

Michaela Bill-Mrziglod

Mystische Sprachbilder resonanter Welt- und Gottesbeziehungen bei Caterina von Siena und Teresa von Avila

Zu den außergewöhnlichen Beziehungsformen zwischen Gott und Mensch zählt zweifellos die mystische Erfahrung. Da sie uns nur in Schrift und Bild übermittelt ist, geht es in einer wissenschaftlichen Annäherung darum, in diesen Zeugnissen den Zwischenraum des Wartens auf die Begegnung mit Gott, die mystische Erfahrung selbst und die Auswirkungen dieser transformativen Erfahrung zu erfassen und adäquat zu beschreiben. Eine deutende Annäherung an vergangene Epochen gelingt letztlich nur unter Zuhilfenahme eines Repertoires an Methoden und Terminologien, was sich als schwierig erweist, handelt es sich doch bei den traditionell zuständigen Disziplinen wie Aszetik, Mystik- und Spiritualitätsforschung – zumal mit historischem Fokus – um zutiefst vernachlässigte Forschungsbereiche ohne erkennbares Methodenprofil. Ob sich Hartmut Rosas Resonanzkonzept zur Analyse historischer Mystikphänomene eignet, wird Thema vorliegenden Beitrags sein.

1 Mystik und die Lebensform des *contemptus mundi* (weltentsagende Lebensweise)

Die Theologiegeschichte bezieht sich gerne auf die wirkmächtige Definition des Thomas von Aquin, der Mystik als „*cognitio Dei quasi experimentalis*“¹ und somit als Erkenntnismodus Gottes mittels einer bestimmten Erfahrung und als Form theologischer Erkenntnis charakterisiert, was bereits seit dem 5. Jahrhundert als „mystische Theologie“² bezeichnet wurde. Eine aktuelle Definition von Mystik ist aufgrund der Diversität der Ansätze schwieriger. Der christlichen mystischen Erfahrung ist mitunter eine Suchbewegung des Individuums in Form ritueller und asketischer Praktiken vorangegangen, die auf eine *unio* mit Gott zielt, jedoch nicht vom Menschen herbeigeführt werden kann, sondern stets als plötzlich hereinbrechende Widerfahrnis einer Begegnung mit dem Göttlichen beschrieben wird,

1 Thomas von Aquin, Summa theologiae, 2–2, q. 97 a 2 ad 2; q. 162 a 3 ad 1.

2 Das Referenzwerk *Peri mystikes theologiais* (ca. 6. Jh.) wird Pseudo-Dionysios Areopagita zugeschrieben.

die Erkenntnis, Denken und Handeln der Mystikerinnen und Mystiker zutiefst wandelt. Retrospektiv erzeugen diese sodann in ihren Verschriftlichungen sowohl der mentalen und leiblichen Vorbereitungstechniken (wie z. B. dem Schaffen oder Durchschreiten imaginärer Räume, der Verschriftung geistiger Leere/Ödnis/Wüste) als auch des unmittelbaren Ergriffenseins vom Göttlichen (wie z. B. der völligen geistigen und körperlichen Bewegungslosigkeit oder des räumlichen Enthobenseins von der Welt, aber auch des Dialogs mit einer der drei göttlichen Personen) in gewisser Weise „Scheinformen von Präsenz“ (de Certeau 2010, 13). In der Geschichte des Christentums verbindet sich eine mystische Erfahrung häufig mit einer religiösen Lebensform, die vorwiegend mit dem Konzept des *contemptus mundi* als Zurückweisung alles Weltlichen bei gleichzeitiger Offenheit für die resonante Beziehung zu Gott und den Mitmenschen korrespondiert.

Da Hartmut Rosa sein Resonanzkonzept mit einer starken Verwurzelung in der Romantik auf die Moderne bezieht (Rosa 2021, 293) und es als Theorie des guten Lebens und der gelingenden Responsivität von Individuum und Welt kennzeichnet, ist zunächst fraglich, ob es auf vormoderne Zeiten überhaupt anwendbar ist. Speziell der *contemptus mundi* monastischer Prägung scheint einer Theorie der resonanten Weltbeziehung diametral entgegengesetzt. Wird die Resonanztheorie unreflektiert und ohne Modifikation auf mystische Phänomene angewandt, besteht die Gefahr einer unsachgemäß anachronistischen Lesart der Quellen. Vor dem Hintergrund der Unschärfe des Mystikbegriffs und des Umstands, dass christliche Spiritualität selbst keine kohärente Geschichte aufweist, kann die Betrachtung mittels eines methodischen Hilfsmittels wie dem Resonanzkonzept³ dennoch legitim sein. Bislang gibt es in diesem Forschungsfeld Arbeiten zu Teresa von Ávillas *Wohnungen der inneren Burg* (Roppert-Leimeister 2020), zu einer in weiterem Sinne spirituell-mystischen Erfahrung der Abendmahlsfrömmigkeit Martin Luthers (Wriedt 2021) sowie über eine Verbindung von Rosas Resonanztheorie und Meister Eckharts Ontologie zur Beleuchtung aktueller Prämissen sozialer Arbeit (Groß 2022). Ein erstes Ergebnis des Doktoratskollegs Hartmut Rosas zu Reso-

³ Bezogen auf die Vormoderne muss man sich von der Normativität, die Rosa für seine Theorie beansprucht, distanzieren. Zugleich soll dies nicht bedeuten, dass dies aus einem vielfach angenommenen Riss zwischen vermeintlich vormoderner stabiler Gesellschaft und moderner dynamisch-entfremdeter Gesellschaft begründbar ist. Dennoch ist fraglich, ob bezogen auf historische Prozesse überhaupt ein metaphorisches Konzept normative Geltung haben sollte, zu mannigfaltig sind nämlich die anthropologischen Konzepte, die eher nicht mit Rosas Autonomieverständnis korrespondieren. Auch dem Essentialismus seines Ansatzes wurde wiederholt widersprochen. Dessen ungeachtet ist es mit Hilfe der Resonanzidee möglich, Momente der beziehungsgebundenen Resonanz in der Sprachvielfalt verbalisierter Resonanzerfahrungen in mystischen Schriften zu vermuten und diese auch analytisch erfassen zu können.

nanzbeziehungen in religiösen Praktiken anderer historischer Epochen⁴ liegt vor in Form eines Sammelbands zur Antike (Scheuermann und Spickermann 2016)⁵ sowie einer Studie Jörg Rüpkes (2021), der sich dem Verhältnis von Resonanz und (nicht-)religiösen Ritualen widmet.⁶

Dialogische Beziehungsformen beschreibt Rosa mit seinem Modell der drei Resonanzachsen. Er unterscheidet die diagonale der Dinge, die horizontale der Beziehung zu Menschen und die vertikale der tiefenresonanten Verbindung zu Inner- und Außerweltlichem (Natur oder Transzendenz). Es ist im Rahmen der Aszetik und Mystikforschung eine Herausforderung, die Verbindung der drei Achsen im Blick zu behalten. Unbestimmt ist insbesondere die Idee der resonanten Weltbeziehung im Sinne der diagonalen und horizontalen Resonanzachse, die in der Mystikforschung kaum eine Rolle spielen,⁷ da nahezu ausschließlich die Gottesbeziehung fokussiert wird. Handelt es sich bei den Welterfahrungen der Mystikerinnen und Mystiker tatsächlich nur um Formen fehlender resonanter Weltbeziehung, was bedeute, „dass künstlerische oder philosophische und vielleicht auch mystische Formen der Anverwandlung von Welt häufig das Ergebnis schmerzhafter und tiefer biographischer Entfremdungs- beziehungsweise Repulsionserfahrungen sind“ (Rosa 2021, 324)? Dies wäre zu kurz gegriffen. Mystik kann nicht als rein innerweltliches Erfahrungsgeschehen begriffen werden, da sie dadurch „ihrer *differentia specifica*“ (Völker 2020, 350) beraubt würde. Das von mystisch begnadeten Personen als außergewöhnliche Transzendenzerfahrung Wahrgenommene, was u. a. in der Metaphorik ekstatischen Entrücktseins von der Welt beschrieben wird, entzieht sich dem modernen wissenschaftlichen Diskurs, da ihm ein metaphysisches Konzept von Wirklichkeit zugrunde liegt, das sich empirischen Zugängen verschließt. Mystik ist ihrem Wesen nach ein grenzüberschreitender Zustand zwischen Immanenz und Transzendenz, dessen sprachlich-bildlicher Ausdruck als einzige greifbare weltliche Ausdrucksform *per se* defizitär ist. Mit Fabian Völker gehe ich daher konform, dass sich ein empirisch verengter Zugang quasi verbietet, da er den Kern mystischen Erlebens zum Verschwinden bringt (Völker 2020, 347). Eine mystisch begabte Person ist zwar immer Teil der

⁴ Vgl. <https://dk-resonance.uni-graz.at/de/das-doktoratskolleg/> (Abrufdatum: 16.02.2024).

