

Zum Begriff der Erfahrung bei den frühen deutschen Mystikerinnen

VON BARDO WEISS

1. Die Wende zum Subjekt im 12. Jahrhundert

1. In der im 12. Jahrhundert stattfindenden Wende zum Subjekt bekommt die Erfahrung des einzelnen Menschen neues Gewicht. Drei kurze Geschichten sollen dies belegen. Hugo von St. Viktor schreibt über seine Kindheit, die er zu Beginn des 12. Jahrhunderts verbracht hat: „Mit Steinen habe ich Zahlen dargestellt, mit schwarzer Kohle habe ich auf dem Fußboden Zeichnungen gemacht, und nachdem ich so mir ein Modell vor Augen geführt hatte, habe ich mir den Unterschied zwischen einem spitzen, einem rechten und einem stumpfen Winkel klargemacht.“¹ Ähnlich verdeutlicht er sich an auf einem Holzrahmen gespannten Saiten den Unterschied der einzelnen Töne.² Um am klaren Winterhimmel die Sterne zu beobachten, verbringt er Nächte im Freien.³ Ein solches Verhalten eines Schülers wäre 100 Jahre vorher nicht denkbar gewesen. Auch damals hatte man den Jugendlichen in den *artes liberales* die Grundbegriffe der Geometrie, Musik und Astronomie beigebracht. Aber keiner auch der begabtesten Schüler wäre auf die Idee gekommen, die überlieferten Lehrsätze durch Augenschein, das heißt durch eigene Erfahrung nachzuprüfen.

2. Zwei bis drei Jahrzehnte nach den Experimenten des Hugo von St. Viktor fällt eine junge Ordensfrau mit Namen Elisabeth von Schönau in eine schwere religiöse Krise. Deren Höhepunkt stellt die radikale Infragestellung des überlieferten Glaubens dar, die in die Frage mündet: „Kann denn das alles wahr sein, was von ihm, nämlich Christus, geschrieben steht?“⁴ In den bald einsetzenden Visionen wird Elisabeth von dem überzeugt, was sie von Jesus in der Schrift liest. Die die Krise auslösende Frage läßt sich kaum im 11. Jahrhundert denken. Natürlich gab es auch damals Glaubenszweifel. Das Neue und mit dem jungen Hugo Verbindende ist aber die Tatsache, daß man sich mit dem, was geschrieben steht und gelehrt wird, nicht zufrieden gibt.

3. Die letzte Geschichte spielt in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Ein junger schwedischer Dominikanerstudent in Köln, Petrus von Dazien, berichtet, wie er sich so sehr von der Erzählung des Leidens Christi anspre-

¹ HVD 6, 4, 362, 15–18: „Calculos in numerum posui, et nigris pavementum carbonibus depinxi, ipso exemplo oculis subiecto, quae ampligonii, quae orthogonii, quae oxygonii differentia esset, patenter demonstravi.“ – Für die verwendeten Abkürzungen s. das Verzeichnis am Ende des Aufsatzes.

² Ebd. 262, 21–24.

³ Ebd. 362, 20f.

⁴ ESV 1, 2, 4: „Numquid vera esse potuerunt omnia, que scripta sunt de illo.“

chen läßt, daß er in den Dominikanerorden eintritt, was aber seine *acedia*, seine antriebshemmende Depression, unter der er seit seiner Kindheit leidet, nicht wegnimmt. Seitdem sehnt er sich, einen Menschen zu erleben, bei dem er die Leidensgeschichte Jesu „nicht nur mit Worten, sondern mit Fakten und Beispielen sicher und offenkundig“ erfahren kann.⁵ In der Begegnung mit der stigmatisierten Mystikerin Christina von Stommeln geht dieser Wunsch in Erfüllung.

4. Das Neue, das in allen drei Geschichten zutage tritt, ist folgendes: Man gibt sich mit dem, was in der Traditionsgemeinschaft gelehrt wird, nicht mehr zufrieden, sondern möchte das Überlieferte selbst erfassen, erfahren. Dieser Wandel wurde durch die Mentalitätswende, die um das 12. Jahrhundert stattfindet, möglich. Wenn man sich auch um ihre Einzelheiten und Ursachen streitet,⁶ ist das Faktum in der Mediävistik unumstritten. Deswegen sei nur das festgehalten, was für unseren Zusammenhang wichtig ist. Ein grundlegender Aspekt dieser Wende sind das Zurücktreten des Gemeinschaftsgedankens und die stärkere Betonung des einzelnen Individuums.⁷

Ein Phänomen auf religiösem Gebiet macht das Gesagte deutlich. Zu den am meisten kommentierten Büchern der Schrift gehört das Hohelied. Bis zu Beginn des 12. Jahrhunderts spielt im Mittelalter die Kirche die Rolle der Braut; danach tritt gleichberechtigt und bald sie verdrängend die Einzelseele als Deutungsmuster auf.

Für unseren Zusammenhang ist aber folgendes wichtig: Bis zum 12. Jahrhundert glaubt man, weil man in einer lebendigen Tradition der Kirche steht. Danach leugnet man den Glauben der Kirche nicht, der einzelne will aber den Glauben selbst erfassen.

5. Dieses eigenständige Erfassen kann auf zwei Weisen geschehen. Einmal kann man die Glaubenswahrheiten mit dem Verstand zu erfassen suchen: „Credo, ut intellegam.“ – „Ich glaube, um zu verstehen.“ Aus diesem Verlangen bildet sich die Scholastik mit ihrer dialektischen Methode. Es gibt aber noch eine zweite Art, in welcher der einzelne etwas erfassen kann, nämlich die Erfahrung. Bernard McGinn hat dazu die kurze Formel geprägt „Credo, ut experiar.“ – „Ich glaube, um zu erfahren.“⁸ Die Mönchstheologie des Hochmittelalters mit Bernhard von Clairvaux an der Spitze ist von diesem Anliegen geprägt. Unverkennbar sucht man auch in der Erlebnismy-

⁵ CS 1, 15, 21–29, 4: „Non solum uerbis, sed factis et exemplis secure et plane“. An dieser Stelle gebraucht Petrus von Dazien nicht das Wort „experientia“. In einem Brief an Christina von Stommeln (CS 1, B 55, 53, 257, 5 f.) beteuert er aber, daß er und sie „in eodem libro experientie“, „im selben Buch der Erfahrung“ lesen.

⁶ Gut gibt den Forschungsstand wieder: B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge, Freiburg i. Br. [u. a.] 1994, 233–243.

⁷ Ein Hinweis aus der Kunstgeschichte kann dies verdeutlichen. Die romanische Malerei kennt keine Porträts. Nicht die individuellen Züge einer Person, sondern ihre Rolle in der Gesellschaft als Apostel, Kaiser, König oder Bauer ist wichtig. Ab der Gotik gibt es Porträts, ja bald Selbstporträts.

⁸ B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 2: Entfaltung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1996, 240.

stik der frühen deutschen Mystikerinnen den Glauben durch eigene Erfahrung zu erfassen.⁹ Auch Kindern gegenüber werden die Affekte eines Erwachsenen leicht lebendig. So entsteht in dieser Zeit eine Jesuskindfrömmigkeit, wie sie zum Beispiel in der Krippendarstellung des Franz von Assisi ihren Ausdruck findet.

