

CONCORDIA

Reihe Monographien - Band 70

Gunter Prüller-Jagenteufel

Rita Perintfalvi

Hans Schelkshorn

Macht und Machtkritik

**Beiträge aus feministisch-theologischer
und befreiungstheologischer Perspektive**

m verlag
mainz

Wissenschaftsverlag, Aachen

Von der (Ohn-)Macht der Liebe Politische Implikationen einer Emotion

Die Liebe im Kontext von Macht zu thematisieren, erscheint gleichermaßen selbstverständlich wie erklärungsbedürftig. Liebe begegnet nicht in den Diskursen mit anerkannter Geltung – dem objektiven Wissen oder der institutionell gefassten Macht. Im Gegenteil markiert Liebe ob im romantischen oder im caritativen Kontext – dem Ideal nach – einen Gegenbereich zu gesellschaftlichen Zwängen, zur distanzierenden Beobachtung, zur Logik von Kosten und Nutzen.¹ An die Stelle von Ökonomie und Wissen treten seelische und körperliche Unmittelbarkeit, Authentizität, Selbstlosigkeit und Sorge. Gerade in den Spielarten des Romantischen ist die Rede von der (anbetungswürdigen) Macht der Liebe wiederum durchaus geläufig. Macht hat dort freilich gerade nicht die Konnotationen von Hierarchie, Dominanz oder gar Gewalt. Sie steht vielmehr für eine Hoffnung auf Überwindung all dessen: Durch die Liebe vermag sich der Mensch von all dem zu befreien, was ihn von sich und vom geliebten Anderen entfremdet.² Gerade indem Liebe auf Formen von Herrschaft und Gewalt verzichtet, erscheint sie als Gegen-Macht und lässt auf (irdische) Erlösung hoffen.

Die Rede von der Liebe und ihrer machtvollen Machtlosigkeit birgt freilich ein enormes Verschleierungspotential. So ist es mittlerweile ein Gemeinplatz, dass im Namen der Liebe patriarchale Dominanz ebenso legitimiert wie häusliche Gewalt ertragen wurde und

¹ Vgl. etwa Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/Main 1990; Christian Berthold / Jutta Greis, Endlich lieben. Eine moderne Obsession: Michael Jeismann (Hg.), Obsessionen. Beherrschende Gedanken im wissenschaftlichen Zeitalter, Frankfurt/Main 1995, 199-223.

² So programmatisch entworfen in Goethes Die Leiden des jungen Werther, das als eine Gründungsschrift des Diskurses der Romantischen Liebe angesehen werden kann. Vgl. Mirja Kutzer: Hunger nach Liebe. Theologische Reflexionen eines säkularen Heilsversprechens: Knut Wenzel (Hg.): Lebens-Lüste. Von der Ambivalenz der menschlichen Lebensenergie, Ostfildern 2010, 68-97.

wird.³ Auch und gerade die christliche Rede von der (Gottes)Liebe ist von diesen Ambivalenzen nicht frei. Anders als in anderen Systemen des Wissens kommt in der christlichen Theologie der Liebe eine Schlüsselstellung mit Anspruch auf objektive und praxisregulative Geltung zu. Diese Schlüsselstellung gewinnt sie nicht zuletzt aus der Verbindung von Liebe und Macht, die einem der poetischsten Texte der Bibel entstammt: „Stark wie der Tod ist die Liebe“, heißt es im Hohelied (8,6). In der christlichen Deutung ist dieser Satz zum hermeneutischen Schlüssel des Christuseignisses geworden: Die Liebe Gottes zu den Menschen hat in Jesus Christus den Tod überwunden. Die Liebe des Menschen zu Gott ist die Erwidern, die dieser Gottesliebe entspricht, und für das Individuum die Voraussetzung, dieser grundlegenden Überwindung des Todes teilhaftig zu werden. Die Liebe und ihre Macht über den Tod stehen damit im Nukleus des christlichen *depositum fidei*. Ihre politischen Konsequenzen entfaltet diese Rede von der Gottesliebe insbesondere dort, wo sie betont unpolitisch interpretiert wird. Bis in jüngere Enzykliken hinein begegnet sie innerhalb einer Logik der Vertröstung.⁴ Wenn der Mensch nur Gott liebt, sei alles irdische Ungemach bis hin zu Versklavung und gewaltsamem Tod leichter auszuhalten. Die Theologie der Befreiung hat im Gefolge marxistischer Religionskritik die unterstützende Funktion, die derart reduzierte Erlösungskonzeptionen gegenüber bestehenden Machtverhältnissen ausüben, kritisiert.⁵ Ideologisch von den Spielarten der Macht getrennt, hat sie es dennoch damit zu tun. Sie stellt ein „Wissen“ und damit im Sinne Michel Foucaults eine Position der Macht⁶ zur Verfügung, die gerade in der Abwertung alles Geschichtlichen geschichtliche Praxis regelt.

