

JOHANNA RAHNER

Ein nackter Gott?

Theologische Perspektiven zur Nacktheit im Mittelalter

Das Thema „Nacktheit im Mittelalter“ kennt auch eine theologische Perspektive. Aber sollte man soweit gehen, von einem ‚nackten Gott‘ zu sprechen? Drei zentrale Punkte der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte – Christusbilder, Nachfolge und der durchaus auch mit erotischen Vokabeln konnotierte Typus der Frauenmystik – beschreiben eine Weise der menschlichen Gottesbeziehung, die eine geradezu intime Nähe von Mensch und Gott zu ihrem theologischen Ausgangspunkt nimmt. Sie lassen nicht nur Rückschlüsse auf bestimmte seelsorgerliche Bedürfnisse und ihre theologischen Bewältigungsversuche zu. Sie helfen auch dabei, die weitere theologische Entwicklung am Ende des Mittelalters plausibler zu machen.

‚Ein nackter Gott?‘ – dieser Titel kann und soll Anstoß erregen. Und er ist erläuterungsbedürftig. Im Folgenden möchte ich in drei Schritten das Thema theologisch abschreiten: 1. Schritt: Jesus Christus – das nackte Abbild Gottes: Zur provozierenden Leiblichkeit der Christologie. 2. Schritt: Der nackte Mensch in der Nachfolge des nackten Gottes: Zur asketischen Nacktheit der Christusunachfolge. 3. Schritt: Der nackte Gott begegnet dem nackten Menschen: Zum Offenbarungscharakter der mystischen Liebesbeziehung. Abschließen werde ich meine Erläuterungen mit einigen Gedanken zum ‚Sündenfall‘ spätmittelalterlicher Theologie und seinen Folgen.

Jesus Christus – das nackte Abbild Gottes.

In der christlichen Ikonographie des Mittelalters ist ein signifikanter Wechsel in der Art und Weise der Christusdarstellung zu beobachten. Christus wird weniger als *Christus triumphans* im Stile der byzantinischen Pantokrator-Ikone in herrschaftlicher Manier dargestellt. Zentrale Bedeutung gewinnt stattdessen die Darstellung des Gekreuzigten in einer geradezu leidbetonten Körperlichkeit. Gabelkruzifixe

und die Figur des Schmerzensmannes zeigen den Gekreuzigten in seiner über und über durch Wunden gezeichneten Leiblichkeit.

Die Motive für diesen Wechsel in der Darstellung sind unterschiedlicher Natur. Von besonderer Bedeutung ist sicherlich die Art und Weise, wie im Mittelalter die Frage nach Heil und Erlösung beantwortet wird. Die griechisch-byzantinisch angehauchte Soteriologie des frühen Mittelalters ist noch durch die Betonung der Göttlichkeit des Erlösers geprägt. In ihrer Vorstellungswelt bringt Jesus Christus durch die Vergöttlichung des menschlichen Fleisches Heil und Erlösung. Die Spur dieser theologischen Argumentationslinie lässt sich zurückverfolgen bis zur christologischen Grundentscheidung auf dem Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.). Die Väter des Konzils lösen das Problem der Effizienz des göttlichen Heilswirkens in Jesus Christus gerade dadurch, dass sie die Göttlichkeit Christi als Grundmotiv der Erlösung in den Mittelpunkt stellen. Erlöst ist der Mensch, weil Gott selbst in Jesus Christus Mensch geworden ist. Durch die Inkarnation hat Gott die menschliche Natur erlösend angenommen. Darüber hinaus spielt die Menschlichkeit Jesu als konkret gelebte menschliche Geschichte und damit als eigentliches Medium der Erlösung und der Gottesbegegnung im Verlauf der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung kaum eine Rolle. Die Konzilsminorität hatte zwar im Gefolge der theologischen Tradition der antiochenischen Schule gerade die konkrete Menschlichkeit Christi als Instrument der Erlösung betont. Sie war jedoch in den Geruch der Häresie geraten, sodass ihr theologischer Ansatz in der Folgezeit nicht wirksam werden konnte. Aber verdrängte Wahrheiten verschwinden nicht einfach aus dem kulturellen Gedächtnis. Sie führen subkutan ein Eigenleben, bis sie wieder an die Oberfläche treten können. So entsinnt sich die mittelalterliche Theologie dieses Ansatzes, indem sie insbesondere das menschlich-göttliche Heilswerk Jesu Christi zum Ausgangspunkt ihrer soteriologischen Überlegungen macht. Es ist die mittelalterliche Erlösungslehre eines Anselms von Canterbury, die nun gerade das Leiden des Erlösers als Medium der Erlösung in den Mittelpunkt stellt.¹

