Braut, ein Geschehen, das sich nur noch in der Nähe des marianischen Magnificat aufzuhalten vermag, wenn auf der andern Seite – wie immer wieder gesagt sein muß – auch die düsteren Töne der *resignatio ad infernum* nicht fehlen. Aber auch sie ist ins Lob eingebunden, dann, wenn die nahezu Verdammte 'vom letzten Ort' her noch Gott loben will. Das Gotteslob als letzte Option des menschlichen Daseins gliedert Mechthild in die monastische Tradition ein, in der – nach dem benediktinischen Wahlspruch 'Ut in omnibus glorificetur Deus' – es immer schon Sinn des Lebens war, Gott zu loben. Vgl. C. Vagaggini, La teologia della lode secondo S. Agostino, in: C. Vagaggini, G. Penco, La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica, Roma 1964, S. 399–467.