2. *Experientia*/Erfahrung im religiösen Bereich

2.1 *Sprachliche Grundlage*

Kaum ein anderer Begriff wird heute so vielfältig im umgangssprachlichen wie geisteswissenschaftlichen Bereich gebraucht, wie der der „Erfahrung“. Um nicht sofort eine spezifisch moderne Sicht der „Erfahrung“ an die Texte des 12. Jahrhunderts heranzutragen, lassen wir uns in unserer Suche zunächst von den damaligen Fachtermini leiten. In den lateinischen Texten ist *experientia* mit den entsprechenden Derivaten gebräuchlich. Im Mittelhochdeutschen wird zwar auch das Wort *ervaren* gebraucht. Doch dieses Wort wird keineswegs ausschließlich im übertragenen Sinn verwendet. Ein Land *ervarn* heißt damals im ganz wörtlichen Sinn „ein Land befahren, bereisen“¹⁰. Häufig steht *bevindunge* mit den entsprechenden Derivaten für das, was wir Erfahrung nennen.¹¹ Wir gehen also zunächst von den Stellen aus, an denen *experientia* beziehungsweise *bevindunge* im religiösen Kontext gebraucht wird.

2.2 *Erfahrung in den Quellen der deutschen Mystikerinnen*

Diese Frauen sind vielfältig beeinflusst. Allen Quellen nachzugehen, wäre im Rahmen eines Aufsatzes unmöglich. Wir beschränken uns auf drei Werke, die nachweislich großen unmittelbaren Einfluß auf die Frauen gehabt haben, nämlich die *Hobeliedpredigten* des Bernhard von Clairvaux, Der *Benjamin minor* und *major* des Richard von St. Viktor jeweils aus dem 12. Jahrhundert und das Buch *De exterioris et interioris hominis compositio* des David von Augsburg, welches die spirituelle Tradition zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Deutschland gut bündelt.

1. Etwas erfahren heißt, sich nicht nur auf das Wissen fremder Bücher zu stützen. Man liest vielmehr „in libro experientiae“, „im Buch der (eigenen)

⁹ Ein Beispiel innerhalb der Spiritualität dieser Zeit soll das Gesagte verdeutlichen: Zur Erfahrung helfen die „affectus“ die „Gefühle“, welche nicht ganz mit dem gleichzusetzen sind, was wir heute unter Emotionen verstehen. Leicht läßt sich das Gefühl des Mitleids wecken. So entsteht die „Compassio“-Frömmigkeit: Im Ausmalen der einzelnen Stationen des Leidensweges Christi sucht man eine mit Gefühlen angereicherte Erfahrung des Schmerzensmannes. Es sei hier an die reife Frucht dieser Frömmigkeit erinnert, an das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden“, dessen lateinische Vorlage in dieser Zeit entstanden ist.

¹⁰ M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872–1878 mit einer Einleitung von K. Gärtner. 3 Bde., Stuttgart 1992; hier Bd. I, 688f.

¹¹ Vgl. Lexer, I, 249f.

Erfahrung“¹². Worte der Heiligen Schrift können „*proprio convenire experientia*“, „mit der eigenen Erfahrung in eins gehen“¹³. Besondere Authentizität, die sich nicht allein auf Gelehrtheit stützt, wird mit dem Satz beansprucht: „Ich rede zu euch von meiner Erfahrung, die ich gemacht habe.“¹⁴ Man setzt voraus, daß andere Menschen ähnliche Erfahrungen haben: „Eure Erfahrung entspricht innen bei euch dem, was ich außen spreche.“¹⁵

2. *Scientia* im Sinne von reflektiertem Wissen und unmittelbare *experientia* ergänzen sich gegenseitig. Einfache Menschen können besser um die *devotio* – unter diesem Begriff verstand man das, was wir heute „Spiritualität“ nennen – *per experientiam*, durch ihre Erfahrung Bescheid wissen als theologisch Gebildete.¹⁶ Diejenigen, welche *experientiae magisterio*, „durch das Lehramt der Erfahrung“ unterrichtet sind, werden gelehrte Abhandlungen über die Kontemplation als weitschweifend empfinden.¹⁷ Die Leser werden aufgefordert, sich zu fragen, ob sie das, was sie lesen nicht *melius per experientiam*, „besser durch die Erfahrung“ lernen können.¹⁸

Und doch werden von den gleichen Autoren, die so sehr die nicht durch Lesen zu erwerbende *experientia* preisen, theologisch spirituelle Bücher geschrieben, die ja gelesen sein wollen und nur *scientia* vermitteln. Also muß das Wissen auch für die Menschen, die sich auf Erfahrung stützen können, nützlich sein. Unter anderem kann es eine kritische Funktion übernehmen. Im Gebet können sich ja „sinnenhafte Erfahrungen der Süße und des Wohlgeschmacks einstellen“. Ob solche Erfahrungen von Gott eingegeben oder nur eine *phantastica deceptio*, eine „Täuschung der Phantasie“ darstellen, kann die eigenen Erfahrung nicht entscheiden, dazu braucht man die *scientia*.¹⁹

3. Auch ekstatische Einheitserlebnisse werden mit dem Begriff „Erfahrung“ bezeichnet. Bernhard von Clairvaux weiß, daß es schon hier auf Erden für kurze Augenblicke das Erlebnis tiefster Einheit mit Gott gibt, doch „keineswegs nehme ich für mich in Anspruch, Erfahrung in einer so großen Sache zu haben“²⁰. Diejenigen aber, welche solche Erfahrungen gemacht haben, besitzen eine heilige Scheu, darüber zu sprechen.²¹ Richard von St. Viktor macht gerade an dem *excessus mentis*, das heißt, an der Ek-

¹² BHL 1, 3,1,1,76,7; später wird diese Metapher toposartig gebraucht; vgl. CS 1, B 55,53,247,5f.

¹³ BHL 1, 31,2,5,492,5f.

¹⁴ BHL 2, 51,2,3,184,21f.: „Loquor vobis experimentum meum, quod expertus sum.“

¹⁵ BHL 1, 21,3,4,296,24: „Vestra vobis experientia intus respondet quod ego foris loquor.“

¹⁶ DAE 3,65,3,354f.

¹⁷ RVBMI 1, 1A; vgl. RVGR 36,58.

¹⁸ DAE 3,70,5,378.

¹⁹ DAE 3,68,1f.,365f.: „sensibiles dulcedinis et suavitatis experientiae“.

²⁰ BHL 1, 23,4,9,326,20: „Minime mihi tantae rei arrogo experientiam.“ BHL 1, 3,1,1,1,76: „inexperta penitus gaudiorum“. Ob Bernhard wirklich keine mystischen Erfahrungen besaß, oder ob diese Aussagen Demutstopoi sind, ist in der Forschung umstritten und braucht hier nicht zu interessieren. Anderen Menschen gesteht er durchaus solche Erfahrungen zu; vgl. BHL 2, 85,5,15,646,11–13.

²¹ BHL 2, 57,3,5,258,8–16.

stase²², den Unterschied zwischen *scientia* und *experientia* deutlich. Auch derjenige, welcher keine ekstatischen Erfahrungen besitzt, kann von ihnen ein solches Wissen erlangt haben, das auch dem Ekstatiker nützlich ist.²³

2.3 *Experientia/Erfahrung bei den Mystikerinnen*²⁴

1. Zunächst wollen wir eine Reihe von Aussagen betrachten, die sich noch nicht auf die *unio mystica* beziehen. Verschiedentlich wird von besonderen Erfahrungen beim Kommunionempfang berichtet. Der Verfasser der Vita der Ida von Löwen weiß, daß „im äußeren Umfassen mit den Armen eine frohe Erfahrung des inneren Gefühls der Freundschaft verkostet wird“²⁵. Die innere Erfahrung braucht äußere Haftpunkte. So bedarf die Mystikerin für die Erfahrung der Nähe des Herrn den äußeren Empfang der Kommunion. Ähnlich wird Gertrud die Große vom Herrn zum Kommunionempfang aufgefordert: „Tritt hinzu und erfahre nicht durch Sehen, sondern durch Kosten, wie jenes verborgene Manna schmeckt.“²⁶ Die Erfahrung, die sich während des Empfangs der Kommunion immer wieder bei den Mystikerinnen einstellt, kann aber auch Anlaß zu Skrupeln werden. So fragt sich Ida von Nijvel, ob der Herr ihr nicht nur deswegen beim Kommunionempfang die Erfahrung einer Vision schenkt, weil ihr Glaube an seine Realpräsenz noch zu schwach ist.²⁷