⁵ Mystik spielt darin keine Rolle.

⁶ Die beiden erstgenannten Forschungen richten ihr Augenmerk auf die Resonanzbeziehung zwischen Gott und Individuum, jedoch nur beiläufig zwischen Individuum und Welt. Groß analysiert mit Hilfe terminologischer Konzepte nach Rosa und Eckhart die Gegenwart. In den Studien von Scheuermann und Spickermann (2016) sowie von Rüpke (2021) spielt die Mystik keine explizite Rolle.

⁷ Exemplarisch in diesem desideraten Themenfeld zu nennen ist die wegweisende Studie von Steinacker (1983), der keine vergleichbaren Studien folgten.

Welt und macht auch die mystische Erfahrung innerweltlich, aber es ist eine Erfahrung des absolut anderen ihrer Selbst und der Welt (Wendel 2011, 18). Historisch ist die mystische Erfahrung – da sie nur individuell im Glauben wahrnehmbar ist – nicht gänzlich erfassbar, was jedoch einen metaphysisch-außerbewältlichen Bezug nicht ausschließt, nur weil die wissenschaftliche Methode an ihre Grenzen stößt. Historische Realität hingegen sind die Bücher und Schriften der Mystikerinnen und Mystiker vergangener Epochen, die historisch-kritisch analysiert werden können. Diese sind in vorliegendem Beitrag als verbalisierte Zeugnisse mystischer Erfahrung von Interesse.

Anhand der Schriften zweier Protagonistinnen und ihrer mystischen Sprachbilder resonanter wie dissonanter Welt- und Gotteserfahrungen sollen nun mit Hilfe der Resonanztheorie Rosas hermeneutische Deutungsräume erschlossen werden. Sowohl Caterina von Siena (1347–1380) als auch Teresa von Ávila (1515–1582) lebten und wirkten an wesentlichen kirchen- und mentalitätsgeschichtlichen Wendepunkten in der Geschichte Europas. Die spätmittelalterliche Dominikanertertiarin Caterina von Siena wurde in Zeiten der Pest, des zu Ende gehenden Avignonesischen Exils und des großen abendländischen Schismas von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als mahnende Stimme Gottes wahrgenommen, die sich in den kirchenpolitischen Diskursen klar positionierte und zugleich allen Menschen jedweden Standes seelsorglich zur Seite stand. Auf der anderen Seite haben wir es bei Teresa von Ávila mit einer ebenso sprachmächtigen Ordens- und Kirchenreformerin im von konfessionellen Auseinandersetzungen gebeutelten Europa zu tun, die ihren spirituellen Erfahrungsweg der Gottesnähe, des Kampfes mit den Normierungen der Welt wie auch des Leidens an geistlichen „Trockenheiten“ in zahlreichen Schriften ausführlich dokumentierte. Die mystischen Erfahrungen prägten ihre jeweiligen Lebenswege entscheidend mit, transformierten sie selbst und ihr Umfeld. Michel de Certeau beschreibt diese Phase der Transformation treffend als „dunkle Nacht des Körpers“ (de Certeau 2010, 15), in den eine Macht einbricht und ihn umgestaltet im „ambivalenten Übergang von der Präsenz zur Absenz, von der Anwesenheit zur Abwesenheit“ (de Certau 2010, 12). Die Metaphorik der dunklen Nacht ist ein synonymes Bild für die Trockenheit der Seele im Sinne eines trostlosen Gemütszustands des betenden Individuums und des Gefühls einer gewissen Gottverlassenheit, „wobei sich in solcher Nichtung allen menschlichen Vermögens schon [...] Gott ankündigt“ (Salmann 1998, 503), der die betende Person zu wandeln beginnt.

Beide mystischen Theologinnen und Kirchenlehrerinnen verwendeten oder prägten in ihren Schriften zahlreiche Sprachbilder, die lange Zeit nachwirkten, heute jedoch weitgehend in Vergessenheit geraten sind. Wie noch aufzuzeigen ist, bieten sie jedoch das Potenzial, sie mit Hilfe des terminologischen Apparats der Resonanztheorie Rosas zu analysieren. Bedenkenswert sind diesbezüglich die

mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Sprachbilder der Gottesfülle und -leere des als Gefäß beschriebenen Individuums, das der inneren Burg, des brennenden und blutenden Herzens sowie des Wohlgeruchs der Blumen, die im Garten der Seele Zeichen überströmender Liebe Gottes sind. Mit Hilfe dieser Bilder besetzten Caterina und Teresa Räume einer individuell gedachten Präsenz des Göttlichen in der Welt ohne zwischengeschobene und institutionalisierte Instanzen. Dies erlaubte es ihnen, in einem Spannungsfeld machtvoller Repräsentationsräume des Göttlichen in der klerikalierten und innerlich zerrissenen Kirche Gehör zu finden und Reformen zu bewirken.

2 Rosas Resonanzkonzept als Ausgangspunkt der Betrachtung vormoderner religiöser Resonanzerfahrungen

Da Hartmut Rosas Resonanzkonzept ein säkulares soziologisches Erklärungs- und Analysemodell moderner Gesellschaften darstellt, ist es nur konsequent, dass er auch Gott als „die Vorstellung einer antwortenden Welt“ (Rosa 2021, 435) versteht. In vormodernem christlichem Kontext gilt Gott hingegen als Schöpfer der Welt und als ein im weltlichen Kontext erfahrbare und antwortendes Beziehungswesen, er ist aber als wesenhafter Gegensatz zur Welt nicht mit dieser Welt in eins zu setzen. Dennoch eignen sich einige Aspekte von Rosas Resonanztheorie, um auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Momente einer individuellen Glaubens- und auch Welterfahrung als Resonanzgeschehen und Beziehungserlebnis zu deuten, das die wesentlichen Momente der Unverfügbarkeit, der Trias aus Af- \leftarrow fizierung, E \rightarrow motion und Transformation (Rosa 2021, 208, 298, 318; Rosa 2020, 42) sowie der gegenseitigen Durchdringung der vertikalen, horizontalen und diagonalen Resonanzachse (Rosa 2021, 331–514) enthält. Wird Resonanz damit einhergehend verstanden als „das (momenthafte) Aufscheinen, das Aufleuchten einer Verbindung zu einer Quelle starker Wertungen in einer überwiegend schweigenden und oft repulsiven Welt“ (Rosa 2021, 317), die Sehnsüchte erst erweckt und das Individuum gleichsam zu wandeln vermag (Rosa 2021, 217–18), ist danach zu fragen, wie autonom vormoderne Menschen überhaupt gedacht werden können, unterlagen sie doch deutlicher als heute starken religiösen und gesellschaftlichen Wertungen, darunter etwa religiös begründete Misogynie oder ein Klima des Verdachts der Häresie gegenüber mystischen Phänomenen, die das religiöse Subjekt nicht selten daran hinderten „mit eigener Stimme [zu] sprechen und sich hörbar [zu] machen“ (Rosa 2021, 312). Um jedoch nicht vorschnell ein mögliches historisches Klischee zu perpetuieren, bietet sich zum besseren Verständnis spätmittelalterlicher und auch frühneuzeit-

licher Frömmigkeit die Hinzuziehung des Reenactment- und Repräsentationsmodells Volker Leppins (2021), des historischen Mystikmodells Michel de Certeaus (2010) sowie des modifizierten Resonanzkonzepts Tonino Grifferos (2021) an, die Rosas Resonanztheorie um einige Aspekte ergänzen.

