

Luff · Weigand (Hrsg.)  
Mystik – Überlieferung – Naturkunde

# Germanistische Texte und Studien

Band 70

Luff · Weigand (Hrsg.)

Mystik – Überlieferung – Naturkunde

2002

Olms – Weidmann

Hildesheim · Zürich · New York



# Mystik – Überlieferung – Naturkunde

Gegenstände und Methoden  
mediävistischer Forschungspraxis

Tagung in Eichstätt am 16. und 17. April 1999,  
anlässlich der Begründung der  
„Forschungsstelle für Geistliche Literatur des Mittelalters“  
an der Katholischen Universität Eichstätt  
herausgegeben von  
Robert Luff und Rudolf Kilian Weigand

Mit Beiträgen von

*Alois Maria Haas*

Robert Luff

Volker Mertens

Dagmar Neuendorff

Benedikt Konrad Vollmann

Hubert Weber

Rudolf Kilian Weigand

2002

Olms – Weidmann

Hildesheim · Zürich · New York



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen  
des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung  
des Verlages unzulässig und strafbar.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und die Einspeicherung und Verarbeitung  
in elektronischen Systemen.

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

**Bibliographic Information published by Die Deutsche Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the  
Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data  
are available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

~ ISO 9706

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2002  
[www.olms.de](http://www.olms.de)

Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Germany

Gedruckt auf saurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Umschlagentwurf: Prof. Paul König, Hildesheim

Herstellung: Goldener Schnitt, Sinzheim

Druck: Druckpartner Rübemann, Hemsbach

ISSN 0175-9388

ISBN 3-487-11805-X

# Der Bräutigam, die Braut – die Weisheit und ihr Diener. Geschlechterkonzepte der Brautmystik bei Bernhard und Seuse

VON VOLKER MERTENS

Fragen nach dem Konzept des Geschlechterverständnisses in literarischen Texten gehören seit zwei Jahrzehnten zu den wichtigsten Werkzeugen des Literaturwissenschaftlers, um das Zusammenspiel von literarischen und gesellschaftlichen Traditionen und Realitäten zu erhellen. Die Andersartigkeit mittelalterlicher Gender-Konzepte zu erschließen ist bisher erst in Ansätzen gelungen. Es gibt Indizien dafür, daß die heute vielfach gängige polare Opposition der Geschlechter (genders)<sup>1</sup> nicht das einzige Modell war, vielleicht nicht einmal das dominierende; daneben stehen Vorstellungen von einem gradualistischen Gender-Konzept, in dem die Geschlechter als Abstufungen der einen Menschennatur aufgefaßt sind.<sup>2</sup> Das Ziel meiner Untersuchung ist es, an einem relativ eng begrenzten Gegenstand das Ineinanderspielen und die Bedingungen der beiden Konzepte, des gradualistischen und des polaren, zu erhellen. Gegenstand sind die Texte zweier männlicher Mystiker, die die Vereinigung mit Gott mit der Bildlichkeit der Geschlechterliebe darstellen. Die Mystik kann als eine psychologische Theologie verstanden werden, insofern sie geistliche Prozesse als innerseelische und nicht kultisch vermittelte versteht. Daher ist von der Untersuchung der Texte nicht nur Aufschluß über ein geistliches, sondern auch ein psychisches Gender-

<sup>1</sup> Die Diskussion über die historische Konstruiertheit von gender und Sex wurde angestoßen von JUDITH BUTLER, *Gender Trouble* (1990), deutsch: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991 (es 1722). Die Wege des Diskurses können hier nicht nachgezeichnet werden.

<sup>2</sup> THOMAS LAQUEUR, *Making Sex. Body and Gender from The Greeks to Freud*, deutsch: *Auf den Leib geschrieben*, München 1966 (dtv 4696). – JOAN CADDEN, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*. Cambridge UP 1993, Frankfurt a.M. 1992. – JOHN W. BALDWIN, *The Language of Sex. Five Voices from Northern France around 1200*, Chicago/London 1994.

Konzept zu erhoffen. Die Vergleichbarkeit ist dadurch gegeben, daß es sich jeweils um männliche Autoren im Ordensstand handelt, d.h. ihre sekundäre Sozialisation und die Lebensform ähnlich sind. Der zeitliche Abstand beträgt ziemlich genau 200 Jahre. Es kann also Aufschluß über eine historische Veränderung erwartet werden.

*Bernarde m'uccinava e sorridea perch'io guardassi suso* („Bernhardus winkte lachelnd mir, ich sollte ‚Nach oben sehen‘): so heißt es im letzten Gesang der ‚Divina Commedia‘ (XXXIII, 49f.). Es ist der heilige Bernhard von Clairvaux, der Dantes letzter Führer zur höchsten Schau wird, zu *l'amor che move il sole e l'altre stelle* („Liebe, die die Sonn bewegt und Sterne“, XXXIII, 145). Nicht nur für Dante ist Bernhard der Liebeskundige schlechthin, seine Predigten über das Hohelied haben ihm diesen Ruf im gesamten hohen Mittelalter eingetragen, auf ihn berufen sich Mystikerinnen und Mystiker von Juliane von Norwich bis zu Heinrich Seuse,<sup>3</sup> die Literatur über die Gottesliebe versteht sich fast ohne Ausnahme in seiner Nachfolge, ausgesprochen oder unausgesprochen. Bernhard verfaßte seine ‚Sermones super Cantica canticorum‘ zwischen 1135 und 1153, er starb während der Abfassung der 86. Predigt über den ersten Vers des dritten Kapitels, wahrscheinlich hat er die letzte Niederschrift nicht mehr redigieren können. Die überlieferten Texte sind nicht identisch mit den gehaltenen Predigten, sondern nachträgliche Verschriftlichungen, vielleicht auf der Basis von Bernhards eigenen Konzepten und Mitschriften seiner Sekretäre. Einzelne Predigten mögen auch gleich in literarischer Form entstanden sein. Die intensive Beschäftigung Bernhards mit dem Hohelied beginnt jedoch schon vor 1135. Sein erster Biograph Wilhelm von St. Thierry berichtet, daß er ihm in schwerer Krankheit jeden Tag das Hohelied erklärte – was zwischen 1122 und 1124 gewesen sein muß. Daß das Hohelied eine so zentrale Rolle im geistlichen Leben eines Mönchs einnahm, war vor dem Hintergrund der Tradition ungewöhnlich, aber für das 12. Jahrhundert typisch: von den etwa 60