Beatrijs von Nazareth erfährt auch außerhalb des Kommunionempfangs Augenblicke geistlichen Trostes.²⁸ Solche Augenblicke sind aber zu kurz, um in eine länger dauernde Erfahrung überzugehen.²⁹

2. Das Wort *experientia* kann aber auch dort gebraucht werden, wo es nicht um ein einzelnes Erlebnis, sondern um immer wiederkehrende Erfahrungen im Leben solcher Frauen geht. Margareta Contracta, die von frühester Kindheit schwer körperbehindert war, kann sich in einem besonderen Maße in die Leidenden einfühlen, weil sie zu den Menschen gehört, die „durch Erfahrung die meisten (Leiden) gelernt haben“³⁰. Beatrijs von Nazareth weiß aus der Erfahrung, daß sie von Gott mit reichen Gaben beschenkt

²² *Excessus mentis* ist einer der Fachtermini für Ekstasen, vgl. B. Weiß, Ekstase und Liebe. Die *Unio mystica* bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Paderborn [u. a.], 2000, 100–106.

²³ RVBMI 1, 1A. Inwieweit Richard selbst ekstatische Erfahrungen besitzt, ist in der Forschung umstritten.

²⁴ Es wird hier nicht unterschieden zwischen direkten Aussagen der Mystikerinnen und Zeugnissen ihrer Gewährsmänner. Für die Berechtigung dieses Vorgehens vgl. Weiß, 27–73.

²⁵ IL 2, 2, 5, 172: „In amplexibus brachiorum extrinsecis interioris affectus amicitiae jucunda quadam experientia degustatur.“

²⁶ G 3, 3, 18, 18, 6f., 96: „Accede et non videndo, sed gustando experire quid sapiat illud absconditum manna.“

²⁷ IN 21, 251.

²⁸ BN 2, 11, 126, 36–39, 90.

²⁹ BN 3, 11, 237, 47f., 152.

³⁰ MA 59, 74.: „experimento plura didicerunt“.

ist.³¹ Mechthild von Hackeborn darf sich ständig als Freundin Gottes fühlen: „Eine so große Freundschaft gewähre ich dir, wie sie nur je einer von seinen Freunden erfahren kann.“³² Es gibt aber auch die Erfahrung der eigenen Fehlerhaftigkeit. Mechthild von Magdeburg ist sich bewußt, wie schnell sich der Stolz bei besonders auserwählten Menschen einstellt: „Das habe ich Arme oft erfahren.“³³ Bei der genannten Beatrijs wird von der Erfahrung des ständigen Scheiterns berichtet, wenn sie versucht, dem Anspruch der Liebe, die Gott ihr geschenkt hat, Genüge zu leisten.³⁴ Die leibliche Schwester der Mechthild von Hackeborn, die Äbtissin Gertrud von Hackeborn, hat von Gott die Gnaden erhalten, daß ihre ehemaligen Mitschwwestern in Helfta sie auch nach ihrem Tod als Mutter erfahren können.³⁵

3. Vor allem aber spricht man beim Erlebnis der *unio mystica* von Erfahrungen. Worin diese Einheit besteht, kann man erklären „nicht durch den Überfluß der Worte, sondern allein durch die Erfahrung des Zeugnisses“³⁶.

Gott Vater erinnert Mechthild von Magdeburg an solche Erfahrung: „Denk an das, was du erfahren hast, da nichts zwischen mir und dir war.“³⁷ Einmal erscheint diese „brennende Erfahrung“ als die letzte Stufe vor der eigentlichen Vereinigung mit Gott.³⁸ Diese Erfahrungen dürfen die Mystikerinnen nicht mitteilen. In dem Gespräch zwischen „vro(v)we sele“ und „vro(v)we bekantnisse“ sagt nach Mechthild von Magdeburg die Seele zur Erkenntnis: „Die heilige Beschauung und der vielwerte Genuß sollt ihr von mir haben, die auserwählte Erfahrung von Gott soll euch und allen Kreaturen immer verborgen sein außer mir allein.“³⁹ In diesen Worten besteht eine beachtliche Umwandlung des „Ineffabile-Motivs“. Zu allen Zeiten, besonders aber in der Mönchstheologie, wird betont, daß Gott „ineffabilis“, „unaussprechbar“ ist. Als Grund wird immer angegeben, daß er für uns „incognoscibilis“, „unerkennbar“ ist.⁴⁰ Auch bei Mechthild gibt es etwas, was der Erkenntnis verschlossen ist. Es ist aber nicht Gott direkt, sondern „die bevindunge von gotte“, die „Erfahrung von Gott“. *Experientia* und *scientia* lassen sich nicht ohne weiteres austauschen. Das reflektierende Wissen, wel-

³¹ BN 2, 2,90,70, 57 f.

³² MH 3, 5,202: „Tantum tibi exhibio amicitiam quantum ullus ab amico suo potuit experiri.“

³³ MM 7, 12, 2–7, 266: „Das han ich arme dicke befunden.“

³⁴ BN 3, 14, 251, 177–183, 163.

³⁵ G 5, 5, 1,31, 7 f., 56.

³⁶ BN 3, 14,253, 240–257, 166: „non verborum affluentia, sed sola testis experientia“. Diese Stelle findet sich in der lateinische Übertragung ihres Traktats „Van seuen manieren van heileger minnen“, die ihrer Vita angefügt ist. In der uns überlieferten mittelniederländischen Fassung fehlt allerdings dieser Satz.

³⁷ MM 4, 12, 58 f., 125: „Gedenke, was du bevunden und gesehen hast, do niht zwüschent mir und dir was.“

³⁸ MM 4, 15, 4–6, 129: „brinnende bevindunge“.

³⁹ MM 2, 19, 34–276, 50 f.: „Dú helig bescho(v)wunge und dú vilwerde gebruchunge sont ihr han von mir, die userwelte bevindunge von Gottes sol úch und allen creaturen iemer me verborgen sin sunder allein mir.“

⁴⁰ In: *Weiß*, 45, Anm. 4, sind eine Reihe Stellen, welche die Unaussprechbarkeit Gottes bei den Mystikerinnen betonen, gesammelt.

ches die Frau ‚Erkenntnis‘ besitzt, kann die Gotteserfahrung der Seele nicht einholen. Zu beachten ist aber auch, daß diese Tatsache nicht auf einer reinen Unfähigkeit auf seiten der Erkenntnis beruht. Selbst wenn Mechthild es könnte, dürfte sie die Gotteserfahrung nicht einfach der Reflexion preisgeben: „Die Bräute dürfen nicht alles sagen, was ihnen geschieht.“⁴¹ Die Gotteserfahrung ist ein bräutliches Geheimnis zwischen dem Menschen und Gott, welches das analysierende Erkennen nichts angeht. Und doch redet Mechthild in Metaphern davon und wird von besonders Erwählten auch verstanden: „Den dis an gat, der bevindet es wol.“ – „Den dies angeht, der erfährt es wohl.“⁴²

Auch Mechthild von Hackeborn spricht davon, daß sich Gott in der *unio mystica* „durch eine glückliche Erfahrung“ zeigt.⁴³

Wenn Gertrud die Große um die *unio* bittet, betet sie, „daß du mich in der bräutlichen Liebe und ehelichen Umarmung erfahren läßt, wer und wie du bist“⁴⁴.