In Abkehr davon wurde in der systematischen Theologie, nicht zuletzt aufgrund der von der Theologie der Befreiung geübten Kritik, unter Bezugnahme auf die biblische Botschaft vom Reich Gottes eine

³ Vgl. etwa Ulrike Borst/Andrea Lanfranchi (Hg): *Liebe und Gewalt in nahen Beziehungen. Therapeutischer Umgang mit einem Dilemma*, Heidelberg 2011.

⁴ Vgl. insbesondere Benedikt XVI.: *Enzyklika Spe salvi – Über die christliche Hoffnung vom 30. Nov. 2007*, 3.

⁵ Vgl. u.a. Jon Sobrino: *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, 31-36.

⁶ Zum Machtbegriff bei Foucault vgl. etwa Andrea Seier: *Macht*: Marcus S. Kleiner, Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, 90-107.

„integrale“ Erlösungskonzeption formuliert. Erlösung betrifft neben dem Geistigen, Individuellen und Jenseitigen auch das Materiell-Körperliche, Gesellschaftliche und Diesseitige. Wie aber wäre die theologische Rede von der Gottesliebe einschließlich ihrer Macht über den Tod innerhalb einer solch integralen Erlösungskonzeption zu denken? Wie ließe sie sich verbinden mit dem, was die Theologie der Befreiung so dringend eingefordert hat: einer Kontextualisierung von Erlösung in einer konkreten Parteilichkeit? Dies wäre, so die These, nur dann möglich, wenn die Rede von der Gottesliebe nicht als ambivalenzfreier Raum gehandelt würde, der den Ambivalenzen des Zwischenmenschlichen und Geschichtlichen gegenüber steht bzw. diese überwindet. Erst wo der Rede von der Gottesliebe die Dimensionen des Affektiven, Körperlichen, Unverrechenbaren und auch Schmerzvollen eingeschrieben sind, verbindet sie sich mit einer Wertschätzung des Subjekts in seinen konkreten gesellschaftlichen und persönlichen Bezügen.

Drei Konzeptionen der Gottesliebe sollen dies im Folgenden zeigen. Wie in der zwischenmenschlichen Liebe, gibt es auch in der Gottesliebe kein *immer gleich*. Sie ist mitbedingt von den theologischen Diskursen und kulturellen Codes und entfaltet abhängig davon unterschiedliche gesellschaftliche und politische Konsequenzen. Die hier dargestellten Konzepte organisieren in je unterschiedlicher Weise das Verhältnis des Gott liebenden Menschen zu sich selbst, zum anderen Menschen und zur ihn umgebenden Welt. Sie zeigen sich als verschiedene Formen der *Bewegung*.

1. Stufenweg – die augustinische Tradition

Liebe hat mit Bewegung zu tun. Schon im Hohelied als dem Text, der die christlichen Liebeskonzeptionen wesentlich inspiriert hat, sind die Liebenden unterwegs. Die Liebe treibt die Frau hoch vom nächtlichen Lager, um ihren Geliebten zu suchen. Diesen wiederum zieht es gemäß Hld 4,6 auf den Myrrhenberg. Die äußeren Bewegungen zeigen die inneren an. Das Sichtbare verweist auf Unsichtbares – auf den Affekt, der das Denken ebenso wie das Handeln bestimmt. Äußere und innere, sichtbare und unsichtbare Bewegung haben miteinander zu tun. Aber in welcher Weise?

Das Augustinus zugeschriebene Dictum „Liebe und tu, was du willst“ bringt die (bestreitbare) Annahme zum Ausdruck, dass es eine strikte Korrelation zwischen Äußerem und Innerem gibt. Wenn die innere Bewegung die richtige ist, so werde auch die daraus folgende äußere Handlung richtig sein. Entsprechend begegnet die Rede von der Gottesliebe in der wirkmächtigen augustiniischen Tradition im Kontext einer Modellierung des Inneren. Sie ist ein Affekt – ein Movens, das den Willen auf das richtige Ziel, auf Gott, lenken soll. Diesen Affekt gilt es zu entzünden und gleichzeitig zu kontrollieren. Geordnet wird der Affekt der Liebe nicht zuletzt durch das Bild des Stufenwegs. Der Myrrhenberg aus dem Hohelied ist die klassische Stelle, die die Bewegung der liebenden Seele als einen schrittweisen Aufstieg vorstellbar macht. Gleich dem zum Myrrhenberge schreitenden Bräutigam erklimmt die Seele in der Gottesliebe einen Berg, an dessen Ende die Vereinigung mit dem Göttlichen steht.