Rosa erkennt in der monastischen Lebensform des *contemptus mundi* vor-moderner Prägung rein negativ die weltverneinende Weltflucht und misst lediglich der kontemplativen Weltbetrachtung Positives bei. Hierin liegt jedoch eine folgenschwere kategoriale Fehleinschätzung der „vier kognitiv-kulturellen Grundformen der Weltbeziehung“ (Rosa 2021, 222), da er im ursprünglichen Entwurf scharfe Trennlinien zwischen aktiven und passiven Formen des Weltverhältnisses und zwischen Weltbejahung und Weltverneinung zieht, die er in einer An-schlussstudie im Begriff des „Mediopassiv“ bzw. „medioaktiv[]“ (Rosa 2019, 47) er-freulicherweise revidiert, wenn auch mit dem unglücklichen Bezug des grammatischen Aktivs zum „Täter, Sender, Ausübenden“ und des Passivs zum „Opfer, Empfänger, Erleidenden“ (Rosa 2019, 46)⁸. Wie so oft liegt auch bezogen auf welt-verneinende Weltflucht und weltbejahende Kontemplation mystisch begabter Personen die Wahrheit in der Mitte, denn Medium beschreibt auch ein Bezie-hungsgeschehen, bei dem sich Dinge ereignen, „ohne Täter und Opfer zu produ-zieren“ (Rosa 2019, 46). Kontemplative und aktive Formen monastischer Lebens-weise bedingen sich gegenseitig und wechseln sich ab. Aus dem Gebet schöpfen viele Religiösen die Kraft, sich der Welt karitativ-seelsorglich zuzuwenden und sich in kirchenpolitischen Diskursen zu positionieren. Damit erhält auch die weltent-sagende Lebensweise (*contemptus mundi*) eine mediopassive Charakteristik.

Wertvoll ist weiterhin Rosas Modell der „Unverfügbarkeit“ (Rosa 2020) und der „Entfremdung“ (Rosa 2013a) als „Schweigen der Welt“ (Rosa 2013b) (und in der Mystik als Schweigen Gottes). Auch in der Mystik ist es der Beziehungsbruch zwischen Mensch und Gott, Mitmensch und belebter wie unbelebter Natur, der als Zustand der Beziehungslosigkeit und des „Verstummens der Welt“ (Rosa 2021, 522) wahrgenommen und mit dem Begriff der Sünde konterkariert wird. Anwendbar ist Rosas Theorie durch seine vertiefenden Randbemerkungen, die eine Berücksich-tigung vormoderner und schriftlich fixierter Dokumente der Mystik zulassen. Insbesondere sein Bild der „Oasen- und Wüstenerfahrung“ (Rosa 2021, 198) als „Momente der Fülle“ (ebd.) und als „Zustand der Fülle aus der Leere“ (Rosa 2021, 203) sowie die „Weltabgeschiedenheit [...] als ein Weg zu einem wahrhaft ad-äquaten Weltverhältnis“ (Rosa 2021, 203) bieten sich als Anker- und Vergleichs-punkte der Analyse vormoderner mystischer Schriften an, handelt es sich doch bei

⁸ Vgl. auch die weiterführenden Darlegungen Robin Flacks zum Konzept des Mediopassivs im vorliegenden Sammelband.

der *Plerosis* (Fülle) und der *Kenosis* (Leere) um zwei elementare Pole im geistlichen Leben. Speziell die Wüstenerfahrung als Erfahrung der Gottferne kann in der Mystik zudem Vorstufe einer gelingenden Resonanzbeziehung zwischen Mensch und Gott einerseits und zwischen Mensch und Welt andererseits sein.

Die Resonanzsensibilität und die Offenheit für ein Angesprochenwerden durch transzendentale Mächte waren in der Vormoderne deutlicher als heute (Rosa 2021, 652). In der Geschichte christlicher Spiritualität gab es daher wiederholt Tendenzen, sich die Resonanzerfahrung durch religiöse Praktiken wie Gebet, Kontemplation und andere Rituale vor dem Hintergrund eines durchaus auch magischen Weltverständnisses verfügbar zu machen. Die Ambivalenz besteht darin, dass das Gebet einerseits eine methodische Einübung in die Annäherung an das Göttliche ist, um Gott „erreichen“/anrufen – und eventuell sogar „verfügbar“ machen – zu können, andererseits wird das Antwortgeschehen Gottes selbst stets als unverfügbares und den Menschen umwandelndes „Widerfahrnis“ (Rosa 2020, 68) beschrieben. De Certeau spricht davon, dass eine mystische Person „von der Zeit gepackt [wird] als von dem, was einbricht und umgestaltet“ (de Certeau 2010, 23). Nach Leppin stellten die Schriften der Mystikerinnen⁹ jedoch auch Autorisierungsstrategien in Form der verkündeten Mitautorschaft Gottes dar, da sie auf einen „gesellschaftlichen Resonanzraum für göttliche Realität“ (Leppin 2021, 238) bauen konnten. Mit dem Terminus „Resonanzraum“, den Leppin nicht an Rosas Konzept anlehnt, meint er lediglich umgangssprachlich, dass der Glaube an die Fähigkeit Gottes, sich ausgewählter Personen bedienen zu können um sich den Menschen mitzuteilen, gesellschaftlich weit verbreitet war. Mittels kulturell bekannter visionärer Bildsprache schufen die Mystikerinnen nicht nur Repräsentationsformen des Göttlichen, mit denen sie ihr Handeln legitimiert sahen, sondern mischten sich nicht selten ins politische Geschehen der Zeit ein. Während die Frauen bei dogmatischen Fragen meist mit der zeitgenössischen Theologie korrespondierten, waren sie mit Blick auf das menschliche Miteinander in ihren direkten Anweisungen für die christliche Lebensweise aller Stände weit weniger zurückhaltend und fühlten sich durch „die Präsenzerfahrung des Göttlichen“ (Leppin 2021, 251) in Geist und Körper zur Erhebung ihrer von institutionellen Einrichtungen autonomen Stimme und zur Einmischung ins Weltgeschehen autorisiert. Diese Erfahrung ist es zugleich, die nicht beim Göttlichen verweilt, sondern zu neuer Weltwahrnehmung führt: „Wo daran geglaubt wird, dass Christus in der Welt ist, dass sein Handeln nachvollzogen werden kann, sein Geist und Leib gegenwärtig ist, da ist diese Welt eine andere.“ (Leppin 2021, 253) In der Tat sind die Schriften mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Mystikerinnen dazu geeignet,

⁹ Leppin bezieht sich hier ausdrücklich nur auf Frauen (Leppin 2021, 231).

darin ritualisierte soziale Praktiken abzulesen, beschriebene Erfahrungen als Resonanzerfahrungen von Gott und Welt zu erkennen und mit Hilfe des Resonanzkonzepts die mystischen Narrative und Bilder der Welt- und Gottesbeziehungen zu entschlüsseln. Denn spätestens die Frühe Neuzeit kennt Konzepte resonanter Beziehungen des In-der-Welt-Seins. Exemplarisch zu nennen ist die Signaturenlehre des Mystikers Jacob Böhme (1575–1624), der jede Kommunikation und jedes Verstehen als ein durch eine Signatur oder ein Wesen veranlasstes Mitschwingen des Körpers im Bild des Gefäßes oder Schreins meint, hervorgerufen durch göttlichen Geist und nur im Geiste erkennbar (Griffero 2021, 692). Für ihn ist das Gott und Welt verbindende Geheimnis nur mystisch zu erfassen (Steinacker 1983, 97). Gottesklage und Leiden an Gottes ambivalentem Bezug zur Welt ist dann nur Ausdruck einer disharmonischen (oder auch dissonanten) Welterfahrung (Steinacker 1983, 110). Gottesrede ist demnach stets rückgebunden an ein normatives Weltbild einerseits und an eine – davon eventuell abweichende – Welterfahrung andererseits. Von theologischer Terminologie gelöst spricht Griffero diesbezüglich in neophänomenologischer Manier von „atmosphärische[r] Wahrnehmung“ (Griffero 2021, 695) bestimmter Gefühle, die Raum durchdringen und geistig wie körperlich erfasst werden können. Darin widerspricht er Rosa, der Resonanz klar als Beziehungsmodus statt als Gefühl kennzeichnet (Rosa 2021, 288). Zurecht merkt Griffero aber an, dass „körperliche Resonanz [...] ein unerlässlicher Bestandteil des Gefühls“ (Griffero 2021, 701), Affekt also stets verkörpert ist. Diese Hervorhebung ist ein wichtiger Pfeiler hin zur Anwendung der Resonanztheorie auf vormoderne mystische Erfahrung, die nicht ohne Leib zu denken ist. Im Gegenteil nimmt der Körper speziell bei den Mystikerinnen eine außerordentlich prominente Stellung ein. Ihr Körper gehorcht nicht dem Diskurs, sondern ist „selbst eine symbolische Sprache“ (de Certeau 2010, 18). Er ist der Raum, der in Zeiten religiöser und konfessioneller Verunsicherung und Neujustierung des religiösen Raums durch die kirchlichen Streitparteien als asketischer Übungsraum neuer Praktiken fungiert und damit einen Beitrag zur Neuorganisation des religiösen/konfessionellen Raumes leistet (de Certeau 2010, 41). Die mystische Erfahrung und Theologie erhält dabei die wichtige Form des doppelten Resonanzbodens, „der sowohl intrapsychische Schwingungen erzeugt als auch solche, die durch die Interaktion mit anderen Wesen oder Formen generiert werden“ (Griffero 2021, 701). Vielleicht kann sogar von einem dreifachen Resonanzboden gesprochen werden, da als drittes die Einbeziehung der Interaktion mit Mensch und Natur – also der Welt – angebracht ist.