Sicher wäre es reichlich undifferenziert, das soziologisch wie theologisch wohlbedachte Erlösungsmodell Anselms auf eine schlichte Erlösungsmathematik zu reduzieren, die die Tiefe der Erlösung mit der Tiefe des erfahrenen Leidens und

¹ Diese Art von Theologie und Frömmigkeit hat zugleich einen (zeitbedingten) antihäretischen Impuls. Gegenüber der Leibfeindlichkeit der Katharer und deren Spiritualisierung der Erlösungsvorstellungen wird so die Leibhaftigkeit der Erlösung betont.

der Menge des vergossenen Blutes verrechnete. Dennoch: Ein Körnchen Wahrheit steckt in dieser Vereinfachung.

Sowohl die mittelalterliche Frömmigkeit als auch – ihr folgend – die Theologie reagieren mit dieser ‚leibhaftigen‘ Zuspitzung der Soteriologie auf das seelsorgerliche Bedürfnis eines direkteren und persönlicheren Zugangs zu Gott. Hans Belting verortet diesen Wandel in einem sich abzeichnenden Bruch des Weltbildes: Die überpersönliche, holistische Weltordnung, die das Frühmittelalter noch geprägt hat, zerbricht und mit ihr die traditionellen Gesellschaftsformen. Die Sehnsucht nach einer individualisierten Gottesbeziehung ist die Folge dieses Wechsels und der damit verbundenen Verunsicherungen.² Dieses Bedürfnis verschafft sich auch darin Ausdruck, die Gewissheit der Erlösung gerade in äußerlich greifbaren Zeichen erfahren zu wollen. Für die mittelalterlichen Frommen wird der geschundene nackte Körper des Gekreuzigten zum greifbaren Beweis der Erlösung: „Durch seine Wunden sind wir geheilt!“

Das Bedürfnis nach leibhaftigen Beweisen, nach ‚nackten Tatsachen‘ ist in der Art und Weise der Darstellung deutlich zu spüren. Menschen des Mittelalters definierten sich „in wesentlich größerem Ausmaß als heute über ihren Körper“.³ Dem entspricht eine geradezu haptisch orientierte Religiosität und Frömmigkeit. Die Marter des Gekreuzigten samt ihren Werkzeugen kann nie realistisch genug ausgemalt werden, damit die Wahrheit der Erlösung daraus ablesbar wird.⁴ Der zerstörte Körper garantiert das unzerstörbare Heil. Das vergossene Blut wird zur Urgestalt des Heilsgeschehens und die Anteilhabe an ihm – sei sie als geistlicher Trank, Seelennahrung o. ä. verstanden – wird zum entscheidenden Modus einer leibhaftigen Erfahrbarkeit des Heils. Die Konsequenzen für das mittelalterliche Eucharistieverständnis samt den damit verbundenen Phänomenen von Hostienwundern etc. sind bekannt.⁵ Interessanterweise ‚bedient‘ man sich der Realität der

² Vgl. Hans BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin 1981, S. 37–39.

³ Peter DINZELBACHER, *Über die Körperlichkeit der mittelalterlichen Frömmigkeit*, in: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, hrsg. v. dems., Paderborn 2007, S. 11–49, hier S. 47.

⁴ *Zur analogen Entwicklung innerhalb der Marienverehrung vgl. Peter DINZELBACHER, Die Achsenzeit des hohen Mittelalters und die Ketzergeschichte*, in: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, hrsg. v. dems., Paderborn 2007, S. 198–224, bes. S. 207.

⁵ Vgl. dazu z. B. die einschlägigen Arbeiten von Peter Browe; jetzt veröffentlicht in: Peter BROWE, *Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Münster 2003.

eucharistischen Gestalten in fast jeder erdenklichen Art und Weise; nur sie – dem Mahlcharakter der Eucharistie entsprechend – zu verzehren, scheut man sich. Anteilhabe geschieht für das Volk nur in mehr oder minder ‚orthodoxer‘ Weise: von der exzessiven Schaufrömmigkeit bis hin zum ‚Hostienzauber‘. Die Sehnsucht nach Nähe steht in bleibend dialektischer Spannung zur Scheu gegenüber der göttlichen Erhabenheit.