Gesellschaftlich breitenwirksam wird diese für das Christentum charakteristische Hinwendung zum Inneren insbesondere im 12. Jahrhundert. Sie hat wesentlich mit dem zu tun, was man die „Entdeckung“ der Individualität im Abendland genannt hat.⁷ Wo das Gottesverhältnis als Liebe bestimmt wird, ist der Einzelne in seiner inneren Motivation unvertretbar und rückt ins Zentrum des Interesses. Darin läutet die Thematisierung der Gottesliebe, die in dieser Zeit die theologischen Schriften dominiert, den Übergang vom Mittelalter zur Moderne ein. Allerdings bedeutet die Fokussierung des Einzelnen keineswegs automatisch, dass dem Individuum in seiner Eigenständigkeit und Besonderheit, seiner Freiheit und Individualität auch Wertschätzung zukommt.⁸ Ganz im Gegenteil bildet die Rede von der Gottesliebe einen legitimierenden Unterbau für Formen der inneren und äußere-

⁷ Vgl. Marie-Dominique Chenu: *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Conférence Albert – le Grande 1968), Montreal 1969; Colin Morris: *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London 1972; Aaron J. Gurjewitsch: *Das Individuum im europäischen Mittelalter* (Europa bauen), München 1994; Saskia Wendel: *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (ratio fidei 15), Regensburg 2002.

⁸ Vgl. Caroline Walker Bynum: *Did the Twelfth Century Discover the Individual?: Dies.: Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies 16), 8. Berkeley u.a. 2007, 82-109.

ren Disziplinierung des Individuums bis hin zu institutionell verantworteter Gewalt.

Um dies zu verstehen, muss man sich die Konzeption der Stufenleiter genauer ansehen. Sie zeichnet die Möglichkeit eines linearen Fortschritts, in dem der Einzelne seine Liebe mehr und mehr auf das einzig richtige Ziel ausrichtet, nämlich auf Gott.⁹ Im Gegenzug ist alle Liebe zu meiden, deren Ziel nicht Gott ist. Dabei bewegt sich die derart „geordnete Liebe“ (*amor ordinatus*) innerhalb einer narzisstischen Spiegelstruktur. In Gott als dem geliebten Anderen findet der Liebende sein eigentliches Ich, wie umgekehrt in seinem Inneren Gott immer schon präsent ist. Gottesliebe und wahre Selbstliebe geraten dadurch in ein lineares Verhältnis. Sich Gott liebend zuzuwenden ist die Fortentwicklung des immer schon im eigenen Ich Vorhandenen.¹⁰ Hier gibt es keine Spannung zwischen dem Selbst und dem Anderen, dem Eigenen und dem Fremden. Gott zu lieben, ist die vollkommene Art und Weise, sich selbst zu lieben, und je weiter das Ich in der Gottesliebe voranschreitet, desto vollkommener vollzieht es die Liebe zu sich selbst. Die dadurch zu gewinnende Identität ist im Vorgriff immer schon habbar.¹¹

Aus diesem Identitätsgedanken ergibt sich eine gesellschaftlich und politisch wirksame Konsequenz: Jegliche affektiv-bejahende Beziehung zu anderem, das sich nicht in dieses narzisstische Spiegelsystem integrieren lässt, ist damit suspendiert. Dies zeigt sich insbesondere in der Bewertung der Nächstenliebe. Der Nächste ist nicht an sich, als Anderer zu lieben, sondern als Teil des Eigenen: Er ist zu lieben, insofern er selbst Gott als das *summum bonum* liebt und somit am Guten Anteil hat oder diesen Anteil erlangen kann.¹² Damit stellt die Gottesliebe einen Maßstab zur Verfügung, Differentes in das Eigene zu überführen und dies als Dienst am Nächsten zu deuten. Wer sich schließlich als unwillig oder unfähig erweist, sich in das Eigene zu in-

⁹ Die prototypische Konzeption legt Augustinus vor in *De doctrina Christiana* I (CCSL 32, Eds. Martin/Daur).

¹⁰ Pierre Rousselot hat dementsprechend von einer natürlichen Konzeption der Gottesliebe gesprochen und diese in ihren wesentlichen Zügen beschrieben. Vgl. Pierre Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster i.W. u.a. 1933.