In der vorgestellten methodischen Erweiterung unter Hinzuziehung des Repräsentationsmodells Leppins, de Certeaus Konzept der transformativen Heterotopie mystischer Erfahrung, vermittelt in Symbolsprache, und Grifferos Koppelung von Emotion und Resonanz statt deren trennscharfe „Entkoppelung“ und Autonomisierung bei Rosa (289) liegt der notwendige Ansatz einer Anwendbarkeit der

Resonanztheorie auf mittelalterliche und frühneuzeitliche Mystik. Gewiss sind symbolsprachliche Bilder und Gefühle weltbildabhängig stets auch historisch-kulturelle Ausdrucksformen der Selbst- und Weltinterpretation, die sich im Relationsgeschehen formen (Rosa 2021, 215). Allerdings geht Mystik – wie in den obigen Ausführungen über das Wesen der Mystik angedeutet wurde – noch über diese Selbst- und Weltinterpretation hinaus, die von Mystikerinnen und Mystikern epochen- und religionsübergreifend als Unsagbarkeitstypus ausgedrückt wird. Die mannigfaltigen Sprachbilder Caterinas und Teresas werden dementsprechend vor dem Hintergrund der Frage nach der Wechselbeziehung von mystischer Resonanzerfahrung, Welt- und Gottesbild sowie Wahl der Lebensform untersucht.

3 Sprachbilder der Resonanz von Gott und Welt bei Caterina von Siena

In impliziter Anlehnung an die Betonung des Bildes Gottes im Menschen geht Caterina von Siena in ihrer Anthropologie davon aus, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen im adamitischen Sündenfall zwar nicht verloren gegangen sei, jedoch schrittweise vom Menschen wiedererlangt werden müsse. Dieser prozessuale Weg zur Vollkommenheit im Wechselspiel von göttlicher Gnade und asketischer Einübung in die Tugenden ist bezeichnend für den spätmittelalterlichen Umbruch hin zu einem dynamischen Verständnis von Gottebenbildlichkeit und einem zunehmend subjektiven Blick auf sich selbst in Form der – z. T. folgenschweren – Gewissenserforschung und Selbstkontrolle (Bill-Mrziglod 2021, 95). Zentral ist bei Caterina damit einhergehend eine Gottesbeziehung, die die Menschen zu Mitstreiterinnen und Mitstreitern mit Gott in der Welt mache. Die *similitudo* mit Gott müsse nach dem Sündenfall von jedem einzelnen Menschen wiedererlangt werden, jedoch lasse der Kreuzestod Jesu alle Christen bereits im Diesseits daran teilhaben aufgrund seiner „Seitenwunde [...] jene offene Vorratskammer, die mit einem so wunderbaren Duft erfüllt ist, da[ss] sogar die Sünde darin einen Wohlgeruch bekommt. Dort ruht die holde Braut auf dem Bett von Feuer und Blut.“ (*Lettere* 273, 2005, 124)¹⁰

Neben der Metaphorik des Wohlgeruchs sowie der Dichotomie von Feuer und Blut sticht ein weiteres bevorzugtes Bild der Präsenz Christi im Menschen hervor:

¹⁰ Die Schriften Caterinas von Siena werden hier und im Folgenden mit Kurztitel der Quelle (*Lettere; Dialogo*) und Nummer, Erscheinungsjahr, Seite angegeben. Nähere Angaben finden sich im Quellenverzeichnis.

das des Gefäßes.¹¹ Damit verwendet sie ein in der Mystik gängiges Bild, das als Resonanzraum göttlichen Widerhalls vorstellbar ist.¹² Auf die musikalische Metapher zweier schwingender Klangkörper verweist auch Rosa im Sinne eines wechselseitigen Berührens und Berührtwerdens in „*Synchronresonanz* und *Re-sponsorenresonanz*“, um „fortan im perfekten Gleichklang zu schwingen“ (Rosa 2021, 283 und 284). „Beide Formen der Resonanz erfordern indessen ein resonanzfähiges Medium beziehungsweise einen *entgegenkommenden Resonanzraum*, der die beschriebenen Resonanzwirkungen zulässt, aber nicht erzwingt“ (Rosa 2021, 284). Vereinbar ist dies mit Rosas Konzept der Resonanzwirkungen der „Oasenerfahrungen“ als „Momenten der Fülle“ (Rosa 2021, 198). Etwas zu Füllendes oder zu Leerendes ist stets räumlich zu denken und ein Vorgang der Wechselseitigkeit. Ein (Resonanz-)Gefäß ist in der Mystik Sinnbild eines Leibes – auch im Sinne des entgegenkommenden Resonanzraums Rosas –, in dem sich das Beziehungsergebnis des Berührtwerdens von Anderem durch „Füllen“ und „Leeren“ vollzieht. Nur wenn der Körper „leer“ wird, kann er also mit Gott gefüllt werden.¹³ Diese Theorie bietet Anknüpfungspunkte an Caterinas Gefäß-Metapher. Das von Caterina vorgestellte Gefäß könnte durch Gottes gnadenhafte Zuwendung mit Feuer und Blut als Sinnbildern der göttlichen Liebe gefüllt werden (*Lettere* 226, 2005, 133). „Gottleer“ und „weltvoll“ sei der Mensch im adamitischen Sündenfall geworden, was eine durch Jesu Tod initiierte Neuschöpfung erforderte und jeden Menschen zum Gefäß machte, „welches das Blut aufgenommen hat, denn nur für uns wurde es vergossen“ (*Lettere* 273, 2013, 47). In diesem Gefäß eines jeden Menschen könne Gott – analog zum Altarsakrament – präsent werden: „Wir [Menschen] waren nämlich jene Erde, in die das Banner des Kreuzes eingepflanzt wurde, und zudem waren wir gleichsam ein Gefäß, welches das vom Kreuz herabfließende Blut des Lammes in sich barg.“ (*Lettere* 215, 2005, 215) Diese individuelle Konstruktion des mystischen Erfahrungsraums birgt noch ein weiteres Moment: Die verbalisierte Christusrepräsentanz des Golgotha-Geschehens inmitten eines jeden Menschen wird von Caterina als Autorisierungsstrategie pastoralen und politischen Handelns in der

¹¹ In der Darstellung dieses Bildes lehne ich mich an meinen Beitrag zur Soteriologie des Blutes bei Caterina von Siena an (Bill-Mrziglod 2023), erweitere die Ausführungen jedoch unter Berücksichtigung des Resonanzkonzepts.

¹² Damit handelt es sich nicht um ein genuines Konzept Jacob Böhmes (s. o.), sondern ist Bestandteil einer langen mystisch-theologischen Tradition.

¹³ Berühmte mystische Personen verwendeten noch vor Caterina die Gefäßmetapher in entsprechendem Sinne, z. B. Meister Eckhart (DW V,28,3–6), dessen Bild des Gefäßes ausführlich vorgestellt wird von Wilde 2000, 143–151 oder Mechthild von Magdeburg (FLG VII,55), vgl. Bill-Mrziglod 2021c, 115. Bei diesem und vielen anderen mystischen Sprachbildern handelt es sich um kaum bis überhaupt nicht bearbeitete Forschungsdesiderate sogar innerhalb der Mystikforschung.