Dennoch: Nichts rettet außer dem geschundenen Leib des Erlösers; nirgendwo anders ist die Erlösung zu finden als in der körperlichen Qual seines Leibes, der der Gewalt der Vernichtung ausgeliefert ist. Für Christen gibt es keinen Zugang zum Heil ohne diesen Leib. Nirgendwo ist das liebende Heilswirken Gottes deutlicher zu greifen als in der Leiblichkeit, ja in zugespitzter Weise angreifbaren Nacktheit des geschundenen und zerschlagenen Christus. Erst diese reale Blöße der Erniedrigung verschafft dem Heilssuchenden die rettende Gewissheit. Denn erst nach „vollendeter Erniedrigung schlägt die Todesverfallenheit in Erlösung um“.⁶

Man hat der mittelalterlichen Frömmigkeit und Theologie häufig einen gewissen Verlust an symbolischer und metaphorischer Sensibilität vorgeworfen und den daraus entspringenden Hang zu einem fast materialistisch verkürzten Realismus kritisiert – kurz: Das Mittelalter wirkt zu morbide, zu drastisch und zu ‚buchstäblich‘. All das trifft auch auf die Deutung des Christusereignisses zu, wie sie in den *Crucifixi dolorosi* sichtbar wird.⁷ Natürlich: Unabhängig von der heute eher krude anmutenden Erlösungsmathematik birgt diese Zuspitzung der mittelalterlichen Soteriologie theologisch auch heute Unaufgebbares.

Allein in der menschlichen Geschichte dieses Jesus von Nazaret ereignet sich Heil und Erlösung. Menschwerdung bedeutet ‚Fleischwerdung‘ im extremsten Sinn – alles andere geht am ontologischen Realismus des christologischen Grundbekenntnisses vorbei. Und diese Fleischwerdung reicht bis in die Abgründe des nackten, gekreuzigten Körpers hinein. Die Erhabenheit Gottes lässt sich auf diese Erniedrigung ein und schafft dadurch und darin Heil. Das menschliche Fleisch hat seine soteriologische Bedeutung nicht nur darin, dass es von Gott ‚angenommen‘ ist. Sondern das, was sich konkret geschichtlich an und in ihm leibhaftig ereignet, schafft Heil und Erlösung. Ein anderes Medium der Erlösung kennt das

6 Gabriele SORGO, Die Trophäe. Der Leib als Repräsentanz des Heiligen, in: Das Heilige und der Leib. Schätze aus dem Nationalmuseum Warschau, hrsg. v. Dorota Folga-Januszewska, Ausstellungskatalog der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden 2005, S. 21–25, hier S. 23.

7 Zum analogen Gestalttypus des ‚Christus im Elend‘ vgl. Das Heilige und der Leib, S. 72.

Christentum nicht. Es ist die bleibende Herausforderung des Christentums, die Ernsthaftigkeit dieser ‚Zumutung‘ für das Gottesbild wahrzunehmen, statt sie zu verdrängen.

Von hierher verbietet sich jede Tendenz zu einer Spiritualisierung der Leibhaftigkeit dieses Ereignisses. Aber ebenso kritisch ist diese Soteriologie der Nacktheit in Stellung zu bringen gegen jegliche Verklärung des Leidens an sich. Diese Feststellung steht auf den ersten Blick in gewisser Spannung zu entsprechenden Frömmigkeitsvorstellungen und -vollzügen des Mittelalters. Dennoch gilt: Die „Agonie der Kreuzigung [meint] weniger Opfer oder Sieg [allein durch das Leiden] als die Erlösung des Menschlichen“⁸ und – so möchte ich ergänzen – die Erlösung durch das Menschliche. „Christus wird Körper, um das Fleisch des Menschen zu einer heilsfähigen Substanz zu machen.“⁹ Die so ausgestalteten Kruzifixe sind der Ausdruck einer neuen Art der Frömmigkeit. Sie sollen zu einer leibhaftigen Kontemplation der Passion Christi anregen, „wenn nicht gar zur mystischen Vereinigung mit Gott in seinem Leiden.“¹⁰ Hierfür wird nun der Leib geradezu zum Medium der Seele, zum ‚lesbaren‘ Zeichen des Glaubens.¹¹ Der Körper der Glaubenden „rückt in den Mittelpunkt des individuellen Heilsbemühens.“¹² Er wird „auch äußerlich zum Bild des Gekreuzigten gemacht.“¹³

Der nackte Mensch in der Nachfolge des nackten Gottes: Zur asketischen Nacktheit als Motiv der Christusunachfolge

Die mittelalterliche Soteriologie der ‚Nacktheit Gottes‘ fasst die Heilsbedeutung der absoluten Ausgeliefertheit in der Menschwerdung ins Auge. Sie trifft in den ver-

8 Caroline Walker BYNUM, *Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert*, in: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, hrsg. v. ders., Frankfurt 1996, S. 109–147, hier S. 136.