¹¹ Vgl. Augustinus: *De trinitate* 8,4.

¹² Vgl. etwa Hugo von St. Viktor: *De sacramentis* II,13,6.

tegrieren, hat jeglichen Wert verloren.¹³ Denn da die Gottesliebe in jedem Menschen gegeben und ihm zugänglich ist, ist der Einzelne auch selbst verantwortlich bzw. ist es ein Zeichen von sündiger *superbia*, wenn er sich nicht dem christlichen Gott zuwendet.¹⁴ Die damit verbundene Forderung des Augustinus, auch Zwang bei der Bekehrung zur Wahrheit einzusetzen,¹⁵ wiederholt sich bei dem Prediger der Gottesliebe schlechthin: bei Bernhard von Clairvaux in seinem Aufruf zum Wendenkreuzzug.¹⁶ Darin liefert gerade die Rede von der Gottesliebe einen ideologischen Unterbau für die Kolonialisierung des Fremden und bildet eine Allianz mit Formen institutionell verantworteter Macht und Gewalt.

In der linearen Konzeption findet sich zudem eine Bewegung, die der Identität von Selbstliebe und Gottesliebe eigentlich entgegenläuft.¹⁷ Der Fortschritt in der Liebe markiert einen Weg aus der als sündhaft qualifizierten Selbstbezüglichkeit zur Hingabe an Gott. Am Ziel des Aufstiegswegs steht dann eine sprachlose Vereinigung mit Gott, an dem das Individuum sein Selbstsein, seinen eigenen Willen, die Mittel seiner reflexiven Erkenntnis fahren gelassen und sich in Liebe ganz Gott hingeeben hat. Diese Fülle der Gottesliebe, die gleichzeitig die Fülle der *Gotteserkenntnis* markiert, ist selbst sprach-

¹³ Ebd.: „Diese also sind die Fremden und Auswärtigen und allzu Entfernten und Ferngewordenen, denen die Rückkehr zum Guten nicht mehr offensteht, die Dämonen und die mit den Dämonen verdamnten bössartigen Menschen, die darum von uns nicht mehr liebzuhaben sind, weil sie von jenem Guten, um dessentwillen man jeden liebhat, den man auf gute Weise liebhat, unwiederbringlich herabgestürzt sind. Nie sagt uns die Schrift, wir sollten die Dämonen liebhaben noch jene Menschen, welche bereits mit den Dämonen verdammt sind. Jene sind nämlich keine Nächsten, sondern Entfernte und von uns weg Fremdgewordene.“

¹⁴ Bernhard von Clairvaux: *De diligendo deo* 6: „Würdig ist also Gott, um seiner selbst willen geliebt zu werden, auch vom Ungläubigen, der, wenn er auch Christus nicht kennt, doch sich selbst kennt. Unentschuldig ist also selbst jeder Ungläubige, wenn er Gott, seinen Herrn, nicht liebt aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele und aus allen seinen Kräften.“

¹⁵ Augustinus: *Epistula* 93,1,2 (CSEL 34,33): „Die Wahrheit verlang nach Zwang, denn würde man sie den Häretikern ersparen, gäbe man ihnen nicht die heilsame Arznei“.

¹⁶ Vgl. Harald Schwilke: *Gewalt und Friede. Bernhard von Clairvaux und der Wendenkreuzzug*: Clemens Bergstedt/Heinz-Dieter Heimann, Wege in die Himmelsstadt. Bischofsresidenz Burg Ziesar. Bischof – Glaube – Herrschaft 800-1550, Berlin 2005, 89-98.

¹⁷ In dieser Weise formuliert Bernhard den Aufstiegsweg in *De diligendo deo*.

los, nicht-reflexiv, unmittelbar und letztlich subjektlos. Sie setzt voraus, dass das liebende Ich sich selbst und seinen Willen quasi aufgegeben hat. Angesicht dieser Zielbestimmung erhalten alle dogmatischen Lehren und sittlichen Weisungen, ebenso wie alles reflexive Denken Übergangscharakter. Die positive Formulierung von Wahrheit tritt zurück zugunsten von persönlichen Beziehungen, die ihrerseits als Liebesbeziehungen qualifiziert werden.¹⁸ Diese sind hierarchisch strukturiert. Sie finden zwischen Fortgeschrittenen und weniger Fortgeschrittenen in der Gottesliebe statt.¹⁹ In dieser hierarchischen Konstruktion dient der Gehorsam der Vermittlung der Gottesliebe: Seinen Eigenwillen fahren und das Innere vom Ranghöheren leiten zu lassen, wird zur wesentlichen Übung.²⁰ Macht zeigt sich hier als *oikonomia psychorum*, als Seelenleitung, in der der Mensch als Individuum einerseits Aufmerksamkeit erfährt, andererseits aber eben diese Individualität und Selbstständigkeit aufgeben muss.²¹ Ziel ist nicht das Subjekt in der Gestaltung seines Verhältnisses zu sich selbst und zur Welt, sondern im Gegenteil – seine Selbstaufgabe. Da diese Selbstaufgabe aber unter irdischen Bedingungen letztlich nicht verwirklichtbar ist, bedeutet das Streben danach eine Befreiung von dieser Welt und allem, was daran bindet. Die Welt als Welt ist damit grundsätzlich entwertet.