<sup>3</sup> TRE, Bd. V, S. 644-651 (JEAN LECTERQ) – GEORG STEFF, Bernhard von Clairvaux als theologische Autorität für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, in KASPAR ELM (Hg.), Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994, S. 233-260 – ULRICH KOPF, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in PETER DINZELBACHER/DIETER R. BAUER (Hgg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985, S. 48-77

Hoheliedauslegungen in der Zeit vor 1200 stammt mehr als die Hälfte aus diesem Jahrhundert.<sup>4</sup>

Das Hohelied war sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Tradition nie wörtlich als weltliches Liebeslied verstanden worden, sondern in allegorischem Sinn. Die Allegorese war schon in der frühchristlichen Zeit (Paulus, Galater 4,24) das gängigste Deutungsmuster für das Alte Testament. In bezug auf das Hohelied legte dies ein ekklesiologisches Verständnis nahe: der Bräutigam bedeutet Christus, die Braut seine Kirche. Nur Origenes (um 185 – 253/54) verstand die Braut auch als menschliche Seele und sah als Thema des Hohenliedes die Erfahrung der liebenden Einheit mit Gott. Dieses Deutungsmuster greift Bernhard auf, in welchem Umfang Origenes Bernhard beeinflusst hat, ist umstritten.<sup>5</sup>

Die Auslegung der Braut als Seele ist durch das grammatische Geschlecht der griechischen und lateinischen Bezeichnung, *psyché* bzw. *anima* leicht möglich. Entsprechende Personifikationen der Seele als Frau gibt es auch außerhalb der Hoheliedexegese, ganz wie es bei den Tugenden und Lastern der Fall ist, da die Abstraktbildungen im Lateinischen weibliche Substantive zur Grundlage haben, häufig auf *-ia*, *-tas*, *-do* ausgehend. Das bedeutet auch, daß Gott mit den Eigenschaften wie *sapientia*, *caritas*, *fortitudo* grammatikalisch weibliche Attribute, die als weibliche Gestalten allegorisierbar sind, zugeschrieben werden, was uns bei Heinrich Seuse noch beschäftigen wird. In Bernhards Hoheliedauslegung ist jedoch, bedingt durch den Gegenstand der Liebesbeziehung, nicht nur eine weibliche Seele dargestellt, sondern auch ihr männliches Gegenbild, der (himmlische) Bräutigam. Das heißt, daß es nicht mehr nur um eine unbestimmte, nur grammatikalisch vorgegebene

<sup>4</sup> FRIEDRICH OHLY, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958 – ANN W. ASTELL, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca/London 1990 – URBAN KÜSTERS, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Dusseldorf 1986 – EDITH ANN MATIER, *The Voice of My Beloved*, Philadelphia 1990.

<sup>5</sup> KURT RUIJ, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd I *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, S. 235f. mit Anm. 46. DERS. Bd III *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1990/1996 – DERS., *Geistliche Liebeslehren des 12. Jahrhunderts*, in: *Beiträge* 111 (1989), S. 157-177. – JEAN LECLERQ, *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford 1979 – DERS., *La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard*, Paris 1982.

Weiblichkeit geht, sondern um eine in Abgrenzung von und in Zuordnung zur Männlichkeit des Bräutigams in typischen Merkmalen gefaßte. Diese Charakteristika stammen aus dem sozialen, psychologischen und körperlichen Bereich. Deshalb lassen sich hier definite Gender-Konzepte finden.

Betrachtet man Bernhards Hoheliedpredigten<sup>6</sup> unter diesem Aspekt, so fällt zunächst auf, daß die literale erotische Bedeutung des *Canticum Cantorum* im Bewußtsein von Autor und Leser durchaus präsent ist: Bernhard verwendet durchgehend das Wort *amor* für die fleischliche Liebe, und nicht das für die geistliche Liebe übliche *dilectio*, wie er es in seiner Schrift von der Gottesliebe (*De diligendo deo* 1130/40) bevorzugt. Deshalb warnt er schon in der ersten Predigt vor Fehldeutungen: das Brautlied (*nuptiale carmen*) sei lediglich bildlich (*figurato*) zu verstehen, und immer wieder setzt er die heilige Liebe ab von der Begierde des Fleisches (7. Predigt). Er macht den Vorbehalt, daß, „wenn auch in jenen Worten, mit denen die Bilder oder Gleichnisse selbst beschrieben werden, von Körper und Körperlichem die Rede zu sein scheint“, die Bedeutung jedoch geistlich ist und darum im Geist erforscht werden muß (32.1.1), was nur mit Hilfe des (himmlischen) Bräutigams gelingen kann (67.1.1). Diese Aussage umfaßt gleichzeitig das Ziel der „Liebesbeziehung“, nämlich die geistliche Erkenntnis, wie eine Definition der Braut: sowohl der Autor wie seine Hörer/Leser sind gemeint.