9 *Bild und Körper im Mittelalter*, hrsg. v. Karin MAREK u. a., München 2006, S. 9–20, hier S. 11.

10 Malgorzata KOCHANOWSKA-REICHE, *Das Heilige und der Leib. Das Bild des menschlichen Körpers in der mittelalterlichen Kunst*, in: *Das Heilige und der Leib. Schätze aus dem Nationalmuseum Warschau*, hrsg. v. Dorota Folga-Januszewska, Ausstellungskatalog der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden 2005, S. 49–53, hier S. 52.

11 Vgl. DINZELBACHER, *Körperlichkeit*, S. 47f.

12 *Bild und Körper*, S. 11.

13 Ebd. S. 12. „Man darf dies nicht als bloße Körperfeindlichkeit verstehen, sondern vielmehr als Ausdruck einer durch die Vorbildlichkeit Christi gewährten Instrumentalisierung des Körpers im Streben nach Heil“.

schiedenen Frömmigkeitsformen des Mittelalters auf das Bedürfnis eines Lebens in der unmittelbaren Nachfolge Christi. Diese Nachfolge zielt auf eine Spiritualität der Armut. Die Grundmotivation zeigt sich in zahlreichen Frömmigkeitsbewegungen des Mittelalters – ob sie nun als ‚orthodoxe‘ Armutsbewegung im Schoß der Mutter Kirche heimisch geworden oder ob ihre Anhänger als Häretiker verbrannt worden sind. Dem nackten Ausgeliefertsein des göttlichen Erlösers an die menschliche Gewalt entspricht die bewusst gewählte Lebensform der Besitz- und Heimatlosigkeit ohne soziale Sicherung. Nachfolge Christi wird als Demut und Armut gelebt.

Der ‚Klassiker‘ dieser Bewegung ist die Gestalt des Heiligen Franziskus. Sein Abschied vom wohlbehüteten Leben des adeligen Tunichtgut setzt nun gerade das Motiv der Nacktheit des Protagonisten in Szene: Sein eigener Vater verklagt Franziskus vor dem Bischof auf die Rückgabe gestohlenen und anschließend verschenkten Geldes. Daraufhin entblößt sich Franziskus vor aller Augen, legt Gewand und Geld vor dem Bischof nieder mit den Worten: „Höret mich – alle! Von nun an bin ich der Knecht des Herrn. Ich gebe jenem Manne dort nicht nur sein Geld zurück, auch alle Kleider, die ich von ihm habe. Nun kann ich in Freiheit rufen: Vater unser, der du bist im Himmel! – Nicht Vater Pietro Bernadone.“

Die Nacktheit des Franziskus symbolisiert hier nicht einfach nur den Besitzverzicht des reichen Jünglings nach biblischem Vorbild (vgl. Mt 19,16-26). Sie hat eine christologische Tiefendimension. Franziskus stellt sich bewusst in die Nachfolge dessen, der selbst nackt und bloß der menschlichen Gewalt ausgeliefert war und darin das eine Bild des sich selbst ausliefernden Gottes darstellte.¹⁴ Nacktheit und Ausgeliefertheit als offenbarungstheologische Kategorien werden zum Zeichen der Nachfolge, der *imitatio Christi*.

Am Ende trägt Franziskus die Stigmata des Gekreuzigten am eigenen Leib. Leibhaftiger kann man sich die Nachfolge Christi nicht vorstellen. Der Körper wird zum Medium der Nachfolge: Von der nackten Ausgeliefertheit bis hin zur Geschundenheit des eigenen Körpers, der nun die blutenden Male des nackten Abbildes Gottes selbst an sich trägt. Mit dem Empfang der Wundmale vollendet sich die innere Angleichung des Heiligen an Christus.¹⁵ Franziskus wird zum Bild dessen,

14 Und der als Kind nackt und bloß in der Krippe liegt. Franziskus gilt nicht ohne Grund als ‚Erfinder‘ der Verehrung des ‚Santo Bambino‘.