Welt genutzt und entspricht damit dem Reenactment-Konzept Volker Leppins. Vorbedingung des unverfügbaren Angefülltwerdens mit Gott sei die Leerung des „weltvollen“ Gefäßes, denn erst die Leere schafft die Möglichkeit des entgegenkommenden Resonanzraums im oben vorgestellten Sinne Rosas. In den Worten Caterinas geschieht dies in Form der Teilhabe an der „Fülle des Guten“ (*Lettere* 204, 2005, 52) und des „Erfülltseins mit Gott“ (*Lettere* 111, 2013, 28):

Obwohl uns das Blut und das Feuer der göttlichen Liebe zu unserer Erlösung geschenkt wurden (und zwar allen), bekommen doch nicht alle Anteil daran. Das liegt nicht an der Schwäche des Blutes, des Feuers oder der Ersten Wahrheit, die es uns gab, sondern an den Fehlern derer, die ihr Gefäß nicht leer machen, um es mit diesem Blut zu füllen. Solange das Gefäß ihres Herzens in materieller oder geistlicher Hinsicht die Eigenliebe in sich trägt, kann es nicht mit göttlicher Liebe erfüllt werden und nicht Anteil erhalten an der Kraft des Blutes. (*Lettere* 80, 2005, 280–81)

Nicht jeder Mensch habe also Anteil am Blut und Feuer der göttlichen Liebe und ist – um es mit Rosa auszudrücken – somit nicht fähig oder willig zu dieser gegebenenfalls extremen Art vertikaler Resonanzerfahrung. Die zur Gefäßleerung notwendigen Mittel seien die Zurückweisung der Welt im *militia-Christi*-Bild des ritterlichen und „mannhaften“ Kampfes gegen „Teufel, die Welt und das Fleisch“ (*Lettere* 159, 2005, 108), asketische Übungen wie „Fasten, Nachtwachen und Beten“ (*Lettere* 159, 2005, 108), Demut als Voraussetzung der Gottes- und Selbsterkenntnis sowie die apostolische und karitative Zuwendung zum Nächsten. Erst dann schaffe der Mensch die Vorbedingung für die gnädige – jedoch letztlich unverfügbare – göttliche Zuwendung, der aus dem asketischen Individuum ein „ausgewähltes Gefäß“ (*Lettere* 52, 2005, 310) seines erlösenden Blutes mache. Die asketische Übung mache den Menschen leer, d. h. resonanzoffen: „Du weißt, jedes leere Ding hält, sobald es angeschlagen wird, nicht aber, wenn es voll ist.“ (*Dialogo II,54*, 2010, 67) Ziel ist es also, leer zu werden, um mit Gottes Liebe gefüllt zu werden und schlussendlich auch für andere Menschen offen zu sein, denen man sich sodann in caritativer Nächstenliebe zuwenden könne, wie es Caterina zeit ihres kurzen Lebens in vielerlei Hinsicht praktizierte. Auch bei Rosa geht es ja darum, offen für die Beziehung zu anderen zu sein. Bei Caterina steht dies aber der Beziehung zu Gott nach. Ohne die Resonanzerfahrung der Liebe Gottes ist für sie die adäquate Liebe zum Mitmenschen nicht möglich. Daher geht es bei der Leerwerdung auch darum, schlussendlich nicht mit eigener Stimme zu sprechen, sondern mit Gott gefüllt zu werden, der dann aus dem Individuum heraus spricht. Dies wiederum lässt sich gut mit dem Repräsentationsmodell Leppins erläutern. Es könnte sich demgemäß um eine Strategie speziell der Frauen gehandelt haben, mit Gottes Stimme zu sprechen, um überhaupt als theologische Akteurinnen aufzutreten zu können. Dies schließt jedoch im Selbstverständnis der Mystikerinnen nicht aus, über die Strategie hinaus

in ihrer Offenheit für Metaphysisches Gottes Stimme tatsächlich in ihrem Inneren „gehört“ zu haben.

Der mit Gott gefüllte Raum der Selbsterkenntnis – so ein weiteres Bild Catherinas – lasse bereits im Irdischen das ewige Heil erahnen:

Es wundert mich nicht, wenn sich diejenigen, die sich durch Selbsterkenntnis zu einem Garten gemacht haben, der ganzen Welt gegenüber als stark erweisen, da sie von der höchsten Macht gestärkt werden und mit ihr eins geworden sind. Wahrlich, schon hier erhalten sie einen Vorgeschmack auf das ewige Leben. (*Lettere* 241, 2013, 14)¹⁴

Die Metaphorik des Gartens verbindet weltliche Naturbilder mit religiösen Erfahrungen. Dies wurde in der Frühen Neuzeit zunehmend populär (Bill-Mrziglod 2016 a und b; Tausch 2000).

Das größte Hindernis zur Selbst- und Gotteserkenntnis stelle die Eigenliebe dar, die jegliche Wahrheit verdunkele, Gottes- und Nächstenliebe verhindere und die Sehnsucht nach dem Heil der Nächsten auslöse. Diese Sehnsucht könne nur durch das Feuer des Blutes erneut entfacht werden. Aus eigenem Willen und in eigener Anstrengung müsse sich der Mensch wieder Gott zuwenden. Zur Erlangung des eigenen Heils und desjenigen der Nächsten ist ein entsprechendes individuelles Engagement – speziell der mit Seelsorge Beauftragten – Voraussetzung. Damit nimmt der „personale Aspekt der Existenz als Bezug zu Anderen [...] auch in der Mystik eine zentrale Position ein“ (Wendel 2002, 39). Und dies blieb nicht ohne Antwort in ihrer *famiglia*, wie Caterina ihr nahestehende Personen nannte, welche sie als spirituelle Ratgeberin schätzten. Dinzelbacher (2012, 29) spricht hier treffend von gruppendiffusiven Kommunikationsprozessen. Caterina untermauert ihre pastoralen Ratschläge mit einer Offenheit der Menschen für Verwundbarkeit als *Imitatio* der Selbstingabe Christi. Während heute alles unternommen wird, um Verletzlichkeit zu vermeiden, sieht Caterina in der Annahme eigener Verwundbarkeit eine fundamentale menschliche Aufgabe, die ohne die Sympathie als Mitleiden durch Berührtwerden (i. S. von Rosas Begriff der Affizierung) nicht möglich wäre. In dieser Tradition der „Liebeswunde“ steht in besonderer Weise auch Teresa von Ávila (Benke 2023, 68).

¹⁴ Davor beschreibt Caterina den Garten als mit duftenden Blüten übervollen Seelengarten des heiligen Verlangens, in dessen Mitte der Baum des Kreuzes steht, an dem das unbefleckte Lamm ruht, das den Garten mit seinem Blut bewässert und den Baum Tugendfrüchte tragen lässt (*Lettere* 241, 2013, 13–14). Zum Bild des Seelengartens in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen mystischen Literatur, insbesondere auch bei Caterina von Siena und Teresa von Ávila, vgl. Bill-Mrziglod 2016a und Bill-Mrziglod 2016b.

Resonanzraum schlechthin ist für Caterina jedoch die häufig erwähnte „Zelle der Selbsterkenntnis“, gleichermaßen Ort der Wüsten- und Oasenerfahrung. Vielen Menschen empfiehlt sie ausdrücklich den Rückzug in dieselbe, um zur Erkenntnis ihrer Selbst als *imago Dei* zu gelangen.