Die Hoheliedpredigten zeigen zahlreiche Aspekte der Liebe und legen sie aus, und zwar nicht nur der Liebe der Braut zum Bräutigam, sondern auch des Bräutigams zur Braut. Es ist eine dialogische Liebe, nicht wie in der zeitgenössischen Liebeslyrik eine vorwiegend monologische. Sie findet ihre Erfüllung in der Vereinigung (83. Predigt), in der die Ungleichheit der Partner aufgehoben ist. Da Bernhard dem Hohenlied Vers für Vers folgt, ergibt sich eine Liebesgeschichte mit Alleinsein und Sehnsucht der Liebenden, wechselseitigem Suchen und Finden, Verstimmung und Eintracht und schließlich *unio* im Brautgemach. Der Beginn der Liebe ist stürmisch: Die Braut schreitet schnell fort im Verlangen, schon die Predigten 2 und 3 sprechen vom Aufstieg vom Fußkuß über den Handkuß zum Mundkuß: „Wenn wir uns im heiligen Kuß an ihn binden, werden wir ein Geist durch seine Huld“ (3.5). An dieser Stelle bricht Bernhard das Sprechen in der 3. Person

<sup>6</sup> Zitate nach Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. von GERHARD B. WINKLER, Bde. V/VI, Innsbruck 1994/95 (*Sermones super Cantica Cantorum*)



auf, er spricht in der 1. Plural, im Folgenden sogar in der 1. Singular: „Und nun, o guter Herr, was bleibt noch übrig, als daß du mir endlich in der Fülle des Lichtes, in der Glut des Geistes, voll Gnade auch den Kuß deines Mundes gewährst und mich durch dein Antlitz mit Freude erfüllst? Sag mir, oh Süßester, oh Erhabenster, ‚sag mir, wo du weidest, wo du ruhst zu Mittag!‘ (Hld. 1,6)“ (3,6). Nur an wenigen Stellen geht Bernhard so weit, daß er sogar sich selbst als Sprecher ausdrücklich mit der Braut gleichsetzt. Hinter dieser Zurückhaltung steht aber nicht die Unangemessenheit des Gender, sondern seine Bescheidenheit und die letztlich Unaussprechbarkeit der höchsten Erfahrung: „Jemand möchte mich vielleicht noch weiter fragen, was es heißt, das Wort zu genießen (...) wenn es mir sogar vergönnt wäre, solche Erfahrungen zu machen, glaubst du, ich könnte aussprechen, was unaussprechlich ist?“ Er beruft sich auf Paulus 2 Kor. 5,13: „Wenn wir nämlich von Sinnen waren, so geschah es für Gott, wenn wir besonnen sind, geschieht es für euch.“ Was bei Gott geschieht, sagt Bernhard, „durfte ich erfahren, aber keineswegs aussprechen (...) das lehrt mich die Zunge“ (85, 14). Bernhard scheint jedenfalls keine grundsätzlichen Probleme zu haben, sich mit der weiblichen Rolle in der spirituellen Liebesgeschichte zu identifizieren, wobei Seelisches und Körperliches ineinander spielen, da ja die geistlichen Vorgänge in körperliche Bildlichkeit gefaßt sind, wie er es ähnlich auch vom Apostel Johannes sagt: „Seine Seele war des vorzüglichen Namens der Braut würdig, würdig der Umarmungen des Bräutigams“ (8,7).

In der 12. Predigt bezieht er noch eine andere weibliche Figur, die der Frau mit dem Salböl (Matthäus Kap. 26, traditionell identifiziert mit Maria Magdalena), auf sich selbst. Diejenigen, die ihn wegen seiner „unsozialen“ Konzentration auf die eigene Beziehung zu Jesus anklagen, werden von ihm ermahnt: „Warum laßt ihr die Frau nicht in Ruhe?“ Das heißt: „Ihr seht nur auf das Gesicht und urteilt nur nach dem Gesicht. Er ist nicht, wie ihr glaubt, ein Mann, der seine Hand an große Dinge legen kann, sondern ein Weib. Was versucht ihr ihm ein Joch aufzulegen, für das er in meinen Augen noch nicht stark genug ist? Er tut an mir ein gutes Werk. Er verharre im Guten, solange er noch nicht zum Besseren erstarkt. Wenn er einmal vom Weib zum Mann, ja zum vollkommenen Mann fortgeschritten ist, wird er auch zum Werk der Vollkommenheit herangezogen werden können.“ Wenig später spricht er davon, daß „unsere zarten weiblichen Schultern“ nicht „mit Lasten beladen werden sollen, die für Männer bestimmt sind“ (12,8,9).

Diese Stelle scheint mir der Schlüssel zu Bernhards Gender-Konzept in den Hoheliedpredigten zu sein. Die Frau, als das zweitergeschaffene Geschöpf, unterscheidet sich vom Mann nicht durch konträre Eigenschaften, sondern durch abgestufte, v.a. durch die geringere Stärke. Ein solches gradualistisches Konzept ermöglicht den „Aufstieg“ vom Weiblichen zum Männlichen, wie es in der Virago-Vorstellung gefaßt ist: Durch die Entwicklung der männlichen Eigenschaften kann die Frau zum vollkommeneren Mann werden. Dieser Perspektive entspricht die Unvollkommenheit der menschlichen Seele gegenüber dem himmlischen Bräutigam. Aber die Seele kann ohne die Aneignung männlicher Eigenschaften, ganz im Rahmen der weiblichen Rolle vollkommen werden. Der Antrieb dazu ist die Sehnsucht: „Sehnsucht, nicht Vernunft ist mein Ratgeber. Werft mir bitte nicht Vermessenheit vor, wo die Leidenschaft (*affectio*) mich verbrennt. Gewiß, das Schamgefühl widerspricht laut, aber die Liebe (*amor*) ist stärker. Ich weiß, »die Ehre des Königs liebt das Recht« (Ps. 98,4), aber nicht das Recht, sondern die leidenschaftliche Liebe harrt: sie läßt sich weder durch Einsicht mäßigen, noch durch Schamgefühl zügeln und unterwirft sich nicht der Vernunft“ (9,2). Diese Liebe ist der Weg zur Einheit mit Gott: „Siehst du, wie vor der Liebe sogar die Majestät zurücktritt? (...) Die Liebe blickt zu keinem empor, doch sie blickt auch auf keinen herab. Alle sieht sie als gleich an, die einander vollkommen lieben, und gleicht unter sich das Hohe und das Niedrige aus, sie macht sie nicht nur gleich (*parēs*), sondern eins (*unum*)“ (59,2). Komplementär zur Schwäche steht also die Kraft der leidenschaftlichen Liebe, die zwar nicht ureigene Kraft, sondern Gnadengabe Gottes ist, die auserwählte Seele jedoch Gott gleich macht und ihr schließlich die Vereinigung mit Gott ermöglicht. Was in der geistlichen und gelehrten Tradition der Frau als Mangel zugeschrieben wird, nämlich die Überwältigung durch die Leidenschaft, erscheint hier gerade als Vorzug und besondere Gnade, denn eben durch die begehrende Liebe wird die Defizienz überwunden. Im brautmystischen Kontext spielt deshalb der „Geschlechtswandel“ (Virago-Konzept) durch den Fortschritt von der schwächeren Frau zum stärkeren Mann keine Rolle, den Bernhard im Magdalenen-Vergleich angesprochen hatte: die Vollkommenheit in der Vereinigung mit Gott wird gerade in der weiblichen Rolle erreicht.