15 Vgl. MAREK (Hrsg.), Bild und Körper, S. 14.

dem er nachfolgt¹⁶; er wird zur ‚lebenden Ikone‘: „Während der Crucifixus den Doppelsinn eines Lebens im Tod repräsentiert, bildet Franziskus spiegelbildlich den Tod bereits zu Lebzeiten ab.“¹⁷ Und der Typus dieser Christusnachfolge des Franziskus trägt inkarnatorische, ja geradezu intime Züge. Das ist nun ein Zug der Christusfrömmigkeit und -nachfolge, der unmittelbar in das Phänomen der christlichen Mystik hineinführt.

**Der nackte Gott begegnet dem nackten Menschen:
Zum Offenbarungscharakter der mystischen Liebesbeziehung.**

Auch die bei Franziskus zu findende Intensität und Intimität der Christusfrömmigkeit und -liebe ist ein Kennzeichen der mittelalterlichen Mystik. Angesichts des schillernden Begriffs ‚Mystik‘ und der Vielfalt der damit verbundenen Phänomene sei hier ein konkretes Thema herausgegriffen: Das Motiv der körperlichen, unseren heutigen Ohren sogar erotisch anmutenden Gestalt der Gottesbeziehung christlicher Mystikerinnen. Das konkrete somatische Erleben kann dabei als eines der typischsten Kennzeichen der mittelalterlichen Frauenmystik gelten.¹⁸

Die *humanitas Christi* ist ein zentrales Thema weiblicher Spiritualität im Mittelalter. Und diese *humanitas* wird in leibhaftigen Vollzügen erfahren. Die besondere Gestalt der Eucharistiefrömmigkeit christlicher Mystikerinnen – häufig verbunden mit ekstatischen Phänomenen – ist ein deutlicher Hinweis darauf: Die Menschlichkeit Christi wurde dabei „inner- und außerhalb des eucharistischen Kontextes oft als ‚Verzehrtwerden‘ verstanden. Den im 12. Jahrhundert populären [...] Bildern für die *unio*, wie Licht, Dunkelheit oder Wein, der sich in Wasser löst, fügten die Frauen die eindringliche Metapher – und Erfahrung – von Fleisch hinzu, das Fleisch aufnimmt.“¹⁹ Dabei ist gerade der ans Kreuz geschlagene Christus von besonderer Bedeutung: Die Mystikerinnen „erlebten Christus verwundet, blutend, sterbend. Die *imitatio Christi* bedeutete Gekreuzigtwerden – nicht bloß so zu tun, als ob, oder mitzuleiden, sondern mit dem Körper am Kreuz zu verschmelzen. Diese

16 Hans BELTING, Franziskus. Der Körper als Bild, in: Bild und Körper im Mittelalter, hrsg. v. Karin Marek u. a., München 2006, S. 21–36, hier S. 24.

17 Vgl. ebd. S. 30.

18 Vgl. Peter DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993, S. 60.

19 BYNUM, Mystikerinnen, S. 118.

Nachahmung, die [...] zur Verschmelzung wurde, konnte auf zweierlei Weise erreicht werden: durch Askese und durch Erotik.²⁰ In beiden Bewegungen wird der Leib des Menschen zum Medium der Annäherung und so zum Instrument des Aufstiegs der Seele zu Gott.

Ein treffendes Beispiel für eine an der Erotik orientierte Mystik liefert nun die Liebesmystik der Mechthild von Magdeburg. Mechthild preist im „Fließenden Licht der Gottheit“ (FLG) die göttliche Liebe „mit allen Farben und Tönen, mit allen Bildern und Metaphern, die ihr [insbesondere] der Wortschatz der Erotik zur Verfügung stellt.“²¹ Sie schöpft dabei sowohl aus der höfischen Minnelyrik als auch aus der Auslegungs- und Rezeptionstradition des Hohenliedes. „Im Hohenlied kommt die erotische Dimension des Heiligen wortgewandt zur Sprache. Und in der Minnelyrik offenbart sich die Liebe als das Heilige, dessen Macht das Leben erschüttert und neu bestimmt. [...] Beide] sehen die Verbindung von Religion und Erotik in der Liebe.“²²

„Ich habe dich begehrt, bevor die Welt begann. Ich begehre dein und du begehrt mein. Wo zwei Verlangen zusammenkommen, da ist die Liebe vollkommen“ (FLG VII, 16-5).