2. Hin- und Herlaufen – der mystische Diskurs

Und doch liegen in der Liebe Dynamiken, die diese Verbindungen zur Macht durchbrechen und emanzipatorische Kräfte, Gegenmacht entfalten. Um diesen Geltung zu verschaffen, bedarf es einer Änderung der Haltung zur Welt, oder in der hier verwendeten Metapher ausgedrückt: der Bewegungsrichtung. Die augustinische Konzeption der Gottesliebe ist mit dem Bild der Leiter bzw. des Stufenwegs,

¹⁸ Greifbar etwa in der wesentlich von Bernhard geprägten Verfassung der Zisterzienser *Carta caritatis*.

¹⁹ Vgl. etwa *Sermones super cantica canticorum* 1,11.

²⁰ Vgl. *Regula Benedictini* 5.

²¹ Hier treffen wir auf Mechanismen der Pastoralmacht, wie sie Foucault in seinen Vorlesungen über die *Gouvernementalität* beschrieben hat. Vgl. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt/Main ³2014, 173-277.

der linear vom Ich zu Gott führt, verbunden. Im Übergang zur Neuzeit wird diese Vorstellung in Frage gestellt, und zwar insbesondere dort, wo sie eigentlich sehr präsent scheint – in der Mystik. Dies hängt einerseits mit einem veränderten Setting zusammen. Werke wie *Das fließende Licht der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg entstehen im Kontext von Städten und der prekären sozialen Situation vieler dort lebender Menschen.²² Den Armen und Kranken zur Seite stehen zu wollen bedeutet zwangsläufig, den Stufenweg der Weltabkehr nicht mehr nehmen zu können. Oder umgekehrt: Wo das Ziel nicht mehr ist, die Beziehungen zur Welt abzustreifen, öffnet sich die Gottesliebe hin auf eine Hinwendung zum Anderen um seiner selbst willen.

Die Vorstellung der Stufenleiter zerbricht aber nicht nur aufgrund sozialer Pragmatik, sondern auch aus inneren Gründen. Foucault hat die Mystik als ein Gegen-Verhalten beschrieben.²³ Tatsächlich scheint die Konzentration auf den Einzelnen und seine inneren Vorgänge letztlich doch eine stärkere Wertschätzung des Einzelnen in seiner Individualität befördert zu haben. Dies zeigt sich, nochmal am Beispiel des *Fließenden Lichts* verdeutlicht, wiederum dort, wo das Erleben des Verfasser-Ichs kein allgemeiner Weg ist, den alle beschreiten sollen, sondern die höchstpersönlich gemachte Erfahrung einer Frau, die durch nichts anderes und keinen Anderen vertreten werden kann und der darin ein quasi-offenbarer Charakter zukommt.²⁴ Diese Erfahrung des/der Einzelnen kann nicht überstiegen werden hin auf ein Allgemeines, die das Individuum auslöschende Abstraktion ist nicht möglich. Korrelierend dazu findet sich auch das alte Ziel des Stufenwegs – die Überwindung der Individualität in der Verschmelzung mit dem göttlichen Bräutigam – nur noch als ein Moment eines umfassenderen Geschehens, wobei das Bild der Einheit vielfach gebrochen ist.²⁵

²² Vgl. dazu Hildegund Keul: *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg* (Innsbrucker theologische Studien 69), Innsbruck 2004, 146-155.

²³ Vgl. Foucault: *Gouvernementalität I* (Anm. 21), 307-309.

²⁴ Vgl. Balázs J. Nemes: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen 2010, 309-380.

²⁵ Vgl. Helena Stadler: *Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der „unio mystica“ im „Fließenden Licht der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg* (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 35), Bern u.a. 2001.