Man kann also Bernhard nicht allein ein gradualistisches Gender-Konzept zusprechen, in der Form, daß die Frau ein unvollkommener Mann sei, son-

dem daneben vertritt er ein duales, das den Aufstieg zur Vollkommenheit durch die spezifisch „weibliche“ Eigenschaft der leidenschaftlichen Liebe ohne den Weg über „männliche“ Stärke ansetzt. Dieses duale Konzept konkordiert nicht mit dem biologischen Geschlecht, insofern diese „weibliche“ Haltung auch Männern (Johannes, Bernhard, allen Erwählten 69,1) gegeben ist.

Eine ähnliche Übertragbarkeit weiblicher Geschlechtseigenschaften auf Männer findet sich nicht nur im bräutlichen Bezug, sondern auch im mütterlichen. Dafür sind die Hoheliedpredigten 9 und 10 heranzuziehen, wo von den Brüsten gesprochen wird: „Süßer als Wein sind deine Brüste, duftend nach den herrlichsten Salben“ (Hld. 1,1f.). Bernhard legt diese Worte zweifach aus: als Rede der Braut über den Bräutigam und als Rede des Bräutigams über die Braut. Die Brüste werden auch beim Bräutigam weiblich, nämlich „mütterlich“ verstanden, als Organ der Spendung von Gaben: „Die reiche Fülle der Gnade, die aus deinen Brüsten strömt (...)“, heißt es, weiterhin wird von der „süßen Milch aus dem Inneren“ gesprochen (9,5,6). Bei der Braut sind die Brüste hingegen mit der erotischen Liebe zum Bräutigam verbunden, aber nicht im Sinne eines sex appeals, sondern durch den generativen Aspekt – die Veränderung der Brüste ist Zeichen der erfolgreichen Vereinigung und der daraus resultierenden Schwangerschaft: „Der heilige Kuß ist nämlich von so wirksamer Kraft, daß die Braut, sobald sie ihn empfangen hat, durch ihn sogleich schwanger wird und zum Beweis dafür ihre Brüste anschwellen und wie von Milch strotzen“ (9,7). Diese Gnadengabe aber ist nicht dazu da, für sich behalten zu werden, sondern zu nähren. Und daran sollen auch die Leiter der Seelen und die Prediger sich ein Beispiel nehmen und wie eine Mutter „die Milch der Ermunterung (...) und die Milch der Tröstung“ spenden. Ähnlich fordert er in Predigt 23 die Vorgesetzten auf, „Mütter, nicht Herren der Untergebenen“ zu sein: „Werdet sanft, legt eure Härte ab, legt eure strafende Rute beiseite, zeigt eure Brüste: die Brust schwelle von Milch, blähe sich nicht im Stolz auf“ (23,2), in Predigt 41,5 deutet er die Milch als „Mühe der Verkündigung“ (*labor praedicationis*). Bernhard sieht nicht nur Jesus, sondern auch Petrus, Paulus und die Nachfolger der Apostel als „Mütter“ der ihnen Anvertrauten, darun-

ter oft auch sich selbst: „Ich ernährte dich mit Milch, als du, als Kind, nicht anderes genießen konntest“, schreibt er an seinen Schüler Robert.<sup>7</sup>

Körperliche weibliche Spezifika (Brüste, deren Anschwellen durch Schwangerschaft, Stillen) sind also figurativ problemlos und anscheinend ohne Rollenimitation auf geistliche Männer übertragbar. Das hat eine, allerdings begrenzte, biblische Tradition. Schon Paulus spricht im Galaterbrief von seinen „lieben Kindern, die ich abermals unter Wehen gebäre“ (4,19), eine Bernhard vergleichbare intensive Zuschreibung weiblicher Eigenschaften an Männer ist jedoch vorher nicht zu finden. Möglicherweise hat die – besonders von den Zisterziensern gepflegte – Marienfrömmigkeit insoweit zur Hochwertung des Weiblichen beigetragen, daß bestimmte positive Eigenschaften zusammen mit der sie symbolisierenden Körperlichkeit v.a. aus dem mütterlichen Bereich auf geistliche Männer übertragen werden konnten. Dieses Vorgehen läßt darauf schließen, daß Bernhard kein Konzept einer oppositionell sexualisierten Körperlichkeit hatte, sondern das einer additiven Funktionalität körperlicher Eigenschaften, die daher auch auf das andere Geschlecht bezogen werden können. Die weibliche (sonst problematische) Fähigkeit leidenschaftlicher Liebe ist daher ebenso wie die mütterliche des Stillens (und sogar die das ermöglichende Schwangerschaft [Predigt 9.7]) auf einen Mann übertragbar, ohne daß andere sexuelle Bezüge mittransportiert würden. Ob dieses Konzept allein aus der Technik der Allegorese erwächst, für die die isolierte Übertragung von Eigenschaften typisch ist, oder ob es daneben einer zeitgenössischen Gender-Konzeption derart entspricht, daß Geschlechtscharaktere einzeln einer grundständigen Menschennatur hinzugefügt werden, ist in diesem Rahmen schwer zu beantworten. Bernhard bewegt sich anscheinend in einem Grenzbereich von Allegorese, in dem keine essentielle Beziehung zwischen Bedeutung und Bedeutungsträger besteht, und einer umfassenderen und integrierenden Auffassung von Eigenschaften. Er muß, wie oben zitiert, ein zu wörtliches Verständnis der Liebe zwischen Braut und Bräutigam ausdrücklich abwehren und betont deshalb gelegentlich den rein spirituellen und visionären Charakter der Präsenz des Bräutigams (45,6). Daß aber der Bräutigam nicht nur Allegorie, sondern auch das Fleisch, d.h. Körper gewordene Wort ist, bleibt mit-