4. Teilweise erhalten auch Außenstehende Anteil an den mystischen Erfahrungen der Frauen. Schon Jakob von Vitry, der den Prototyp der Vita einer Mystikerin geschrieben hat, nimmt im Vorwort für sich in Anspruch, nur zu berichten, was „wir zum großen Teil durch Erfahrung gelernt haben“⁴⁵. Er schreibt auch, daß ein geistlicher Würdenträger, als er eine Ekstase einer Mystikerin erlebt, ausruft: „In hac sancta muliere virtutem Dei per experientiam percepi.“ – „In dieser heiligen Frau habe ich die Kraft Gottes durch Erfahrung erfaßt.“⁴⁶

3. Nähere Beschreibung der Erfahrung der ekstatischen *unio mystica*

Nachdem wir aufgewiesen haben, daß die Mystikerinnen die *unio mystica* mit den Worten *experientia/bevindunge* beschreiben, lösen wir uns von diesen Begriffen, um genauer diese Erlebnisse zu betrachten. Charakteristisch für diese Frauen ist der Anspruch, in ekstatischen Erlebnissen die *unio mystica* zu erfahren. Darin unterscheidet sich ihre häufig als Erlebnismystik bezeichnete Spiritualität von der Wesensmystik eines Meister Eckhart, der auf solche Erlebnisse keinen Wert legt. Nur kurz sei auf die inhaltliche Seite, soweit man hier überhaupt von Inhalt sprechen kann, eingegangen. Die Frauen werden sich der Gegenwart des Herrn bewußt, die in der Einheit mit ihm gipfelt. Diese Einheit wird als Einswerden des menschlichen Wil-

⁴¹ MM 2, 19, 33 f., 50: „Die brüte mu(e)ssent alles nit sagen, was in beschiht.“

⁴² MM 4, 19, 114–17, 136.

⁴³ MH 1, 22, 81: „per felicem experientiam“.

⁴⁴ G 1, E 3, 155 f., 104: „ut facias me experiri in amore sponsali et amplexu nuptiali quantus sis et qualis“.

⁴⁵ MO prol. 11, 549: „ex magna parte per experientiam didicimus“.

⁴⁶ MO 1, 4, 39, 556. Vgl. auch die oben erzählte Geschichte von Petrus von Dazien.

lens, nicht aber des menschlichen Wesens, mit Gott beschrieben.⁴⁷ Solche Ekstasen sind manchmal von Visionen begleitet, aber nicht jede Vision beinhaltet eine ekstatische Liebeseinheit.

Für unser Thema ist eher die formale Seite von Interesse. Wie äußern sich diese Erlebnisse?

3.1 Außen wahrnehmbare Phänomene der mystischen Erfahrung

Wir gehen in unserer Darstellung von außen nach innen und fragen uns zuerst, an welchen Phänomenen auch Außenstehende Ekstasen dieser Frauen wahrnehmen können.

3.1.1 Der Aspekt der Zeit

1. Ekstasen treten plötzlich auf. Sie ereignen sich *confestim, continuo, repente, statim, subito, in momento, in ictu oculi*.⁴⁸ Mit solchen Aussagen soll betont werden, daß sie von Gott gewirkt und nicht mühsam und damit langsam von Menschen hervorgebracht sind.⁴⁹

2. Sie dauern nicht lange. Bernhard von Clairvaux⁵⁰ greift die griffige Formulierung des Jean de Fécamp⁵¹ auf, nach der eine Ekstase *rara ... raptimque*, „selten ... und wie im Flug“ geschieht. Er spricht im Zusammenhang solcher Erlebnisse von *rara hora et parva mora*, „seltener Stunde und in kurzer Zeit“, in der sie stattfinden.⁵² Hadewijch greift dies auf und redet von *corte wile*, „kurzer Weile“⁵³, und Mechthild von Magdeburg von *kleine wile*, „kleiner Weile“⁵⁴. Auch andere Mystikerinnen betonen die Kürze solcher Erlebnisse.⁵⁵ Allerdings gibt es auch Stellen, an denen von einer langen Dauer (bis zu zwei Monaten) dieser Erlebnisse gesprochen wird.⁵⁶ Sie stammen aber fast ausschließlich von Außenstehenden. Diese unterscheiden nicht zwischen der eigentlichen Ekstase und der Phase der langsamen Rückkehr, in welcher die Frauen wieder zu sich selbst kommen. So erklärt sich ihre Feststellung einer längeren Dauer.⁵⁷

3. Bernhard hat noch von der Seltenheit solcher Erlebnissen gesprochen.⁵⁸ Anders liest es sich bei diesen Frauen. So heißt es, daß die Mystikerinnen *saepe, saepissime, frequenter, dike, solito more* solche Ekstasen erleben.⁵⁹

⁴⁷ Vgl. Weiß, 395–963.

⁴⁸ Vgl. Weiß, 149–151.

⁴⁹ Vgl. ebd. 151–158.

⁵⁰ BGR 5, 15, 196, 8.

⁵¹ JFM 5, 69–79, 208.

⁵² BHLD 1, 23, 6, 15, 344, 20.

⁵³ HAV 5, 1, f. 80; 7, 80 f., 96.

⁵⁴ MM 7, 37, 34, 286.

⁵⁵ Vgl. Weiß, 160 f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 161–164.

⁵⁷ Vgl. ebd. 164–169.

⁵⁸ BHLD 1, 12, 5, 8, 178, 19 f.

⁵⁹ Vgl. Weiß, 171–173.

3.1.2 Der Aspekt des Leibes

1. Im allgemeinen wird von der Unbeweglichkeit des Leibes und der Körperstarre während der Ekstasen geredet.⁶⁰ Oft fallen die Frauen zu Boden.⁶¹ Manchmal geht auch ein Beben durch den Leib oder die Frauen stoßen Laute, Melodien, ja ganze Sätze aus.⁶² Von Christina Mirabilis heißt es sogar, daß sie sich so schnell wie ein Kinderreif dreht.⁶³

2. Äußere Sinneseindrücke werden nicht mehr wahrgenommen. Weder hört noch sieht man etwas von der Außenwelt, kann sich aber auch selbst nicht verständlich machen.⁶⁴ Oft scheint es so, als sei die Seele dem Leib entfremdet, von ihm weggezogen.⁶⁵

3.1.3 Die Vergleiche für die Phänomene der Ekstase

1. Die Unbeweglichkeit und Unansprechbarkeit der Mystikerinnen rufen den häufig gebrauchten Vergleich mit dem Schlaf⁶⁶ oder Halbschlaf⁶⁷ hervor. Da man aber in den Träumen oft Einflüsterungen des Teufels unterliegt, betont Hildegard von Bingen, daß sie ihre Visionen wachend empfängt. Ekstasen sind auf keinen Fall Träumereien des Menschen.⁶⁸

2. Auch die Trunkenheit wird zum Vergleich herangezogen. Häufig wird dieser Vergleich dort angewandt, wo die Frauen während der Ekstasen unfreiwillig etwas von ihrem inneren Erleben preisgeben. Um die Mystikerinnen vor dem Vorwurf, betrunken zu sein, zu schützen, wird oft von dem Liebesrausch oder der *sobria ebrietas*, der „nüchternen Trunkenheit“ geredet.⁶⁹

3. Die Liebeskrankheit oder der Liebeswahnsinn werden in Hld 5,8 und von Ovid erwähnt und von der mittelalterlichen Medizin beschrieben.⁷⁰ Von solcher Liebeskrankheit reden unsere Texte oft, weil häufige Ekstasen sich bis in das Somatische durch Krankheiten auswirken. Für das aus dem Rahmen fallende Verhalten der Ekstatikerinnen bot sich der Liebeswahnsinn als Vergleich an.⁷¹

3.1.4 Die Rückkehr aus der Ekstase

1. Betonen fast alle Texte die Plötzlichkeit, mit der man in eine Ekstase fällt, so setzten sie meist eine längere Zeit an, welche die Frauen brauchen,

⁶⁰ Vgl. *Weiß*, 174–177.