Man kann dies als Ergebnis einer immer weiter vorangetriebenen Reflexion über die theoretische wie praktische Einübung der Gottesliebe in der mönchischen Pädagogik seit dem 12. Jahrhundert lesen. Die Praktiken, die innere Haltung der Gottesliebe zu vervollkommen, lassen immer deutlicher zu Tage treten, dass sich der Affekt seinen Ordnungsversuchen entzieht.²⁶ Gerade dort, wo Menschen sich strikte Askese auferlegen, um die Liebe zur Welt zu überwinden und ihre Liebe ganz auf Gott auszurichten, werden die Widerstände offenkundig – der Körper mit seinen konkreten Bedürfnissen, die emotionalen Bindungen an die Welt, das Beharren des Ich auf seiner Eigenständigkeit. Das Ich, bereit zur Hingabe, fällt immer wieder auf sich zurück. Es erlebt die Fülle der Liebesvereinigung und findet sich getrennt vom Geliebten wieder. In der Folge tritt an die Stelle linearen Fortschreitens ein „Spiel von Tag/Nacht, Schatten/Licht, Verlust/Wiedersehen, Abwesenheit/Gegenwart, das sich unablässig umkehrt.“²⁷ War der augustinische Diskurs über die Gottesliebe noch wesentlich ein Diskurs der Präsenz, wird er nun zu einem der Abwesenheit. Denn auch wenn Gott im eigenen Ich entdeckt werden kann, ist er dort nicht einfach vorhanden. Er zeigt sich als der Abwesende, anwesend lediglich in der Form von Spuren, und bleibt im Eigenen der grundsätzlich Andere.²⁸

In diesem Diskurs der Abwesenheit gleicht die Position des Mystikers, der Mystikerin der eines zeitgenössisch Liebenden, die der französische Literaturkritiker und Zeichentheoretiker Roland Barthes in seinem wunderschön zu lesenden Werk *Fragmente einer Sprache der Liebe*²⁹ beschrieben hat. Die Verbindung kommt nicht von ungefähr. Das Werk analysiert den Diskurs eines Liebenden, indem es ihn entwirft und sich dabei eines „Thesaurus“ von Liebesfiguren aus der (Literatur)Geschichte des Abendlandes bedient. In diesem Thesaurus begegnen immer wieder mystische Texte, die Barthes zitierend übernimmt und als Diskurs des zeitgenössisch Liebenden präsentiert. Die

²⁶ Vgl. etwa die Analyse der Liebeskonzeption Bernhards von Clairvaux bei Julia Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt/Main ⁶2007, 145-164.

²⁷ Foucault: *Gouvernementalität I* (Anm. 21), 308.

²⁸ Vgl. zu dieser Entwicklung Michel de Certeau, *Die mystische Fabel. 16.-17. Jhd.*, Berlin 2010.

²⁹ Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Nachdruck, Frankfurt/Main ¹⁵2012.

Worte sind identisch, es wechselt allein der Adressat. Damit legt Barthes einerseits offen, dass in den Liebesfiguren und -sehnsüchten der Gegenwart die mystisch zu nennende Sehnsucht nach dem Vollkommenen aufgehoben ist. Andererseits schärft seine zeitgenössische Diskursanalyse den Blick für die Subjektpositionen und Praktiken der mystischen Texte. Das so dargestellte liebende Subjekt ist in Bewegung. Der Mystiker, die Mystikerin begehrt Gott, ohne sich seiner Zuwendung versichern zu können. Unfähig, den Zustand aus eigener Kraft zu beenden, kennt das liebende Ich keinen Ausweg aus der Situation und kann auch ein mögliches Ende nicht vorhersehen. Die Bewegung, die dieser Position der Liebe entspricht, ist ein Diskurs im wörtlichen Sinn – ein Hin- und Herlaufen (*dis-cursus*), in dem der Liebende nicht aufhört, „in seinem Kopf hin und her zu laufen, neue Schritte zu unternehmen und gegen sich selbst zu intrigieren.“³⁰ In diesem Hin-und-Herlaufen kennt der Diskurs keinen Fortschritt, keinen narrativen Ablauf, keine Teleologie. So ist diese Bewegung ohne Finalität, kein Weg zu was auch immer.