<sup>7</sup> CAROLINE WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles 1982, S. 115ff.

empfundene und wird gelegentlich formuliert. Bei der Auslegung des Verses Hld. 2,9 „Ja, draußen steht er, hinter der Wand; er blickt durch die Fenster, späht durch die Gucklöcher“ in Predigt 56 heißt es: „Somit hat er sich der Wand genähert, als er Fleisch annahm. Das Fleisch ist die Wand und die Ankunft des Bräutigams die Fleischwerdung des Wortes.“ Hinzu tritt jedoch gleich die Warnung: „Die wahre und geistliche Erkenntnis wird nämlich nichts zulassen, was entweder für das Handeln oder den Verkünder anstößig wäre“ (56,1).

Da Bernhard mit der Möglichkeit des Anstößigen in diesem Bereich rechnet, darf man schließen, daß ein Konzept des vollständig, man könnte sagen, essentialistisch sexualisierten Genders existierte, es aber nicht so dominant war, daß es die oben analysierte Wertübertragung weiblicher Spezifika und ihrer körperlichen Charakteristika auf Männer unmöglich machte.

Bernhards Hoheliedpredigten waren für eine Mönchsgemeinschaft und seine gelehrten Kollegen bestimmt. Es ist jedoch kein Zufall, daß diese Auslegung vor allem die Frauenmystik bestimmt hat, wie überhaupt die Brautmystik in der weiteren Entwicklung eine weibliche Domäne wird. Die geistliche Übertragbarkeit spezifisch weiblicher Werte und Rollenmomente auf Männer scheint in der Folgezeit problematisch zu werden, weil das Konzept des durchsexualisierten Körpers anscheinend auch im geistlichen Raum dominant wurde.

\*

Zwar beruft sich mit Vorliebe die Frauenmystik auf Bernhard, er ist jedoch auch der wichtigste Gewährsmann für einen männlichen Mystiker, den Dominikaner Heinrich Seuse, den „Liebesmeister“. Seine Liebesmystik formuliert er in dem ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘, das nach 1330 entstanden ist, und in der erweiterten lateinischen Fassung von 1331-34, dem ‚Horologium sapientiae‘.

Um 1327 war Seuse Lektor im Dominikanerkloster in Konstanz geworden, wegen Häresieverdachts jedoch von 1329-34 seines Amtes enthoben. Er war u.a. in der Seelsorge der Ordensschwester tätig und betreute später eine Dominikanerin im Kloster TöB, Elsbeth Stigel, als seine „geistliche Tochter“. Das ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ reflektiert Seuses seelsorgerliche Erfahrungen und will in der Betrachtung von Jesu Leiden zur

Gottesliebe und zu einem seligen Leben und Sterben führen. Er wendet sich hier an alle Menschen, im lateinischen Parallelwerk jedoch nur an seine Mitbrüder, er gibt dort (II,6) sogar eine Handreichung für Prediger mit einer Auflistung der wichtigsten Themen für Ansprachen. Um 1361/62 stellt er eine „Ausgabe letzter Hand“ seiner geistlichen Schriften, das ‘Exemplar’ zusammen und nimmt darin neben der ‘Vita’ auch das ‘Büchlein der ewigen Weisheit’ auf. Da sechs der Handschriften des ‘Exemplars’ sowie die beiden Drucke bebildert sind und die Ikonographie auf den Autor selbst zurückgeht, können die Bilder zum Verständnis von Seuses Gender-Konzeption herangezogen werden.<sup>8</sup>

Gesprächspartner im ‘Büchlein’ sind der „Diener“ und die „ewige Weisheit“. Der Name der „ewigen Weisheit“ bezieht sich zunächst auf die sogenannten „Weisheitsbücher“ des Alten Testaments: Buch der Sprüche, Hohelied, Ecclesiastes, Buch der Weisheit und Jesus Sirach.<sup>9</sup> Da es, wie oben gesagt, allgemeine Praxis war, die Eigenschaften Gottes als Frauen zu allegorisieren, weil das grammatische Geschlecht weiblich ist, überrascht die Personifizierung, die Seuse findet, nicht. In seiner ‘Vita’ schreibt Seuse über sich selbst: *Wenn man dū ze tisch laz, und er denne derley minnekosen horte dar ab lesen, so waz im vil wol ze mūte. Hie von begond er ein elenden han und gedenken in sinem mimmerichen mūte also: ‚du soltest reht versuchen din gelik, ob dir disū hohū minnerin [Weisheit] mōhti werden ze einem liebe, von der ich als grōssū wunder hōr sagen‘ [...] (3. Kap., S. 12).<sup>10</sup> Die ewige Weisheit stelle sich in der Heiligen Schrift als minneklich als ein lūtselīgū minnerin dar, dū sich finlich uf machet, dar umb daz si menlich wol gevalle, und redet zartlich in frōwlichem bilde, daz si ellū*

<sup>8</sup> Vgl. JEFFREY F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998, S. 233-278.

<sup>9</sup> HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Alttestamentliche Weisheitstexte als marianische Liturgie*, in: ELISABETH GÖSSMANN/DIETER R. BAUER, *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?*, Freiburg 1989, S. 12-35. – JOSEF BÜHLMANN, *Christuslehre und Christuskonzeption des Heinrich Seuse*, Luzern 1942. – ANNA MARGARETHA DIETHELM, *Durch sin selbs unersorben vichlichkeit hin zuo grosse loblichen heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*, Bern u a 1988.