Gerade in der Liebesmystik Mechthilds beschreibt nun die Metapher der Nacktheit am treffendsten die Intimität und unmittelbare Nähe Gottes, die in der mystischen Versenkung erfahren wird:

„Halt an Frau Seele! – Was gebietest Du, Herr? – Nackt sollt Ihr sein (Ihr sollt euch ausziehen!)“ (FLG I, 44-89).

Die erotische Konnotation dieser Aufforderung ist kaum zu überhören. Nacktheit ist hier aber auch und gerade eine *theologische* Provokation. Die Nacktheit als Motiv der Begegnung von Gott und Mensch symbolisiert ein sich Öffnen, ohne etwas von sich zurückzuhalten. Sie stellt die unüberbietbare Unmittelbarkeit und eine vorbehaltlose Offenheit der Beziehung von Gott und Mensch heraus. Was sich in unseren modernen Ohren wie spannungsvoll geladene Erotik anhört, gibt diesem intimsten aller menschlichen Vollzüge Ausdruck. Es sind Beschreibungsversuche

²⁰ Ebd. S. 119.

²¹ Vgl. Hildegund KEUL, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, Innsbruck 2004, S. 216.

²² Ebd. S. 239.

einer absolut gegenwärtig erspürten, liebenden Nähe Gottes, die nicht nur das Innerste des Menschen entblößt und nackt erscheinen lässt, sondern auch das Innerste Gottes.²³

„Nacktheit“ verweist dabei auf den paradiesischen Urzustand der unmittelbaren Nähe von Gott und Mensch zurück:

„Frau Seele, Ihr seid so sehr in mich hineingestaltet, dass zwischen Euch und mir nichts sein kann. Es war kein Engel je so geehrt, dem das wurde eine Stunde gewährt, was Euch von Ewigkeit gegeben ist. Darum sollt Ihr von Euch legen beides, Furcht und Scham und alle äußeren Tugenden. Nur die, die von Natur in euch leben, sollt Ihr immerdar pflegen. Dies ist Euer edles Verlangen und Eure grundlose Begehrung; die will ich ewig erfüllen mit meiner endlosen Verschwendung“ (FLG I, 44–84).

Die erotischen Anklänge legen sich aber nicht nur aufgrund der Tiefe der Liebesbeziehung nahe. Nicht ohne Grund konnotiert die biblische Überlieferung den sexuellen Akt gerade mit dem Stichwort des gegenseitigen sich Erkennens. Dieses ‚sie erkannten sich‘ gibt einen Hinweis auf die Tiefendimension jeder Liebesbeziehung, die nun in dieser Liebesmystik Offenbarungscharakter erhält:

„Da geschieht eine ewige Stille, und es wird ihrer beider Wille. Er gibt sich ihr, und sie gibt sich ihm“ (FLG I,44–91).

Gott begegnet dem Menschen in der mystischen Ekstase, wie sich zwei Menschen in intimster Weise begegnen: Sie nehmen sich gegenseitig wahr, ohne verbergenden Schleier, verlieren und finden sich im anderen wieder:

„Herr, nun bin ich eine nackte Seele, und Du in Dir selber ein reichgeschmückter Gott. Unser zweier Gemeinschaft ist ewiges Leben ohne Tod“ (FLG I, 44–49).

„Gott selbst ist ekstatisch, ist lustvoll und blühend, fließend und glühend und lockt die Seele dazu, sich der mitreißenden Flut des fließenden Lichts zu überlassen.“²⁴

23 Zur Dimension der Menschlichkeit Gottes in der Metapher der Nacktheit vgl. Peter DINZELBACHER, Die Psychohistorie der Unio mystica, in: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, hrsg. v. dems., Paderborn 2007, S. 111–146, bes. S. 124. Das Motiv der Scheinschwangerschaft und Gottesgeburt kann als Spiegelbild des hier Erläuterten gewertet werden. Vgl. ebd. sowie ders., Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen Konsequenz einer theologischen Metapher, in: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, hrsg. v. dems., Paderborn 2007, S. 79–109.