Und so beginnt sie ihr *Gespräch von Gottes Vorsehung* mit einem Resonanzgeschehen *par excellence*, das in Anlehnung an Rosas Terminologie Aspekte der Ansprechbarkeit, der Emotion, Affizierung und Transformation enthält:

Wenn eine Seele, von tiefstem Verlangen nach der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen bedrängt, sich selber überstiegen, eine Zeitlang im Guten sich bewährt und angewöhnt hat, in der Zelle der Selbsterkenntnis zu weilen, um Gottes Liebe in ihr besser zu erkennen – denn die Liebe folgt auf das Erkennen –, dann versucht sie liebend der Wahrheit nachzufolgen und sich mit ihr zu bekleiden. Und da sie auf keine andere Weise die Wahrheit so verkostet und von ihr so erleuchtet wird als im demütigen und unablässigen Gebet, das in der Selbst- und Gotteserkenntnis gründet, und da das auf die erwähnte Art geübte Gebet die Seele auf den Spuren des gekreuzigten Christus mit Gott vereint, so macht es aus ihr durch Verlangen, Hingabe und Liebeseinigung ein anderes Ich. (*Dialogo* Eingang, 2010, 1)

Durch den *contemptus mundi* hinein in die Seelenzelle findet die notwendige Neuausrichtung des Individuums mitsamt einem neuen Verhältnis zur Welt statt. Resonanzunfähigkeit entstehe durch die „Wurzel der Selbstsucht“ (*Dialogo* I,7, 2010, 11), sie führe zum Ertrinken im reißenden „Strom der ungezügelten Weltliebe“ (*Dialogo* II,31, 2010, 43). Ein solcher Mensch „ist sich selbst unerträglich geworden. Er, der die Welt beherrschen wollte, wird nunmehr von jenem Etwas beherrscht, das nicht ist, nämlich von der Sünde“ (*Dialogo* II,31, 2010, 44). Mit den Worten Rosas ausgedrückt klingt die damit vergleichbare Resonanzlosigkeit aggressiv-manipulativer Weltaneignung so: „Wer sich selbst nicht spürt, kann sich die Welt nicht anverwandeln, und wem die Welt stumm und taub geworden ist, dem kommt auch das Selbstwertgefühl abhanden.“ (Rosa 2020, 28)

4 Sprachbilder der Resonanz von Gott und Welt bei Teresa von Avila

Roppert-Leimeister (2020) betrachtet in ihrer Masterarbeit Teresa von Ávillas *Wohnungen der inneren Burg* als Allegorie einer umfassenden resonanten Transformation des kontemplativen Menschen und findet für alle Aspekte Anknüpfungspunkte an Rosas Resonanztheorie.

Und in der Tat initiiert Teresas Mystik als Erkenntnisform eine andere Beziehung zur Welt, „die sich die Augen Gottes geliehen hat“ (Sölle 1997, 364). Dem vorausgegangen ist ein Leiden an der Welt und eine pathische Spiritualität. Sie

beschreibt ein zweifaches Leiden: den Verlust der Vergnügen der Welt durch starke religiöse Wertungen einerseits und andererseits die Erfahrung der Gottferne in den Gebeten, die sie den „Wüstenerfahrungen“ Rosas vergleichbar als „Trockenheiten“ bezeichnet. Die Ambivalenz löst sich erst dort auf, wo es zu einer dezidiert resonanten Gotteserfahrung kommt. Resonanzraum Teresas ist ein mystischer Andersraum, eine Heterotopie im Sinne de Certeaus. Durch asketische Praktiken wird sie selbst zu diesem die Anders-Welt bergenden Raum, mit dem sie die irdische Welt durchschreitet. Durch das Betreten dieses Andersraums mit Hilfe leib-geistlich asketischer Praktiken entsteht ein „Nicht-Ort [...] [als] Verlust dessen, was klar definiert ist“ (de Certeau 2010, 73), ein wahrer *u-topos*, in dem eine Neu-positionierung zur Welt beginnen kann. Und das gelingt ihr trotz starker Wertungen im Sinne Rosas, die jedoch durch die Individualität ihrer verbalisierten Erfahrungen an relativer Autonomie gewinnen. Dass es sich bei asketischen Ritualen um Schwellräume handelt, die das Individuum transformieren und auch auf die Welt zurückwirken, habe ich bereits in früheren Forschungen analysiert (Bill-Mrziglod 2021, 3–8). Dies ist mit dem Resonanzbild durchaus kompatibel. Die Transformation erfährt Teresa von Ávila durch das unverfügbare Angesprochenwerden von Gott bei der Annahme des Ordenslebens: „Sofort spürte ich ein großes inneres Glück, in jener Lebensform zu stehen, das mich bis heute nicht verlassen hat, und Gott verwandelte die Trockenheit meiner Seele in tiefste Beseligung.“ (V 4,2, 2015, 135)¹⁵ Die damit kompatible Lebensform ist für Teresa diejenige des *contemptus mundi*. Dadurch „flieht“ sie jedoch nicht vor der „Welt“ an sich, sondern in erster Linie vor gesellschaftsprägenden Normen und Gesinnungen, die im Individuum Entfremdung bewirken. Michel de Certeau bezeichnet diese Übergangsphase zwischen Weltverzicht und Weltverantwortung als ‚Mikrokosmos‘ und ‚herausgehobenen Ort‘ sowie als „Variante d[er] Neuverteilung des Raums durch und für neue Praktiken“ (de Certeau 2010, 40–41). Nach dem Gesinnungswandel und der praktischen Einübung in eine damit einhergehende neue Weltsicht folgt eine verantwortliche Zuwendung zur Welt durch eine neu angeeignete kulturelle Praxis und einen Mentalitätswandel. Statt Anpassung wird gesellschaftlichen und auch kirchlichen Erwartungen die „Heraushebung eines Ortes“ (de Certeau 2010, 41) gegenübergestellt. Teresa von Ávila verbindet dies mit Formen der unverfügbareren Präsenz Gottes, die die Seele affiziert und das Individuum in seiner Haltung hin zu einer staunenden Einstellung gegenüber allem wandelt. Ein besonders prägnantes Beispiel mag hier genügen:

¹⁵ Die Schriften Teresas von Avila werden hier und im Folgenden mit Kürzel der Quelle (CC; MC; M; V) und Nummer, Erscheinungsjahr, Seite angegeben. Nähere Angaben finden sich im Quellenverzeichnis.

Es widerfuhr mir bei meinem Bemühen, mir Christus vor mir zu vergegenwärtigen [...], oder manchmal sogar beim Lesen, dass mich ganz unverhofft ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam, so dass ich in keiner Weise bezweifeln konnte, dass er in meinem Innern weilte oder ich ganz in ihm versenkt war. Das geschah nicht nach Art einer Vision; ich glaube man nennt es mystische Theologie. Es enthebt die Seele derart, dass sie ganz außer sich zu sein schien: Mit der Kraft ihres Empfindens liebt sie; ihr Erinnerungsvermögen scheint mir eher verloren; das Erkennen denkt meines Erachtens nicht diskursiv nach, verliert sich aber nicht, doch arbeitet es nicht, wie ich sage, sondern ist gleichsam erstaunt über alles, was ihm hier aufgeht. (V 10,1, 2015, 184–85)

Hier spricht eine Frau, die sich durch Literarisierung göttlicher Präsenz in Form der vor- und nachbereitenden Lektüre spiritueller Bücher und durch die Verschriftlichung ihrer Erlebnisse theologische Autorität zueignet. Mit den Worten Leppins kann hier von einer literarischen Form der Repräsentanz gesprochen werden. Und doch handelt es sich um die retrospektive Deutung eines Resonanzgeschehens, das „sich als Widerfahrnis“ (Rosa 2020, 68) ereignet, auch wenn es durch die im Vorfeld bewusst gewählte Kontemplation zwar nicht zufällig, „aber auch nicht vollständig kontrollierbar ist, und da aus eben dieser Struktur das Wechselspiel von Anrufbarkeit, Selbstwirksamkeit und Transformation in Gang [ge]setzt und damit die Erfahrung von Lebendigkeit ermöglicht [wird]“ (Rosa 2020, 120). Inmitten von „Trockenheit und körperlichen Schmerzen“ geschehe es bisweilen, „dass sich diese Sammlung und Erhebung des Geistes für mich so plötzlich ergeben, dass ich gegen sie nicht ankommen kann [...]. Und obwohl mir vorkommt, als verlöre sich die Seele, erlebe ich, dass sie so viel gewinnt“ (CC 1,2, 2015, 1386).