<sup>10</sup> Zit. nach Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. von KARI BIHLMeyer, Stuttgart 1907, Nachdruck Frankfurt a.M. 1961. – Zu Seuse weiterhin JOSEF BÜHLMANN (wie Anm. 9) – JOHN COAKLEY, *Friars, Sanctity and Gender*, in: CLARE A. LEES (Hg.), *Medieval Masculinities*, Minneapolis/London 1994 (*Medieval Cultures* 7), S. 91-110.

herzen gen ir geneigen muge (S. 11f.). Deshalb will er die beständige Gegenwart Gottes in der liebevollen Vereinigung mit der ewigen Weisheit erfahren. Seuse stilisiert die Liebesbindungen an die Weisheit als Minnedienst: *si mûs reht min liep sin, ich wil ir diener sin* (S. 14). Das 'Horologium sapientiae' beginnt hingegen lapidar: *Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea et quaesivi mihi sponsam assumere* ('Ich liebte die Weisheit und suchte sie von meiner Jugend an als Braut heimzuführen') – ein Zitat aus dem biblischen Buch der Weisheit (8,2). Das Gegenüber des Dieners ist jedoch von merkwürdiger Ambivalenz, was das Geschlecht betrifft. In der 'Vita' fragt er sich nach der körperlichen Erscheinung der Weisheit, die zu allererst als Abstraktum verstanden wird: *Ach wie ist das liep gestalt, daz so vil lustlicher dingen in im hat verborgen? Weder ist es got ald mensch, frow oder man, kunst ald list, oder waz mag ez sin?* Er sieht dann eine Erscheinung: *So er tez wande haben ein schön jungfrowen, geswind vand er einen stolzen jungherren. Si geharet etwen als ein wisú meisterin, etwen hielt si sich als ein vil weidenlichú minnerin* (Kap. 3, S. 14). Dem entspricht es, daß im 'Büchlein' die ewige Weisheit immer wieder mit Gott, bzw. mit Jesus identifiziert wird, der Diener redet sie mit „Herr“, auch als *zartes, uzerweltes liep* (S. 231) an, sie spricht selbst in der Rolle Jesu: *do zwang mich min grundlosú minne dar zú, do ich von diser welt scheiden wolte mit dem bitteren tôde ze minem vatter, wan ich vorhin wiste den jamer, den meng minnendes herze wurde nach mir habent, daz ich mich do selb selber und min minnekliche gegenwürtikeit ob dem tische des jungsten nahtmals minen lieben jungern gap* (Kap. 23, S. 291). Wenn also die brautmystische Bildlichkeit dominiert, spricht der Diener nicht ein weibliches, sondern ein männliches Gegenüber an: *owe, minneklicher herr, und dich mit minen armen in min sel und in min herze möhte han getrucket, daz mir der geistlich kuss diner waren gegenwürtikeit wert worden als warlich als ime [Symeon]* (S. 294). Darauf: *min herze wil sin einiges liep minnen und minneklich umbvahan. Du bist min herre und min got, so bist min brüder, und ob ich es getar gesprechen, min geminter gemahel* (S. 294f.). *Nu, minneklicher herre, nu sihe an die begirde mins herzen! Herre, es enwart nie kein künig noch keiser so wirdeklichen enphangen, nie kein lieber vrómder gast so minneklich umbvangen, nie kein gemahel so schone noch so zartlich ze huse gefüret noch so erlich gehalten, als min sel begert, dich, minen aller werdesten keiser, mines herzen aller süssesten gast, minner sele aller min-*

nekllichsten gemahel hute enphahen und in füren in daz inwendigest und daz beste, daz min herz und min sel geleisten mag (S. 296). Die ewige Weisheit: *Du solt mich [...] in gemahellicher minne umbschließen*. Diese Liebe soll lauter sein, exklusiv (*usgeschlossenheit aller vrömden minne*), dann, so sagt die Weisheit, *denne wil ich si [die Seele] umhvahen, und si sol sich uf min herze neigen. Werde ir da ein stilles rüwen, ein blozes schöwen, ein ungewonliche niessen, ein vorsmak ewiger sūzikeit und ein enphinden ewiger selikeit, daz hab ir, behabe es ir selben* (S. 297). Die geistliche Liebe hat eben die Eigenschaften, die für die Konzeption der Geschlechterliebe gelten: Intensität und Exklusivität. Seuse konzentriert sich auf den Affektgehalt der Liebe, er verzichtet aber weitgehend auf die Darstellung von Liebeshandlungen – Lagerstatt bereiten, umarmen, am Herzen ruhen werden angeführt, spezifische Aktionen jedoch nur evoziert, bis auf die ausführlich geschilderte Nachahmung eines weltlichen Liebesbrauchs, den Namen der Geliebten auf dem Gewand zu tragen. Der Diener der ewigen Weisheit ritzt sich die Buchstaben *IHC* [Jesus] mit einem spitzen Eisen in die Brust – so erzählt die 'Vita' und bezieht sich auf das 'Horologium' (596,9ff.).<sup>11</sup> In der lateinischen Fassung sind die brautmystischen Passagen zahlreicher und intensiver. Hier spricht der Autor (II,7) häufiger vom Brautgemach und hier finden wir wieder die Ambivalenz des Geschlechts: Der menschliche Part kann sowohl Bräutigam wie Braut sein: *in his paschalibus gaudiis, videlicet regalibus ac spiritualibus nuptiis, ipse rex summus ac imperator divinus suam mihi unicam ac dilectam, aeternam scilicet sapientiam in sponsam copulavit, sponsalia contraxit et me quodam modo suum generum fecit* (590,23-27). Er wird von der Braut mit dem neuen mystischen Namen *Frater Amandus* gerufen, *dum in cordis cubiculo, nuptiali thalamo, cum divinitissima sponsa sua secreta silentia petisset et inter ipsius amoris brachia dulciter soporatus obdormisset, cordis tamen fervido affectu admodum perfecte vigilaret* (591,7-10). Er preist sie mit beredten Worten: *O lumen oculorum meorum, o desiderium animae meae et gaudium mentis meae, quod voce exprimi non potest, amica dulcissima, nimium formosa et prae cunctis incomparabiliter generosa, omnibusque gratis decentissime perornata* (591,16-20). Kontrastierend zu dieser dem natürlichen Geschlecht des Au-