24 KEUL, Gottesrede, S. 290.

In dieser Unmittelbarkeit der Gegenwart Gottes, für die die Nacktheit steht, wird das menschliche Ich aber nicht in buddhistischer Manier in die umfassende Liebe Gottes hinein aufgelöst und so vernichtet. Vielmehr wird es als geliebtes Du erst wahrhaft existent. Gottes wahre Gegenwart in der intimen Begegnung der Liebe und die Wahrheit der menschlichen Existenz wachsen in gleicher Weise:

„Ich bin in dir, du bist in mir, wir können einander nicht näher sein, denn wir sind beide in eins geflossen und sind in eine Form gegossen und verbleiben so ewig unverdrossen“ (FLG III, 5–12).

Gerade der Anspruch der unmittelbaren Gottesschau und der erotischen Sinnlichkeit der Gotteserfahrung hat so manche Mystikerin in den Geruch der Häresie gebracht. Diese Art der *Unio mystica* erscheint den auf Mittelbarkeit und vor allem Vermittlung bedachten kirchlichen Instanzen zu unkontrollierbar. Die theologisch-ekklesiologische Herausforderung ist offensichtlich.

Die Theologie der Mystik überspringt nicht nur die regulative, sondern auch die spekulative Distanz, die die scholastische Theologie zwischen Mensch und Gott, zwischen göttlicher Realität und menschlicher Gottesrede aufrichten zu müssen glaubt. Die Vereinnahmungstendenzen der Gottesrede wie der Gotteserfahrung in der Mystik verstoßen in den Augen der Scholastik gegen die Analogieregel, die für jegliche menschliche Gottesrede zu gelten hat. Ein solcher Verstoß verletzt das Verdikt des biblischen Bilderverbots, das die Analogieregel ja bewahren soll. Die unmittelbare Gottesbegegnung der Mystik droht Gott zu vereinnahmen, und solchen Vereinnahmungsversuchen muss ein Riegel vorgeschoben werden. Theologisch wird das durch die Betonung der kirchlich-sakramentalen Vermittlungsarbeit gewährleistet. Allein die kirchlich-sakramentale Vermittlung garantiert fürderhin die Zugänglichkeit eines sich in seine Unbegreiflichkeit verhüllenden und so entziehenden Gottes. Der nur noch durch seine ‚*potentia absoluta*‘ zu kennzeichnende Gott des Nominalismus erscheint wie ein notwendiger Gegenentwurf zum in intimste Nähe gerückten Gott der *Unio mystica*.

Schlussbemerkung

Der nackten Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung der Mystik folgt also theologisch die Gegenbewegung auf dem Fuße. Sie mag ihr Körnchen Wahrheit tatsächlich

darin besitzen, dass bei aller Unmittelbarkeit die Andersheit Gottes und damit seine Nicht-Vereinnahmbarkeit theologisch zu bewahren ist.

Sicherlich: Die Idee der Nacktheit als offenbarungstheologische Kategorie geht davon aus, dass der nackte Gott sich den Menschen ausliefert, sich in ihre Hände gibt. Gott macht sich greif- und damit auch angreifbar, aber eben nicht so, dass man ihn manipulieren könnte. Gerade die betonte Niedrigkeit der leibhaftig-greifbaren, nackten Gestalt des Gekreuzigten, in dem sich Gott im Fleisch ausliefert, unterläuft jeden Gedanken der Vereinnahmung. Einem entblößten Gott folgt man nicht in Siegerpose, sondern in Armut und Demut, wie das Beispiel des Franziskus zeigt.

Doch der scholastischen Theologie genügt dieser Vorbehalt nicht. Ebenso ist ihr eine rein apophatische Theologie nicht ganz geheuer.²⁵ Daher versucht sie, die Nicht-Vereinnahmbarkeit Gottes dadurch zu bewahren, dass sie diese als notwendige Unbegreifbarkeit Gottes gar im Sinne seiner Unberechenbarkeit interpretiert. In einem solchen Versuch wird Erhabenheit zu Entzogenheit, Gegenwart zu Verhülltheit und die zu bewahrende Freiheit Gottes zu willkürmächtiger Allmacht. Sie legt Gott auf diese Begriffe fest, ohne dabei die Grenzen der doch selbst so vehement verteidigten Analogieregel zu beachten. Mit Vehemenz klopft so der Gottesbegriff des Nominalismus an die Türen der mittelalterlichen Theologie, der Gott auf Kosten des Menschen groß und erhaben halten will. Dieser Versuch hat bekanntlich fatale Folgen für das Verständnis der Beziehung von Gott und Mensch, für die Gnadenlehre, die Soteriologie und die Funktion des kirchlichen Vermittlungsgeschehens.