Ein von Teresa gerne verwendetes und eindrückliches Bild eines Resonanzgeschehens zwischen Individuum und Gott, das sich auch auf das weltliche Umfeld auswirkt, ist das des „Duftes“ von Blumen und Räucherwerk. Imaginierter Ort des Blumenduftes ist der Garten der Meditation, in dem das betende Ich mit Gottes „gärtnerischer“ Hilfe einen nach Blumen duftenden Garten der Tugenden anlegt. Es handelt sich hauptsächlich um einen umfangreichen Passus im *Buch meines Lebens* (V 11–22, 2015), in dem sie mittels der Gartenallegorie vier Stufen des inneren Betens durchspielt. Aber auch in anderen Schriften greift sie wiederholt auf diese Bildlichkeit zurück. Die Wirkung, die sich im Gebet und mit Hilfe göttlicher Gnade entfaltet, wandele die Seele und erreiche gleichermaßen eine ressonante Wirkung auf die Mitmenschen: „Je mehr in der Seele Liebe und Demut wachsen, umso stärker duften diese Tugendblüten, für einen selbst und für die anderen.“ (V 21,8, 2015, 288) Aus der Kontemplation und der Erfahrung der Gottesresonanz geht ein karitativ ausgerichtetes Leben hervor,

auch wenn es dann eher aktives als kontemplatives Leben ist [...], so unterlassen es doch Marta und Maria nie, fast immer zusammenzuarbeiten, wenn die Seele in dieser Verfassung

ist (Lk 10,38–42), denn im aktiven Bereich, der der äußere zu sein scheint, arbeitet der innere, und wenn die aktiven Werke aus dieser Wurzel hervorgehen, sind die Blumen wunderbar und äußerst wohlriechend. Denn sie gehen von diesem Baum der Liebe Gottes – und nur aus ihm – hervor, ohne jegliches Eigeninteresse, und es verbreitet sich der Duft dieser Blumen, um vielen von Nutzen zu sein, und es ist ein Duft, der anhält, also nicht schnell vorbeigeht, sondern sich gewaltig auswirkt (MC 7,3, 2015, 1330).

Gott also ist die Wurzel, „Quelle“ oder „Tiefe“ (4M 2,6, 2015, 1740), dessen Wasser im Inneren hervorquelle und sich ausdehne und den Menschen etwas Unverfügbares spüren lasse, das eigentlich mit den weltlichen Sinnen nicht erfasst werden könne, die aber paradoixerweise auch eine körperliche Wirkung entfalten:

Sie nimmt einen Duft wahr, sagen wir jetzt einmal, wie wenn es in jenem inneren Abgrund ein Kohlenbecken gäbe, auf das man duftendes Räucherwerk streute. Man sieht weder die Lichtglut, noch wo sie ist, aber die Wärme und der Duftrauch durchdringen die ganze Seele, und oft genug hat auch der Leib Anteil daran [...]. Das ist nämlich nicht etwas, was man sich vormachen kann, da wir es uns nicht erwerben können, so sehr wir uns auch anstrengen mögen, und genau daran sieht man, dass es nicht von unserem Metall, sondern aus dem allerreinsten Gold der göttlichen Weisheit ist. Hier sind die Seelenvernögen meines Erachtens nicht geeint, sondern hingerissen, und schauen ganz verblüfft, was das wohl ist. (4M 2,6, 2015, 1740–41)

Ein anschaulicheres Bild für eine unverfügbare und unvermittelt hereinbrechende Resonanzerfahrung findet sich auch in der Mystik eher selten.

Die positiven Erfahrungen mit Bildern der Pflanzenwelt und des Gartens zu beschreiben zeugt von einer bislang von der Mystik- und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung unberücksichtigten Resonanzerfahrung mit dreifachem Resonanzboden: das Angesprochenwerden durch das Göttliche, das sich zweitens als innerpsychische und körperliche Erfahrung manifestiert und drittens eine Resonanzerfahrung mit der Welt spiegelt, die den tiefenresonanten Naturerfahrungen moderner Menschen vergleichbar ist. Gärten können als „resonantes Anderes“ erfahren werden, „das mit uns in einer lebendigen transformativen Antwortbeziehung steht“ (Rosa 2019, 48). Es ist nicht untypisch, dass Personen zum Meditieren Gärten oder Naturlandschaften aufsuchten, um dort einerseits zu meditieren, andererseits aber auch den Wechsel der Jahreszeiten, die Veränderungen der Luft und der Lichtverhältnisse mit allen Sinnen und damit körperlich-affektiv erfassen zu können oder sich affizieren zu lassen.¹⁶ Auch Teresa berichtet von einer ent-

¹⁶ Vgl. exemplarisch die Meditationserfahrungen einer weiteren frühneuzeitlichen Mystikerin, Luisa de Carvajal y Mendoza, über die sie in ihren autobiografischen Schriften berichtet (de Carvajal y Mendoza 1966, 168).

sprechenden innerweltlichen Resonanzerfahrung: „Mir nützte es, Felder oder Wasser oder Blumen zu sehen. In diesen Dingen fand ich eine Spur des Schöpfers, ich meine, sie weckten mich auf und sammelten mich und dienten mir als Buch.“ (V 9,5, 2015, 181)¹⁷

Es gibt also trotz der Lebensform des *contemptus mundi* Zustände resonanter Welterfahrungen, die jedoch stets an ein konkretes Gottesbild rückgebunden bleiben. Naturerfahrungen sind bei den Mystikerinnen immer religiöse Welterfahrungen.

5 Resonanz und vormoderne Mystik – ein vorläufiges Fazit

Während bezogen auf die Frage, ob bei spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frauenmystik von resonanten Gotteserfahrungen gesprochen werden kann, eine positive Antwort mit Hilfe des vertikalen Resonanzachsenmodells Hartmut Rosas leicht zu bejahen ist, gestaltet sich die Beantwortung bezogen auf Weltbeziehungen schwieriger. Wird Resonanz jedoch verstanden als ein dynamisches Aufeinanderbezogensein, so scheint auch die Wechselbeziehung von Selbst und Welt bei den vorgestellten Mystikerinnen die Möglichkeit eines Resonanzgeschehens zu beinhalten. Besonders im Rahmen von Naturerfahrungen und in der Empathie zu den Mitmenschen ist ein religiös-kontemplativer Wahrnehmungsmodus¹⁸ zu beobachten, der sich bei Teresa von Ávila sogar in „naturästhetisch-rezeptiver“ (Rosa 2021, 468) Form äußert. Diese ästhetische Rezeption bei gleichzeitiger aktiver Anverwandlung von Natur noch ohne den Anspruch, von ihr Besitz ergreifen zu wollen, nimmt in den Umbrüchen des Spätmittelalters ihren Anfang. Hier beginnt eine lange Erzähltradition von Natur- und Selbsterfahrung im Sinne eines neuzeitlichen Naturverständnisses, beginnend mit Petrarcas *De vita solitaria* (1366/1371) (Zumbusch 2022, 23). Nicht mehr der *contemptus mundi* des symbolischen Wüstengangs spielt in den Garten- und Felddarstellungen Caterinas und Teresas die vorrangige Rolle. Von dieser Form traditioneller hagiografischer Narration gelöst, lassen sie eine neue Verbindung von *vita contemplativa* und *vita activa* erkennen, die bei beiden Frauen entscheidende Faktoren ihrer religiösen Lebensweise darstellten und sie in den Kirchenreformen ihrer Zeit ihre Stimme er-

¹⁷ Speziell im Buch ihrer Gründungen betonte sie häufig, wie sehr sie die schöne Aussicht auf Wasser und Felder liebte. Vgl. zum herangeführten Zitat Anm. 13 in der verwendeten Quellenedition.

¹⁸ Rosa selbst spricht von „romantisch-kontemplativ“ (Rosa 2021, 468).

heben ließen. Die mystischen Bilder und Allegorien sind dabei als Repräsentationsformen zu verstehen, die ihr für Frauen ungehöriges Handeln legitimierten.

Nichtsdestotrotz bleibt Welt für die vormodernen Mystikerinnen der Denkweise ihrer Zeit entsprechend ein Ort, dessen Resonanzqualitäten einzig von Gott abhängen. Die Welt als solche bleibt stumm, weshalb sie sich von den Verhältnissen und Erwartungen der Gesellschaft bewusst abgesondert haben und der Welt beim Eintritt ins monastische Leben weitgehend entfremdet sind oder zumindest mit bewusst gewählter innerlicher Distanz begegnen.

Es gibt daher Anknüpfungspunkte an Rosas Resonanzkonzept, das jedoch bezogen auf die Vormoderne lediglich eine Methode darstellt, sich einer anderen Epoche mit der Resonanzmetapher analytisch zu nähern, da erfülltes Leben und Heil in der Mentalität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit teleologisch nicht auf die Welt, sondern auf ein Jenseits bezogen ist. Und doch kann auch die vorliegende Studie nur einen Ausschnitt an Möglichkeiten darstellen, historische Konzepte und Dynamiken resonanter Weltbeziehungen einzufangen und Resonanz – wie Rosa es ausdrücklich selbst immer wieder konstatierte – „als mehr oder minder deutungsoffene Metapher zu nehmen“ (Rosa 2017, 314). Schließlich ist aber auch in historisch-theologischer Perspektive nicht von der Hand zu weisen, dass die Beziehungsfähigkeit des Menschen, verstanden als Resonanzfähigkeit, „dem Subjekt vorausliegt“ und damit zugleich „anthropologisches Bedürfnis“ und „anthropologische Fähigkeit“ ist (Rosa 2017, 328).