Der Ort dieses Hin- und Herlaufens ist gleichzeitig ein Nicht-Ort. Der Liebende ist insofern ortlos, als er in den dominanten Systemen des Wissens und der Macht keine Unterstützung findet.³¹ Insbesondere an der Einzigartigkeit des geliebten Anderen, dessen Atopie, scheitern alle vorhandenen Beschreibungssysteme.³² Was Barthes für die zeitgenössisch Liebenden festhält, gilt auch für den christlich-mystischen Diskurs. Historisch entsteht dieser an der Schwelle zur Neuzeit aus einer Situation heraus, in der das augustinisch-neuplatonische Kosmosdenken, in dem alles Irdische und Sichtbare als Zeichen des Himmlischen und Unsichtbaren gegolten hatte, zusammenbricht.³³ Die Abwesenheit der alten Präsenz spiegelt sich existentiell in der Abwesenheitserfahrung der Mystiker. Ihre Texte formulieren die Sehnsucht nach dem Vergangenen, ohne diese wieder herstellen zu können und zu wollen. Sie sind gleichzeitig eine Art Gegendiskurs zu den die Neuzeit prägenden Strategien, den Verlust zu kompensieren – den Diskursen des objektiven, affektneutralen Wissens. Gegenüber diesen

³⁰ Ebd., 15.

³¹ Vgl. ebd., 33-36.

³² Vgl. ebd., 44-46.

³³ Vgl. de Certeau, Die mystische Fabel (Anm. 28), bes. 10-15; 26-50.

bleibt die Position des Mystikers äußerlich, obwohl sie mit ihnen zu tun hat und von ihnen abhängt. Gegenüber einem Wissen, das unabhängig vom Einzelnen gegeben ist, beharrt sie auf der grundlegenden Subjektivität und Affektgebundenheit aller Erkenntnis. Der Objektivität setzt sie die körperlich empfundene Unmittelbarkeit gegenüber. Den das Wissen reproduzierbar machenden Techniken, obgleich solche auch und gerade im mystischen Umfeld entwickelt und verwandt werden, begegnen viele Mystiker/innen mit Vorbehalt und beharren auf dem Ereignis des Unvorhersehbaren. Darin wird das Hin- und Herlaufen des Mystikers, die Atopie des Geliebten, zur grundsätzlichen Infragestellung der Systeme des Wissens und der auf ihnen beruhenden Macht. Die politische Relevanz dieser atopischen Position beruht, zunächst, auf der Macht der Dekonstruktion – der Idee der objektiven Sprache, des neutralen Wissens, der fixierbaren Identität, des starken Subjekts. Sie ist noch keine Haltung konkreter Parteilichkeit. Das liebende und an dieser Liebe leidende Ich, gebunden allein an den geliebten Anderen, ist der Bezüge zur Welt beraubt.³⁴ Zur Inspiration einer sozialen und solidarischen Praxis oder gar befreienden Engagements vermag die Rede von der Gottesliebe erst dort zu werden, wo sie sich aus der absoluten Bindung an den geliebten Anderen befreit, neben die Dekonstruktion die Konstruktion tritt und sie vom *discursus* zum „Gehen“ wird.

3. Gehen – Sein in der Welt

Das Hin- und Herlaufen des Verliebten in der Position der Abwesenheit ist keine Situation, die bewohnbar wäre. Sie ist auch kein Ort gesellschaftlichen Engagements oder gar politischer Befreiung. Sie bedarf der Rückgewinnung der weltlichen Bezüge. Der mystische Diskurs kennt diese Rückkehr zur Welt. Sie entsteht aus einer Haltung, in der das liebende Ich die Verschmelzung mit Gott und damit die Fülle erfahren hat. Es kennt aber auch die Todesnähe, die aus dem Verlust des geliebten Anderen resultiert und die Mechthild als „Gottesfremdheit“³⁵ beschreibt. Hindurchgegangen durch beides findet es

³⁴ Zum Folgenden exemplarisch: Das fließende Licht der Gottheit IV, 12 (Ed. Neumann, München u.a. 1990); auch Barthes, Fragmente (Anm. 29), 87-92.

³⁵ Das fließende Licht der Gottheit IV,12 (Anm. 34).

zu einer Haltung, in der es immer noch liebt, aber die Distanz, die ihn vom Geliebten trennt, nicht mehr überwinden will. Das liebende Ich beharrt auf seiner relativen Unabhängigkeit. Mit der gewollten Distanz zum Geliebten gewinnt das Subjekt, das sich in der Liebe selbst beinahe verloren hat, Selbst-Mächtigkeit und Handlungsfähigkeit. Die Zweideutigkeiten der Liebe sind in der Erinnerung präsent, und auch die Gegenwart ist von Genuss wie von Schmerz durchzogen. Doch das Individuum, das begehrt, aber nicht mehr haben will, das sich geliebt weiß, aber die Verschmelzung ablehnt, wählt seinen Ort nicht jenseits dieser Ambivalenzen, sondern in ihnen und damit in der Welt. Erst dort verbindet sich die Rede von der Gottesliebe mit einer Wertschätzung des Subjekts in seiner bleibenden Individualität.