Dem Offenbarungsmedium und -modus der Nacktheit Gottes folgt also der Modus seiner notwendigen Verhülltheit, Entzogenheit, absoluten Erhabenheit.²⁶ Auch in seiner Heilsgeschichte mit dem Menschen bleibt Gott der prinzipiell Entzogene. Ein Sichzeigen Gottes droht hier in der Folge systemimmanent nur noch als ‚*re-velatio*‘, als ‚Enthüllung‘ seiner göttlichen ‚Dekrete‘ – nicht etwa seiner selbst – gedeutet werden zu können. Eine solche Offenbarung würde, um verstanden zu werden, notwendig der kirchlichen Übersetzung, Auslegung und Vermittlung bedürfen. Offenbarung, das heißt Begegnung mit Gott geschieht nicht mehr in der

²⁵ Cusanus ist hier die Ausnahme.

²⁶ Das geschieht im Gewand des ockhamschen Willkürgottes bis hin zur – in dessen Wirkungsgeschichte stehenden – lutherischen Lehre von der Verborgenheit (*absconditas*) Gottes, die so manch extrem denkenden Reformatoren am Ende in die Arme der augustinischen Prädestinationslehre treiben wird.

leibhaftig-nackten Gegenwart einer sich selbst ausliefernden göttlichen Liebe, die die Möglichkeit eines gegenseitigen Sich-,Erkennens‘ voraussetzt. Sie kann im Extremfall nur noch in Gestalt eines zunehmend doktrinär verengten Offenbarungsverständnisses erfasst werden, das Offenbarung „als Übermittlung einer übernatürlichen Doktrin“ und den „Offenbarungsvorgang [...] als göttliche Verursachung von Aussagesätzen“ missversteht.²⁷ Ein Gott aber, der als notwendig Verhüllter nur noch in göttlicher Manier, also auf übernatürliche Weise wirksam und so als Gott erkannt werden kann, ein solcher Gott wird in der Folge nur noch als Konkurrent des Menschen und nicht mehr als dessen liebender Partner verstanden werden können.

Der verhüllte Gott wird auf dem Hintergrund der konkreten Erfahrungen der großen Pestepidemien des 14. Jahrhunderts dann tatsächlich zum expliziten Feind des Menschen und als jener tötende Gottvater gefürchtet, „dessen Wüten mit Schwert und Lanze gegen seine Geschöpfe auf zahlreichen Tafelbildern dargestellt wurde“.²⁸ Die Theologie wird Jahrhunderte brauchen, um sich von diesem Sündenfall auch nur halbwegs zu erholen.²⁹ Und das nur, weil sie sich der Nacktheit ihres Gottes schämte.

27 Max SECKLER, Der Begriff der Offenbarung. In: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. II Traktat Offenbarung, hrsg. v. Walter Kern u. a., Freiburg 1985, S. 60–83, hier S. 66.

28 Peter DINZELBACHER (Hrsg.), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2 Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn 2000, S. 133. Solche Darstellungen bleiben Elemente des gängigen bildkünstlerischen und literarischen Repertoires bis in die Renaissance und ins Barock (vgl. ders., Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn 1996, S. 138). Erst im ausgehenden Mittelalter erhält der Vater wieder menschlichere Züge z. B. im Typos des Gnadenstuhls (vgl. ders., Religionsgeschichte, S. 133). Ein poetisches Beispiel der Umsetzung des ockhamschen Willkürgottes stellt Boccaccios „Decamerone“ dar: Gott handelt hier „nicht weniger nach dem Lustprinzip als die Menschen – er hat lediglich die besseren Karten“ (Hansjürgen VERWEYEN, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000, S. 56).

29 Sie schafft dies freilich erst zu dem Zeitpunkt, an dem sie die solchermaßen ‚rationalistisch‘ geschaffene Distanz des Menschen zu Gott und die daraus entspringende menschliche Freiheit (auch sie ist daher letztlich ‚Frucht‘ des Nominalismus) nicht mehr als Feind der Gottesbeziehung, sondern als ihren eigentlichen Grund zu akzeptieren und auch systematisch zu durchdenken vermag.

Bibliographische Angaben für diesen Aufsatz:

Johanna RAHNER, Ein nackter Gott? Theologische Perspektiven zur Nacktheit im Mittelalter, in: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren.“ Nacktheit im Mittelalter (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 1), Bamberg 2008, S. 173–184.