Bibliographie

- Benke, Christoph. 2023. *Leben im Übergang. Die österliche Dynamik christlicher Spiritualität*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2016a. „Die Inner(welt)lichkeit des Gartens im 16. Jahrhundert. Der Garten als Thema und Ort der Meditation“. In *Orte der Imagination – Räume des Affekts: Die mediale Formierung des Sakralen*, hg. v. Elke Koch und Heike Schlie, 311–324. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2016b. „Die Seele als Gartenraum – Mystische Konzepte von Frauen in Mittelalter und Früher Neuzeit“. In *Raumkonzepte in der Theologie: Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, hg. v. Angela Kaupp, 181–192. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2021a. „Einleitung. Annäherungen an Askeseräume mit Blick auf Politik, Religion und Geschlecht“. In *Asketische Selbstbeschränkungen und Entgrenzungsstrategien: Religion – Politik – Geschlecht*, hg. v. Michaela Bill-Mrziglod, 3–17. Berlin: LIT-Verlag.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2021b. „Die militia Christi. Zu einem Topos des asketischen Kampfes in frühneuzeitlichen Erbauungswerken“. In *Asketische Selbstbeschränkungen und Entgrenzungsstrategien: Religion – Politik – Geschlecht*, hg. v. Michaela Bill-Mrziglod, 93–118. Berlin: LIT-Verlag.

- Bill-Mrziglod, Michaela. 2021c. „Biblische Soteriologie in der Volkssprache am Beispiel Mechthilds von Magdeburg“. In *Soteriologie in der hochmittelalterlichen Theologie*, hg. v. David Olszynski und Ulli Roth, 101 – 123. Münster: Aschendorff.
- Bill-Mrziglod, Michaela. 2023. „Die Soteriologie des Blutes bei Caterina von Siena (1347 – 1380)“. In *Soteriologie in der spätmittelalterlichen Theologie*, hg. v. David Olszynski und Ulli Roth, 61 – 82. Münster: Aschendorff.
- Carvajal y Mendoza, Luisa de. 1966. *Escritos autobiográficos*, eingel. u. kommentiert v. Camilo María Abad. Espirituales españoles. Serie A, Textos 20. Barcelona: Juan Flors.
- Caterina von Siena. 2005. *Sämtliche Briefe. An die Männer der Kirche I*, hg. v. Werner Schmid nach unvollendetem Manuskript v. Ferdinand Holbock, erg. übers. v. Claudia Reimüller. Caterina von Siena 2. Kleinhain: Verlag St. Josef.
- Caterina von Siena. ⁵2010. *Gespräch von Gottes Vorsehung*, eingel. v. Ellen Sommer-von Seckendorff u. Hans Urs von Balthasar, übers. v. Ellen Sommer-von Seckendorff u. Cornelia Capol. Lectio spiritualis 8. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Caterina von Siena. 2013. *Sämtliche Briefe. An die Frauen in der Welt*, hg. v. Werner Schmid, übers. v. Claudia Reimüller. Caterina von Siena 8. Kleinhain: St. Josef Verlag.
Die Briefe werden im Beitrag abgekürzt mit Lettere und der entsprechenden Briefnummer sowie dem Erscheinungsjahr des Referenztextes. Das Gespräch von Gottes Vorsehung wird abgekürzt mit Dialogo.
- Certeau, Michel de. 2010. *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Aus dem Franz. v. Michael Lauble. Berlin: Suhrkamp.
- Dinzelbacher, Peter. 2012. *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Griffero, Tonino. 2021. „Gestimmt sein. Zwischen Resonanz und Responsivität“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69(5): 691 – 719.
- Groß, Michael. 2022. *Spiritualität der Sozialen Arbeit: Resonanz bei Hartmut Rosa und Sein bei Meister Eckhart als Verbundensein mit dem Anderen*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Leppin, Volker. 2021. *Repräsentation und Reenactment: Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roppert-Leimeister, Anette. 2020. *Kontemplation – ein Resonanzgeschehen? Untersuchung Teresa von Avilas Werk „Wohnungen der inneren Burg“ nach der Resonanztheorie Hartmut Rosas zur möglichen Bedeutung für die Weltbeziehung des spätmodernen Menschen*. Masterarbeit an der Evangelischen Hochschule Tabor Marburg in Religion und Psychotherapie. Veröffentlichungslink: <https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/docId/1999> (Abrufdatum 02.01.2024).
- Rosa, Hartmut. 2013a. *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Aus dem Engl. v. Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013b. *Vom Schweigen der Welt und von der Sehnsucht nach Resonanz*. Vortrag gehalten am 04.05.2013 auf dem Evangelischen Kirchentag.
- Rosa, Hartmut. 2017. „Für eine affirmative Revolution. Eine Antwort auf meine Kritiker_innen.“ In *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hg. v. Christian Helge Peters und Peter Schulz, 311 – 329. Bielefeld: transcript Verlag.
- Rosa, Hartmut. 2019. „„Spirituelle Abhängigkeitserklärung“. Die Idee des Mediopassiv als Ausgangspunkt einer radikalen Transformation.“ In *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, hg. v. Klaus Dörre u. a., 35 – 55. Wiesbaden: Springer VS.
- Rosa, Hartmut. ⁷2020. *Unverfügbarkeit*. Wien und Salzburg: Residenz Verlag.

- Rosa, Hartmut. ⁵2021. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rüpke, Jörg. 2021. *Ritual als Resonanzerfahrung*. Religionswissenschaft heute. Stuttgart: Kohlhammer.
- Salmann, Elmar. ²1998. Art. „Trockenheit (Nacht)“. In *Wörterbuch der Mystik*, hg. v. Peter Dinzelbacher, 502 – 503. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Scheuermann, Leif und Spickermann, Wolfgang, Hg. 2016. *Religiöse Praktiken in der Antike: Individuum – Gesellschaft – Weltbeziehung*. Keryx 4. Graz: Uni-Press Graz Verlag.
- Sölle, Dorothee. ²1997. *Mystik und Widerstand*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Steinacker, Peter. 1983. „Gott, der Grund und Ungrund der Welt: Reflexionen zum Verhältnis von Weiterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob Böhmes“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 25(1 – 3): 95 – 111.
- Tausch, Harald. 2000. „Crux meditationis. Die Meditation im Garten des 17. Jahrhunderts am Kreuzweg von Erinnern und Vergessen“. In *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit. Formen der Erinnerung* 2, hg. v. Gerhard Kurz, 368 – 401. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Teresa von Avila. 2015. Gesamtausgabe. Werke und Briefe, 2 Bde., hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, mit einem Geleitwort v. Mariano Delgado. Freiburg i. Br.: Herder.
- Abkürzungen daraus verwendeter Werke:*
- CC = Die geistlichen Erfahrungsberichte*
- MC = Gedanken zum Hohenlied*
- M = Die Wohnungen der inneren Burg*
- V = Das Buch meines Lebens*
- Völker, Fabian. 2020. „Methodologie und Mystik. Plädoyer für eine integrale Religionswissenschaft“. In *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse: Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, hg. v. Klaus Hock, 343 – 366. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wendel, Saskia. 2002. *Affektiv und inkarniert: Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Wendel, Saskia. ²2011. *Christliche Mystik: Eine Einführung*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus.
- Wilde, Mauritius. 2000. *Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart*. Dokimion 23. Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- Wriedt, Markus. 2021. „„Das ist mein Leib!“ Resonanztheoretische Überlegungen zu einem Streithema konfessioneller Theologie und der damit verbundenen religiösen Positionierung“. In *Die religiöse Positionierung der Dinge: Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*, hg. v. Ursula Roth und Anne Gilly, 74 – 89. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zumbusch, Cornelia. 2022. *Natur und Askese: Eine Poetik*. Fröhliche Wissenschaft 209. Berlin: MSB Matthes & Seitz.