Mechthild von Magdeburgs *Das fließende Licht der Gottheit* ist eines der ersten Werke, in dem das Ziel der Gottesliebe im Gefolge der Figuren des Hohelieds nicht die dauernde Einheit, sondern eine bleibende Distanz ist. Diese Haltung ist als „Warten“ beschrieben, das zur Grundlage einer *vita activa* wird. Das Warten bedeutet ein bleibendes Begehren, das die Beziehung zum geliebten Anderen aufrecht erhält, ohne das Warten selbst beenden zu wollen. Hier wird die Welt nicht zur Durchgangsstation einer Reise wie im Bild des Stufenwegs, sondern zu einem Raum des Handelns. Mechthilds *Fließendes Licht* nennt als den wesentlichen Ort christlicher Existenz das Sein bei den Bedürftigen, insbesondere in den Krankenhäusern. Es empfiehlt täglich zu den Kranken zu gehen, diese sowohl mit tröstenden Gottesworten wie mit irdischen Gaben zu laben und eigenhändig ihre Notdurft wegzutragen.³⁶ Hier zeigt sich die gegenüber der augustinischen Tradition veränderte Bewertung der Nächstenliebe. Diese nimmt nicht Maß an einer wie auch immer beschaffenen Würdigkeit des Anderen, etwa an seinem Fortschrittsgrad in der Gottesliebe. Sie bedarf auch keines von außen kommenden, positiven Gebots. Der Grund des Handelns und ihr Maßstab ist die konkrete Bedürftigkeit des anderen Menschen. Diese Bedürftigkeit ist ebenso spirituell wie materiell gefasst. Der Körper wird zum Gegenstand der Fürsorge, insbesondere dort, wo er hilflos, todesverfallen und ekelhaft erscheint. Dass Mechthild diese Empfehlung an diejenigen richtet, die „Gewalt“ in der

³⁶ Vgl. ebd. VI,1.

Kirche ausüben, zeigt das politische Potential dieser Hinwendung zur Welt. Es ist freilich erst die späte Mystik, namentlich Simone Weil, die in den Armen und Bedürftigen auch Opfer erkennt³⁷ und in das Warten eine geschichtliche Dimension einträgt.

In der Perspektive des Geschichtlichen erinnert das Warten als eine zum Charakter gewordene Art und Weise, in der Welt zu sein und sich auf sie zu beziehen, an den Habitus, den Jon Sobrino im zweiten Band seiner Christologie als „Gehen“ beschrieben hat.³⁸ Das Gehen beschreitet keinen Weg hin auf ein definierbares Ziel. Es ist aber auch kein ortloses Hin- und Herlaufen, das das Handeln verhindert. Es ist ein bleibendes Unterwegssein, angetrieben von der Begegnung mit dem Un-Heilen, den Opfern. Wie im mystischen Warten ist auch im Gehen das Leben in dieser fragmentarischen Welt bejaht, ohne die Sehnsucht nach der Überwindung alles Unheilen, nach Erfüllung aufzugeben. Dabei legt das Warten gegenüber dem Gehen, das Maß nimmt am Anderen, den Schwerpunkt auf die Dimension des Subjektiven – auf die Frage nach der Möglichkeit des Individuums, in diese Haltung zu finden. Im mystischen Diskurs ist es die nur persönlich zu machende Erfahrung der Fülle und der eigenen Verletzlichkeit, aus der eine fragil bleibende Identität erwächst und die Möglichkeit eröffnet, in dieser Welt zu leben und zu handeln. Darin erweist sich die Macht der Liebe als Ermächtigung zur Subjektwerdung. Dies ist auch säkular verstehbar. Sobrino interpretiert die Aufforderung, die vom Anderen ausgeht, als keineswegs an den Gottesglauben gebunden. Analog kann dies auch für das subjektive Moment gelten. Subjektwerdung geschieht dort, wo sich Liebe ereignet. Dies trägt die Liebe ein in jedes befreiende Engagement, das die „Subjektwerdung des Armen“³⁹ zum Ziel hat. Und bindet die Rede von der Gottesliebe an die Erfahrung geschichtlicher, zwischenmenschlicher Liebe.

³⁷ Vgl. Simone Weil : Die Gottesliebe und das Unglück: Dies.: Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953, 110-191.

³⁸ Vgl. Jon Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008, 504.

³⁹ Bernhard Bleyer: Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (ration fidei 38), Regensburg 2009.