⁶¹ Vgl. ebd. 177f.

⁶² Vgl. ebd. 179–181.

⁶³ CM 3,35,656.

⁶⁴ Vgl. *Weiß*, 181–193.

⁶⁵ Vgl. ebd. 193f.

⁶⁶ Vgl. ebd. 203–206.

⁶⁷ Vgl. ebd. 206.

⁶⁸ Vgl. ebd. 6f.

⁶⁹ Vgl. ebd. 207–218.

⁷⁰ Vgl. ebd. 218–220.

⁷¹ Vgl. ebd. 220–232.

um wieder zum vollen Wachbewußtsein zu gelangen.⁷² Diese Rückkehr wird mit verschiedenen Begriffen ausgedrückt.⁷³

2. Sehr oft ist dieses Zurückkehren mit körperlichem und seelischem Schmerz verbunden. Besonders leidvoll wird die Rückkehr dort erlebt, wo die Ekstase von außen gestört und unterbrochen wird.⁷⁴ Die Rückkehr kann auch von länger andauernden Krankheiten begleitet sein.⁷⁵

3. Das Zu-sich-selbst-Kommen wird allerdings manchmal auch freudvoll empfunden. Vorher vorhandene Krankheiten verschwinden.⁷⁶

3.2 Die inneren Erfahrungen der Frauen

3.2.1 Die Richtungen der inneren Bewegungen

Den Erfahrungen der Frauen haftet nichts Statisches an. Die Frauen erleben eine dreifache Richtung ihrer inneren Bewegung.

1. Die Mystikerin fühlt, wie sie in der Ekstase außer sich gerät.⁷⁷ Schon die Vorsilbe *ex* bei den beiden Fachtermini: *excessus* und *ekstasis* deuten dies an. „Die Seele wird aus sich selbst herausgeführt.“⁷⁸ Der Mensch gerät „außer sich selbst“⁷⁹. Die Braut „kommt ... von sich selbst“⁸⁰.

2. Dieses „Außer-sich-Kommen“ ist zugleich ein „Über-sich-Kommen“. „Über-sich-entrückt-Werden“ und „Über-sich-erhoben-Werden“ sind schon zu *Topoi* bei der Beschreibung der Ekstase geworden.⁸¹ Der Ort, wohin man erhoben wird, ist die Höhe, das obere Licht, einer der Himmel, die Chöre der Engel oder Gott selbst.⁸² In dieser Zeit wird jedoch noch nicht von körperlichen Elevationen während der Ekstase gesprochen.

3. Dem entgegengesetzt stehen Aussagen, in denen der Mensch sinkt⁸³, um in sich selbst zu geraten⁸⁴. Der Mensch muß nicht nur von sich selbst weggehen, um zu Gott zu gelangen, sondern er muß auch in sich selbst hinkommen, dorthin, wo Gott einwohnt, um mit ihm eins zu werden.⁸⁵

3.2.2 Die Abnahme des eigenen Ich

Wenn bei der Ekstase die Liebeseinheit mit Gott erfahren wird, findet auch ein Abnehmen des eigenen „Ego“ statt.

⁷² Vgl. ebd. 236–238.

⁷³ Vgl. ebd. 232–236.

⁷⁴ Vgl. ebd. 234–253.

⁷⁵ Vgl. ebd. 239.

⁷⁶ Vgl. ebd. 242–245.

⁷⁷ Zum Ganzen vgl. ebd. 258–261.

⁷⁸ CS 1, B 26, 42, 187, 18: „Anima a seipsa educitur“.

⁷⁹ HAB 6, 362, 69: „vte hem seluen“.

⁸⁰ MM 1, 22, 9, 16: „kumt ... von ihr selber“.

⁸¹ *Weiß*, 261 f.: „Supra se rapi“; „supra se elevari“.

⁸² Vgl. ebd. 262–276.

⁸³ Vgl. ebd. 276–279.

⁸⁴ Vgl. ebd. 279 f.

⁸⁵ Vgl. ebd. 280–293.

1. Es gibt die Entfremdung des Ich, die mit den Ausdrücken *alienatio mentis*, „Fremdwerden des Geistes“⁸⁶, oder *a semetipso deficere*, „von sich selbst schwinden“⁸⁷, bezeichnet wird. Mechthild von Magdeburg sagt: „So sind wir nackter denn nackt.“⁸⁸

2. In bezug auf das Bewußtsein spricht man von der Selbstvergessenheit. Alle Schmerzen und Sorgen, alles um sich selbst Kreisen, ja das eigene Ich ist im Augenblick der Ekstase vergessen.⁸⁹

3. Die Ekstase wird auch als ein Sterben erfahren⁹⁰ und als Liebestod erlebt⁹¹. Ja, das körperliche Sterben dieser Frauen wird gelegentlich wie eine große Liebesekstase geschildert.⁹²

4. Am schärfsten wird dieser Zustand ausgedrückt, wenn von dem *nihilum fieri, ad nihilum redegi, sibi annihilari, al niet werden, ze nihte werden*⁹³ gesprochen wird. Aus diesem „Zunichtwerden“ erwächst die für die Frauen typische Gelassenheit.⁹⁴

3.3 Die geistlichen Sinne als Fähigkeit für geistige Erfahrung

1. Um zum Wissen zu gelangen, hat der Mensch seinen Verstand; um nach dem Guten zu streben, seinen Willen. Mit was macht der Mensch seine Erfahrungen? Im äußeren materiellen Bereich sammelt er sie durch seine körperlichen Sinne. Womit gelangt er zur inneren Erfahrung, um die es hier geht? Zugänge zu ihnen verschafft uns nicht in erster Linie die Fähigkeit, Gefühle zu haben. Zwar werden auch die *affectus* und *affectiones*, also die Gefühle des Menschen, in der oben genannten Wende im 12. Jahrhundert neu entdeckt. Die Frauen aber beurteilen diese auf dem Weg zu Gott recht kritisch. Man lese nur den 12. Brief der Hadewijch.⁹⁵

2. Seit Origenes weiß man von den fünf geistlichen Sinnen des Menschen,⁹⁶ mit denen er religiöse Wirklichkeit erfassen kann und mit denen die Frauen offenbar Zugang zu ihren inneren Erfahrungen haben. Diese geistlichen Sinne werden von der Mönchstheologie neu entdeckt und sind den Mystikern wohl vertraut. Mechthild von Magdeburg sehnt sich nach der *unio mystica* und wünscht, „daß ich deine herzliche Liebe in meinem Her-

⁸⁶ Vgl. ebd. 294f.

⁸⁷ Vgl. ebd. 295–298.

⁸⁸ MM 6, 1, 128, 205: „So sint wir naketer denne naket.“

⁸⁹ Vgl. *Weiß*, 299–306.

⁹⁰ Vgl. ebd. 306–312.

⁹¹ Vgl. ebd. 337–341.

⁹² Vgl. ebd. 341–348.

⁹³ Vgl. ebd. 348–351.

⁹⁴ Vgl. ebd. 371–394.

⁹⁵ HAB 12, 76–123, 104–17. Man kann diese Frauen nicht der spirituellen Glückssucht beschuldigen, weil sie zu stark auf frohe Gefühle wie den Trost bei ihren Erlebnissen geschaut hätten. Das Gegenteil ist dann der Fall, wenn Mechthild von Magdeburg sich die Trennung von Gott in der Gottesfremde wünscht.