<sup>11</sup> Zitiert nach: PIUS KÜNZLE OP (Hg.), Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP, Freiburg (Schweiz) 1977 (*Spicilegium Friburgense* 23).



tors entsprechenden Verteilung der Gender-Rollen steht immer wieder die umgekehrte und sogar die Vermischung beider. Die Weisheit (*sapientia*) wird als Herr (*dominus*) angesprochen, auch wenn der Schüler (*discipulus*) redet, entsprechend erscheint auch der himmlische Bräutigam als Partner der bräutlichen Seele: *Siquidem sponsus ille caelestis me sua caritate praevenerat, enutrierat, in sponsam elegerat, anulo suo subarrhaverat, et ornaverat multipliciter. Mel et lac ex eius ore mellifluo frequentius suscepi. Osculo oris sui interdum perfruitus sum. Nonnumquam etiam amplexu me spirituali spiritualis ille sponsus, liliorum amator, lemerat et repleverat multiplicibus bonis* (396,1-6). Die hier dargestellten Stadien der himmlischen Liebe entsprechen denen der körperlichen, die seit der Antike bekannt sind: Gespräch, Kuß, Umarmung, letzte Vereinigung. Diese (mit diversen Bibelstellen arbeitende) brautmystische Szene mit starken erotischen Konnotationen ist in der deutschen Fassung entschärft. Anscheinend rechnete Seuse damit, daß der lateinisch gebildete geistliche Leser die biblischen Referenzen erkannte und daher nur an einen geistlichen Sinn dachte, während die ungebildeten Rezipienten der deutschen Fassung durch die intensive erotische Bildlichkeit irritiert sein konnten.

Bemerkenswert ist das häufige Schwanken der Gender-Zuschreibung z.T. auf engem Raum. Die Weisheit ist Herr, Vater, Bruder, Bräutigam, aber auch Braut, Geliebte. Der Gesprächspartner ist Diener, Schüler, Liebhaber, aber ebenfalls als Seele die liebende Braut. Gegenüber Bernhards Methode, bestimmte Geschlechtseigenschaften herauszugreifen und geistlich auszuliegen, fällt auf, daß Seuse ein ganzheitliches Konzept darstellt: Es geht um den Prozeß der liebenden Annäherung und Vereinigung, in der zwar die Rollen – die männliche gebend, die weibliche empfangend – festgelegt sind, die Affektlage aber bei beiden gleich ist, so daß von daher die Austauschbarkeit möglich wird. Der „Umschlag“ der Gender-Identitäten ist eben nur möglich, wenn ganze Körper sozusagen die Rollen tauschen, nicht nur Einzelheiten „ummontiert“ werden, wie es bei Bernhard der Fall ist. Da es nicht um bestimmte Einzelmomente bzw. -charakteristika geht, sondern um das Ganze, ist ein nach einem essentialistischen Gender-Modell konstruierter Körper bildliche Grundlage des Liebesprozesses, wie vor allem in dem Zitat aus dem 'Horologium' deutlich wird, wo die geistlichen Liebesstufen den fleischlichen entsprechen: Gespräch, Kuß, Umarmung und Empfängnis (*repleverat multiplicibus bonis*).

Diesem Ganzheitskonzept korrespondiert die Möglichkeit der Verbildlichung, der Darstellung der Akteure als Figuren, was in vier Handschriften und zwei Drucken der Fall ist, wobei, wie im Text, wechselnde Gender-Zuschreibungen auftreten, bzw. die Zuschreibung uneindeutig bleibt. In den Bildern zum 'Exemplar', die wahrscheinlich Seuses eigene Entwürfe (v.a. in Handschrift A) wiedergeben, illustrieren elf Bilder die 'Vita', eines das 'Büchlein', darauf kommt die ewige Weisheit allerdings nicht vor. Gleich das erste Bild zeigt die geistliche Brautschafft Seuses (mit dem *IHC*-Zeichen auf der Brust) mit der ewigen Weisheit, die nicht als Frau, sondern als König mit Mantel und Krone dargestellt ist, in den Handschriften K, R, W und den Drucken sogar mit Bart. Im zweiten Bild sitzt Seuse auf einem Thron und öffnet sein Mönchshabit, darunter umarmen sich die Weisheit und die Seele, jetzt beide als weibliche Figuren dargestellt. Erst auf Bild sechs ist wieder die ewige Weisheit als Frau (oder Maria?) dargestellt mit Krone, Königsmantel und Jesuskind auf dem Arm. In der Figur der ältesten Handschrift (A) ist sie allerdings nicht sicher als eine Frau personifiziert, in einigen anderen ist sie jedoch als Maria vereindeutigt. Auf dem Doppelbild acht/neun ist die Weisheit wiederum vom Geschlecht her uneindeutig dargestellt: sie neigt sich aus dem Himmel und übergibt Seuse einen Ring. Auch in Bild zehn ist die Weisheit mit Krone, Zepter und Schutzmantel nicht eindeutig bestimmbar, in der Handschrift R wird sie jedoch als Frau vereindeutigt, in K, W und Bl als Christus. Während der menschliche Partner des Göttlichen bisher immer eindeutig männlich (der Dominikaner Seuse) ist, wird er als weibliche Figur dargestellt in Bild elf, das den mystischen Kreislauf von der bildlosen Gottheit über Engel und Mensch, Umkehr, Leiden, Gelassenheit, über Christus zur Einheit mit Gott zum Gegenstand hat: sowohl der Mensch selbst, wie die Prozesse und Zustände Umkehr, Leiden und Gelassenheit sind durch Frauen, bzw. Nonnen verbildlicht.