⁹⁶ Vgl. *K. Rahner*, Le début d'une doctrine cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 12 (1932), 223–245.

zen, in meiner Seele, in meinen fünf Sinnen und in allen meinen Gliedern ohne Unterlaß erfahre“⁹⁷. Da Mechthild sehr oft betont, daß sie während einer Ekstase mit ihren körperlichen Sinnen nichts erfahren kann, ist hier mit Sicherheit an die geistlichen Sinn gedacht, welche die Erfahrung der Liebe vermitteln.

Noch ausdrücklicher wird der anthropologische Grund der mystischen Erfahrung in der Vita der Agnes Blannbekin benannt. Diese Mystikerin gerät in Ekstase. „Und sie erkannte dabei, daß die in Gott entrückte Seele so, wie die Seele in allen Gliedern des Leibes ist und den Leib wahrnehmen läßt und sich der fünf körperlichen Sinne im Leib bedient, durch die fünf geistlichen Sinne (Erfahrung) schöpft; daher ruht sie in Gott und nimmt wahr und wird stark.“⁹⁸ Deutlich wird hier von einer Wahrnehmung oder Erfahrung in der Ekstase durch die geistlichen Sinne gesprochen. Im folgenden erläutert Agnes an den einzelnen der fünf geistlichen Sinne die innere Erfahrung ihrer Ekstase. Nur zwei von ihnen greifen wir heraus und legen sie näher dar. „Der Gesichtssinn der Seele ist die Fähigkeit zur Kontemplation.“⁹⁹ Und: „Der Mund oder der Geschmacksinn der Seele besteht darin, den Wohlgeschmacks Gottes zu kosten und seine Süße zu verspüren.“¹⁰⁰

3. Für geistliche Erfahrungen besitzt der Mensch den geistlichen Gesichtssinn: Folgendermaßen werden sie in unseren Texten genannt: Es sind die geistigen¹⁰¹, die mentalen¹⁰², die geistlichen¹⁰³, die inneren¹⁰⁴ Augen, die Augen der Seele¹⁰⁵, des Geistes¹⁰⁶, des Herzens¹⁰⁷, der Erkenntnis¹⁰⁸, die man zu ekstatischen Erfahrungen gebraucht.

4. Schon in dem Zitat der Agnes von Blannbekin ist es die Süße, die der geistliche Geschmacksinn an Gott erfährt. Die *dulcedo*, „Süße“, ist die Ei-

⁹⁷ MM 7, 38, 11–12, 287: „Das ich diner herzeklicher minne in minem herzen und in miner seele und in minen fünf sinnen und in allen minen geliden ane underlas enpfinde“.

⁹⁸ AB 187, 8–13, 388: „Et cognovit ibi, quod sicut anima est in omnibus membris corporis et corpus sensificat et quinque sensus corporales exercet in corpore, sic anima rapta in deum haurit quinque sensibus spiritualibus, unde in deo quiescat et sensificetur et vigoretur.“

⁹⁹ AB 187, 14, 388: „visus animae est contemplatio.“

¹⁰⁰ AB 187, 21 f., 390: „Os animae sive gustus est gustare suavitatem dei et ejus dulcedinem percipere.“

¹⁰¹ BN 1, 11, 55, 28, 46; 1, 17, 76, 25 f., 61: „oculi intellectuales“; vgl. *G. Schleusener-Eichholz*, Das Auge im Mittelalter. 2 Bde.: MMAS 35, München 1985, 982–987; 999–1009.

¹⁰² BN 2, 14, 149, 80 f., 102; IL 3, 1, 9, 184: „oculi mentales“; vgl. *Schleusener-Eichholz*, 1009–1019.

¹⁰³ MA 9, 12: „oculi spirituales“; vgl. HIM 1, 1 prol 18 f., 9. CH 1, 236: „geistlychen“. MM 7, 1, 10, 254; 7, 7, 28, 263: „geistlichen o(v)gen“. Vgl. *Schleusener-Eichholz*, 968.

¹⁰⁴ HISV 1, prot 46, 4; IL 1, 7, 43, 170: „oculi interiores“. G 5, 5, 27, 13, 4 f., 226: „oculus internae contemplationis“. Vgl. TH 67, 7, 154; 922. *Schleusener-Eichholz*, 957, Anm. 122; 963–968.

¹⁰⁵ MM 2, 3, 6, 39; 4, 2, 27, 110; 4, 23, 2 f., 139; CH 1, 239; 240; 241; 242; vgl. CH 2, 227. *Schleusener-Eichholz*, 957, Anm. 116; 982–987; 1040–1059.

¹⁰⁶ ESV 1, 8, 7; 17, 10; BN 2, 11, 128, 58, 91; IL 1, 7, 42, 169: „oculi mentis“. Vgl. *Schleusener-Eichholz*, 1009–1019.

¹⁰⁷ ESV 1, 7, 6; BN 1, 9, 46, 29, 38: „oculi cordis“. Vgl. TH 922; *Schleusener-Eichholz*, 957, Anm. 117; 1019–1040.

¹⁰⁸ MM 4, 3, 13, 114: „o(v)gen meiner bekantnisse“. Vgl. *Schleusener-Eichholz*, 981 f.

genschaft Gottes, die am häufigsten in unseren Texten erwähnt wird¹⁰⁹. Auch hier seien nur die verschiedenen Begriffe genannt, die dafür bei den Mystikerinnen vorkommen. Es sind *dulcedo* und *dulcis*. Gelegentlich tauchen auch die Begriffe *dulcor*¹¹⁰ und *perdulcis*¹¹¹ auf. Mit gleicher semantischer Bedeutung wird auch *suavitas* gebraucht.¹¹² Im Mittelniederländischen kann das Substantiv lauten „soetheit“¹¹³, „soeticheit“¹¹⁴, „soetecheit“¹¹⁵, „suete“¹¹⁶, „suetheit“¹¹⁷, „suetecheit“¹¹⁸, „sueticheit“¹¹⁹ und „sutheit“¹²⁰. Als Adjektiv wird benutzt „soet“¹²¹, „suet“¹²² und „ouer-suet“¹²³. Im Mittelhochdeutschen ist die Variationsbreite der Ausdrücke noch größer. Aus Substantiv wird verwendet: „soifischiet“¹²⁴, „soifsechet“¹²⁵, „vbersoifseheit“¹²⁶, „su(e)ssekeit“¹²⁷, „süeze“¹²⁸, „süezekeit“¹²⁹, „sûzekeit“¹³⁰. Als Adjektive kommen in Fragen: „soif“¹³¹, „soifselich“¹³², „vber-

¹⁰⁹ Durch häufigen Gebrauch dieser Metapher ist sie heute so abgenutzt, daß die Aussage: „Das ist süß“ sentimental und kitschig wirkt. Einer der Gründe für den Wandel könnte in folgendem liegen: Im Mittelalter mußte man Speisen fast ausschließlich durch Honig süßen, was kostspielig war. Eine süße Speise war nichts Alltägliches. Durch den Import von Rohrzucker und die Züchtung von Zuckerrüben ist die Kostbarkeit von Süße schon auf der Bildebene nicht mehr vorhanden.

¹¹⁰ HIN 4,16B; ESV 1,41,21; MH 7,8,401; G 2, 2,8,8,264; G 3, 3,65,3,27,264; CS 1, B 5,13,77,20; B 23,16,159,15f.

¹¹¹ JFP 45,227.

¹¹² An folgenden Stellen wird *suavitas* in unmittelbarer Nähe von *dulcedo* gebraucht: JFC 3,26,881f.,170; 3,30,1095,177; BHL 1, 9,4,5,138,15; WHLD 1,1,39,124; 1,8,95,220–222; WE 112,5–7,232; HIN 4,16B-C; RVPS 28,299A; 136,375D; RVBMI 12,8D; RVBMA 3,29,128D; 5,176,189C-D; HISV 1, 1,2,5,151,16; 1,4,1,175,65; 1,4,7,365–367,71; 1, 2,6,78,29,4–6,293; 2, 3,3,13,489,387; 2,11,30,623f.,593; MO 2,10,87,566; ES 20,734,37–39; MH 1,31,110; 1,47,133; G 1, E 1,86,64; E 4,357–360,150; E 5,19f.26f.,158; E 7,529f.,294; 2, 1,7,4,4f.,156; 2, 2,8,3,7f.,264; 2,19,1,13–19,304; AB 39,56,124; 173,20,362; 187,21f.,390; 213,26–33,438.

¹¹³ HAB 24,70,211; 27,37,222; 28,23,230; 28,41.50f.67,231.

¹¹⁴ HAB 10,4f.,85; 27,5,220;

¹¹⁵ HAB 28,72,232.

¹¹⁶ HAB 6,302,66.

¹¹⁷ HAB 2,138f.,30; 10,19f.,86; HAV 13,169,146.

¹¹⁸ HAV 1,257,58.

¹¹⁹ HAB 4,35,38; 10,21,87; 12,99f.,106.

¹²⁰ BNS 6,21f.,24.

¹²¹ HAB 15,12f.,129; 18,115,155; 22,35,189; 24,71.81,211; 24,102,212; 27,5,220; 28,23,230; HAV 6,81,90; HASG 1,5,51,6; ES 7,367,24.

¹²² BNS 5,12f.,18; 7,41f.,31; HAB 1,49f.,55f.,58,18; 5,23,30,44; 6,120,58; 6,165.,61; 12,103–107,106; 15,79,127; 15,11,129; 22,17–20,188; HAV 1,107,48; 3,23,70; Liste 82,166.

¹²³ HAV 1,257,58.

¹²⁴ CH 1, 241; 243; 2, 210; 214; 216; 217; 219; 220; 221; 222; 226; 227; 228; 231; 232; 234.

¹²⁵ CH 1, 251.

¹²⁶ CH 1, 243; 2, 210; 214.

¹²⁷ MM 3,1,129f.,77; 3,1,44,78; 4,2,24,30,110; 4,12,68,125; 5,8,34,162; 5,11,23,32,165; 5,18,6,169; 5,22,36,173; 6,1,140,206; 6,2,15,207; 6,4,26,210; 6,7,24,214; 6,15,49,223; 6,20,11f.14,230; 7,50,9,297; 7,55,37,302; 7,56,8,302.

¹²⁸ TH 16,2,52; 33,24,88; 55,12,134; 71,12,162; 110,27,236; 144,29,304; DK 343,38; DV 350,13; 360,25; 361,9; DAG 363,5; DU 375,17,28; DB 1,376,23; 1,377,27; 5,379,5; 10,384,29; DSG 4,392,5,7; 6,394,26.

¹²⁹ DT 341,4; DU 369,29.

¹³⁰ ER 193,50.

¹³¹ CH 1, 239; 240; 242; 245; 248; 249; 2, 205; 209; 210; 211; 213; 227; 228; 229; 230; 234.

¹³² CH 2, 210.

soiß¹³³, „su(e)ss“¹³⁴, „su(e)lich“¹³⁵, „süez“¹³⁶, „suz“¹³⁷, „vbersuß“¹³⁸, „übersu(e)ss“¹³⁹, „übersüez“¹⁴⁰, „honcsüez“¹⁴¹ und „allersu(e)ssost“¹⁴² und als Adverb „soißelichyn“¹⁴³, „su(e)sse“¹⁴⁴, „süezelich“¹⁴⁵ und „süezlich“¹⁴⁶.

Die große Bandbreite der Wörter zeigt an, wie verbreitet der Ausdruck „Süße“ für die Erfahrung Gottes durch den inneren Geschmackssinn ist. Auf folgende Schriftstellen wird gern Bezug genommen: Ps 18,11¹⁴⁷, Ps 35,12¹⁴⁸, Ps 40,20¹⁴⁹.

5. Wenn ich recht sehe, ist das Verhältnis von *sensus spirituales* zur *experientia* bei geistigen Inhalten kaum erforscht. Ich möchte deswegen zum Schluß nur einige Frage stellen, um aufzuzeigen, wohin sich künftiges Forschen auf diesem Gebiet zu richten hat:

Wie unterscheidet sich Erfassen mit *ratio* und *intellectus*, mit Vernunft und Verstand, und Erspüren mit dem Gefühl auf der einen Seite von der Erfahrung durch die geistlichen Sinne auf der anderen Seite? Die spätere spirituelle Tradition hielt daran fest, daß man die geistlichen Sinne auch durch Übungen schärfen kann. Deswegen schlägt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch die Betrachtung mit den Sinnen als letzte Übung am Tag vor. Wie übt man sich in solche Erfahrungen ein? Oder: Wie grenzt sich die Betätigung der geistlichen Sinne von der *imaginatio*, der „sinnenhaften Vorstellung“ oder dem phantasiereichen Ausmalen ab? Und vor allem: Welche Echtheitskriterien gibt es, die solche Erfahrungen von Einbildungen unterscheidet?

¹³³ CH 1, 249, 2, 210; 224.

¹³⁴ MM 1, 22, 4, 16; 1, 22, 28, 17; 1, 30, 2–8, 23; 2, 2, 17, 38; 2, 4, 101, 44; 2, 25, 46, 58, 64; 2, 25, 114, 66; 2, 25, 126, 129, 132, 67; 2, 25, 141, 68; 3, 1, 88, 108, 76; 3, 1, 131, 77; 3, 10, 6, 90; 3, 13, 22, 93; 3, 20, 4, 99; 4, 3, 13, 16, 114; 4, 3, 43, 45, 115; 4, 12, 21, 123; 4, 12, 107, 127; 5, 4, 22, 156; 5, 4, 48, 158; 5, 8, 31, 162; 5, 8, 27, 163; 5, 26, 6, 185; 5, 23, 24, 173; 5, 30, 5, 189; 5, 30, 17, 190; 5, 34, 194; 5, 35, 7, 9, 18, 197; 5, 35, 39, 197; 5, 35, 58, 60, 198; 6, 1, 66, 203; 6, 15, 3, 222; 6, 16, 21, 226; 7, 1, 44, 255; 7, 8, 8, 264; 7, 18, 4, 270; 7, 18, 41, 271; 7, 24, 3, 275; 7, 33, 10, 281; 7, 61, 12, 305; 7, 65, 23, 310.

¹³⁵ MM 1, 2, 38, 9.

¹³⁶ JE 213, 212; HF 3, 43, 608; TH 14, 10, 48; 17, 10, 54; 24, 29, 70; 27, 18, 76; 28, 6, 78; 33, 22, 88; 57, 4, 116; 71, 12, 162; 76, 3, 170; 89, 18, 196; 110, 23, 236; 121, 8, 256; 145, 31, 308; 146, 2, 308; DSV 309, 18; DT 337, 12; 341, 2; DV 361, 14; DAG 362, 27; DSG 7, 397, 21.

¹³⁷ LD 205, 177.

¹³⁸ CH 1, 232.

¹³⁹ MM 3, 9, 63, 88; 7, 45, 25, 202.

¹⁴⁰ DB 7, 381, 39 f.

¹⁴¹ DU 370, 28; 371, 17; 373, 8, 21, 23, 33 f.; 375, 27, 29.

¹⁴² MM 5, 36, 4, 195.

¹⁴³ CH 2, 210.

¹⁴⁴ MM 5, 18, 7, 169; 6, 1, 107, 204.

¹⁴⁵ DT 329, 9; DU 375, 2.

¹⁴⁶ TH 26, 11, 74; 33, 14, 88.

¹⁴⁷ BB 1, 107, 13, 790, 24.

¹⁴⁸ JFC 3, 7, 176, 148.