Der Befund zeigt eine essentialistische Gender-Auffassung, beide Geschlechter sind bei unterschiedlicher Rollenverteilung allerdings durch Gleichheit der Affekte gekennzeichnet. Es gibt, anders als bei Bernhard, kein gradualistisches Konzept, aber auch kein polar-oppositionelles, sondern ein polar-monistisches, das heißt die ansonsten konträren Geschlechterzuschreibungen sind auf der Basis einer gleichen Affektlage, der Liebesfähigkeit, bzw. -bedürftigkeit, untereinander austauschbar. Wie ist das zu erklären?

Zunächst ein Blick auf die gegenüber Bernhard anderen Voraussetzungen. Seuse kommt theologisch von der brautmystischen Auslegung des Hohenliedes her, er kennt, wie gesagt, Bernhard gut, zitiert und paraphrasiert seine Predigten. Neben dieser männlich-monastischen Tradition ist er durch die seelsorgerische Tätigkeit für weibliche Religiöse, die *cura monialium* geprägt. Er kennt mystische Frauen und ihre Texte, vor allem die Brautmystik Mechthilds von Magdeburg mit ihrer stark erotischen Emphase. Die Hohenliedmystik hatte für ihn also einen ambivalenten Charakter: Einerseits war sie, so hatte er es von Bernhard gelernt, gender-neutral, auf jede menschliche Seele ohne Unterschied des Geschlechts zu beziehen, andererseits war sie von spezifisch weiblicher Affektivität geprägt, denn eine der in Nonnenklöstern existierenden vergleichbare Brautmystik gab es in Männerklöstern nicht. Als Seuse nach der Enthebung von seinem Lektorat in geistliche Legitimationsprobleme kam, weil er seine institutionalisierte Rolle im Orden verlor und darüber hinaus in seiner Rechtgläubigkeit angezweifelt wurde, suchte er eine persönliche Rolle für sich in seinem Verhältnis zu Gott. Anscheinend konnte diese nicht „die Braut“ sein, denn die Diskrepanz zu seiner bisherigen realen Rolle, nicht zuletzt in der autoritativen Situation den geistlichen Frauen gegenüber, wäre zu groß gewesen. Seine Erfahrungen als männlicher Seelsorger bei geistlichen Frauen, die Bernhard nicht oder kaum hatte, werden wichtig dabei gewesen sein, ebenso wie die stärkere Identifikation der Person Seuse mit der Rolle des Priesters und Seelsorgers, die als grundständig männlich aufgefaßt und als solche sowohl literarisch benannt wie bildlich dargestellt wird. Diese Rolle muß nun in der Interaktion mit dem Göttlichen, das entsprechend der Liebesbildlichkeit in der weiblichen Rolle der Weisheit (*sapientia*) erscheint, de-hierarchisiert werden. Die gesellschaftlich und theologisch eigentlich vorgegebene Überlegenheit des Mannes wird aufgegeben, ja umgekehrt in der Diener- bzw. Schülerrolle (*discipulus*). Im Deutschen greift Seuse dabei auf das volkssprachliche System des Minnedienstes zurück, in dem der Mann als Diener der höher gestellten Frau erscheint, in der lateinischen Horologium-Fassung nimmt Seuse das Modell der Schule, indem er den männlichen Part als Schüler inszeniert. Seine persönliche Erfahrung scheint der Grund für die Umkehrung der traditionellen brautmystischen Gender-Rollen zu sein – er benutzt etablierte literarische Modelle dafür: Diener und Schüler. Aber die theologische Tradition ist so stark, daß für die letzte Vereinigung die alte Ver-

teilung wieder eingeführt wird: die Rolle des Empfangens ist und bleibt die der Braut, während in den vorbereitenden Stadien von Liebeswerbung und Verlöbnis der Mensch gut in der männlichen Rolle erscheinen kann. Die beobachtete Ambivalenz ist also nicht zufälliges Schwanken, sondern mit den sozialen Bedingungen einerseits und den Inhalten andererseits verknüpft. Sie ist möglich, weil eine Gleichheit der Geschlechter im geistlichen und affektiven Bereich vorgegeben ist, es hier keine Abstufung gibt.

Dafür mag einerseits die Erfahrung Seuses mit der intensiven Spiritualität *der geistlichen Frauen verantwortlich sein, also, gegenüber Bernhard, ein Moment größerer Lebenserfahrung und Wahrnehmung der Wirklichkeit in Bezug auf das andere Geschlecht.* Andererseits hat sich, wohl auch durch die Entwicklung volkssprachlicher Lyrik, auf die Seuse v.a. im 'Büchlein' zurückgreift, ein essentialistisches Gender-Konzept entwickelt, das zwar unterschiedliche Rollen kennt, aber nicht aufgrund der Addition von Geschlechtseigenschaften (wie bei Bernhard), sondern eine Gender-Entität. Das wird theologisch mit der Konzeptualisierung der Gottesliebe als existentieller Ganzheitserfahrung zusammenhängen, wobei die Frage, inwieweit die literarischen Konzepte der Geschlechterliebe, die Gender eben so (und nicht als Teilphänomene des Menschlichen) darstellt, von den mystischen Konzepten beeinflusst sind oder ob es umgekehrt war, offen bleibt. Vielleicht wird man im 'Tristan' Gottfrieds von Straßburg und in Seuses existentieller Liebesmystik zwei Seiten eines neuen Liebeskonzepts sehen, in dem die Liebe beide Geschlechter gleichermaßen affektiv und existentiell ergreift, wobei Gleichheit und Polarität entscheidende Bedingungen sind. Die Liebe erscheint somit als dialektisches Phänomen in der Geschlechterordnung, sie macht die Geschlechter gleich durch die Spannung der Anziehung, die zwischen beiden besteht.