¹⁴⁹ BHL D 2, 61, 5, 316, 19 f.

Quellen

Viten und eigene Schriften der Mystikerinnen

AB = Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315). Edition und Übersetzung von *P. Dinzelbacher* und *R. Vogeler*: Göppinger Arbeiten zur Germanistik 419, Göppingen 1994.

BN = Vita Beatrijs. De autobiografie van de z. Beatrijs van Tienen O. Cist 1200–1268. Hg. von *L. Reypens*, Antwerpen 1964.

BNS = Beatrijs van Nazareth. Seven manieren van minne. Critisch uitgegeven door *L. Reypens/J. van Mierlo*, Löwen 1926.

CH 1, CH 2 = Lebensbeschreibung der seligen Christina genannt von Retters. Hg. von *F. P. Mittermaier*, in: AMRhKG 17 (1965), 209–251; 18 (1966), 203–238.

CM = Vita S. Christinae Mirabilis virginis Trudopolitanae auctore *T. Cantipratano* O. P., in: ActaSS Jul. 5., Paris 1868, 637–660.

CS 1 = Petrus de Dacia, Uita Christinae Stumbelesensis. Fasciculus II secundum de Uita Christinae librum continens. Hg. von *J. Paulson*, Göteborg 1896.

ES = Vita Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode S. O. C., in: Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis P. I, Tom 1, Brüssel 1886, 362–378.

ESB = Die Briefe der hl. Elisabeth von Schönau, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften. Hg. von *F. W. E. Roth*, Brünn 1884, 139–153.

ESBS = Epistola Symonis cognati beate Elizabeth de Sconaugia cenobio de ipsa beate Elizabeth, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 154f.

ESE = Ekberts Trostschriften über den Tod Elisabeths an die Nonnen von St. Thomas in Andernach, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 263–278.

ESI = Elisabeth von Schönau, Liber viarum Dei, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 88–122.

ESU = Elisabeth von Schönau, Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 123–138.

ESV = Die Visionen der hl. Elisabeth von Schönau, in: Die Visionen der heiligen Elisabeth, 1–87.

G 1, G 2, G 3, G 4, G 5 = Gertrude d' Helfta. Œuvres spirituelles. 5 Bde.: SC 127; 139; 143; 255; 331, Paris 1967–1987.

HAB = Hadewijch. Brieven. Opnieuw uitgegeven door *J. van Mierlo*. Bd. 1: Tekst en commentaar, Antwerpen [u. a.] 1947.

HASG = Hadewijch. Strophische Gedichten. Opnieuw uitgegeven door *J. van Mierlo*, Antwerpen [u. a.] 1942.

HAV = Hadewijch. Das Buch der Visionen. Teil I: Einleitung, Text und Übersetzung von *G. Hofmann*: MyGG 12, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

HIM = Hildegardis Liber vitae meritorum. Hg. von *A. Carlevaris*, CChr.CM 90, Tournai 1995.

HISV 1, HISV 2, = Hildegardis Scivias. Hg. von *A. Führkötter/A. Carlevaris*, 2 Bde., CChr.CM 43/43A, Tournai 1978.

IL = Vita vera. Idae Lovaniensis O. S. C., in: ActaSS Apr. 2., Paris 1866, 156–189.

IN = Vita B. Idae de Niuella Sanctimonialis in Monasterio de Rameya, in: *Henriques*, P. F. Chrysostomus (Hg.), *Quinque prudentes virgines*, Antwerpen 1630, 199–293.

MA = Johannes von Magdeburg O. P., Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts. Erstmals ediert von *P. G. Schmidt*, Leipzig 1992.

MH = Sanctae Mechthildis Virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae, in: *L. Paquelin* (Hg.), *Revelationes Gertrudinae ac Mechthildinae*. Bd. 2, Paris 1877, 1–422.

MM = Mechthild von Magdeburg, ‚Das fließende Licht der Gottheit‘. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Hg. von *H. Neumann*. Bd. I: Text. Besorgt von *G. Vollmann-Profe*, München-Zürich 1990.

MO = Vita B. Mariae Oigniacensis per Jacobum de Vitrico, in: ActaSS Jun. 5., Paris 1887, 542–572.

Weitere Quellen

BB 1 = Bernhard von Clairvaux, Briefe I, in: *Ders.*, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*. Bd. 2, Innsbruck 1992, 242–1155.

BGR = *Ders.*, *De gratia et libero arbitrio*, in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*. Bd. 1, Innsbruck 1990, 153–255.

BHLD 1, BHLD 2 = *Ders.*, *Sermones super Cantica Canticorum*: in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*. Bd. 5 und 6, Innsbruck 1994 f.

DAE = David von Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899.

DT = *Ders.*, *Der Spiegel der Tugend*, in: *F. Pfeiffer* (Hg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Bd. 1, Göttingen 1907, Neudruck der Ausgabe von 1845, 325–341.

DK = *Ders.*, *Kristi Leben unser Vorbild*, in: *F. Pfeiffer*, 341–348.

DV = *Ders.*, *Die vier Fitige geistlicher Betrachtung*, in: *F. Pfeiffer*, 348–361.

DAG = *Ders.*, *Von der Anschauung Gottes*, in: *F. Pfeiffer*, 361–363.

DU = *Ders.*, *Von der unergründlichen Fülle Gottes*, in: *F. Pfeiffer*, 369–375.

DB = *Ders.*, *Betrachtungen und Gebete*, in: *F. Pfeiffer*, 375–386.

- DSG = *Ders.*, Die sieben Stapheln des Gebetes, in: *F. Pfeiffer*, 387–397.
- ER = Die Erlösung I.: Der Erlösungsratschluß, in: *Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*. Bd. I,1, München 1988, 48–59.
- HF = Heinrich Frauenlob, I. Gebet, in: *Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*. Bd. I, 1, 607f.
- HVD = Hugo von St. Viktor: *Didascalicon*. Übersetzt und eingeleitet von *T. Offergeld*, FC 27, Freiburg i. Br. 1997.
- HVIN = *Ders.*, *Institutiones in Decalogum legis Dominicae*, in: PL 176, 8–18.
- JE = Jansen Einikel, *Weltchronik*. Moses, in: *Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*. Bd. I,1, 211–220.
- JFC = Jean de Fécamp: *Confessio theologica* in: *J. Leclercq/J.-P. Bonnes*, *Un Maître de la vie spirituelle au XI^e siècle*, Paris 1946, 109–183.
- JFM = *Ders.*, *Lettre à une moniale*, in: *Leclercq*, 205–210.
- JFP = *Ders.*, *Lessus paenitentiae*, in: *Leclercq*, 221–228.
- LD = *Ludus de decem virginibus*, in: *Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*. Bd. I,1, München 1988, 182–202.
- RVBMI = Richard von St. Viktor, *De praeparatione animi ad contemplationem*. *Liber dictus Benjamin Minor*, PL 196, 1–64.
- RVBMA = *Ders.*, *De gratia contemplationis libri quinque occasione accepta ab arca Moysis et ob eam rem hactenus dictum Benjamin Major*, PL 196, 63–202.
- RVPS = *Ders.*, *Mysticae adnotationes in Psalmos*, PL 196, 265–402.
- RVGR = *Ders.*, *Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von M. Schmidt*, München [u. a.] 1969.
- TH = *Das St. Trudperters Hohelied. Eine Lehre der Liebenden Gotteserkenntnis*. Hg. von *F. Ohly* unter Mitarbeit von *N. Kleine*, *Bibliothek der Klassiker*; 155: *Bibliothek des Mittelalters* 2, Frankfurt am Main 1998.
- WHLD = *Guillaume de Saint Thierry, Exposé sur le Cantique des cantiques*. *Texte latin, introduction, et notes de J.-M. Déchanet*, SC 82, Paris 1962.