

Offene Werkstatt

Martin Hüttinger

Liebessprache – Freundschaftsgesten

Mittelalterlich-mystischer Minnetanz um gleichgeschlechtliche und erotische Liebe und Freundschaft

MANN-MÄNNLICHE Freundschaftsgesten und Liebesbeweise hatten ihren ›Sitz im Leben‹ der mittelalterlichen höfisch-ritterlichen und geistlich-klerikalen Gesellschaft. Diese nach ›außen zur Schau getragene Liebe und Freundschaft‹ erfuhr im Hochmittelalter in den Klöstern und Gelehrtenstuben angesehener Theologen eine in Mystik gefasste Sublimierung. Als postulierte *vita evangelica* und *apostolica* wurde diese ›vollkommene Freundschaft‹ projiziert auf den Geliebten in der Gestalt Jesu Christi. Die leiblich-körperliche Begegnung erfuhr eine Metamorphose hin zur geistlich-seelischen Ergriffenheit, welche sich gleichfalls in das Gedächtnis und Herz der ›liebenden Seele‹ einprägte. Parallel zu dieser Entwicklung drängte eine aufstrebende theologische Neuausrichtung gleichgeschlechtliche Freundschaftsgesten zurück. Anselm von Canterbury (1070-1087 Erzbischof) unterstützte als Nestor der Frühscholastik die auf Kongenialität beruhende geistige Begegnung augustinischer Leitprinzipien, konkret die christliche Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben, objektivem Tatbestand und subjektivem Erfahrungserlebnis. Er wollte nicht erkennen, um zu glauben, sondern er glaubte, um zu erkennen (*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*).¹ Die

¹ Vgl. Friedrich Kempf, Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform. In: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/1. Die mittelalterliche Kirche. Erster Halbband: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform, Freiburg i.Br. ²1985, S. 485-539; hier: S. 537.

Sprache der Ratio erhielt den Vorzug gegenüber der Sprache des Herzens. Konkrete gleichgeschlechtliche Liebe und Freundschaft gerieten zwangsläufig in die Mühlsteine zwischen ›theologischer Vernunft‹ und ›subjektiver Empfindung‹. Gleichzeitig formierte sich in der hochmittelalterlichen Mystik (vor allem auch derjenigen der Nonnenklöster) eine provokative Antwort zur ekklesialen Männertheologie.

1. Physische und symbolische Repräsentationen männlicher Freundschaften

Bereits Hugo von St. Viktor, einer der bedeutendsten Theologen der Frühcholastik in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, weitete den Ehebegriff so aus, dass selbst zwei Partner des gleichen Geschlechts den Wunsch haben könnten, »einen unauflöselichen Bund lobenswerter Liebe« zu schließen. Denn nicht die körperliche Vereinigung (*copula carnalis*), sondern der Konsens der Liebenden (*consensus facit matrimonium*) führe zur gültigen Eheschließung.² Die Liebe zwischen Partnern gleichen oder verschiedenen Geschlechtes stehe grundsätzlich auf einer Stufe, da »im übrigen die Kategorien *societas* und *amor* unterschiedslos die Liebe zwischen Mann und Frau und die Freundschaft zwischen Partnern des gleichen Geschlechts erfassen.«³

Ein Mönch der Abtei Ferrieres erwähnte in der *Vita Alcuini* (823/829), dass ein Priester namens Sigulf dem Leiter der Domschule von York Alkuin ab 780 sehr zugetan war (*perpetuo ut illi iam haereret*) und die beiden sich so sehr liebten (*tantum se diligere mutuo*), dass der Anschein erweckt wurde, als sähe man Rebekka als Ehefrau des Isaak oder Anna als Gemahlin des Tobias vor sich (*ut cerneret Rebekcam Ysaac et Annam Tobiae copulatam*). Ihre unverbrüchliche Lebenspartnerschaft entsprach dem Idealbild ehelicher Treue, da diese auf Dauer angelegt, auf habituelle Vertrautheit gegründet und gegenüber anderen Freundschaften in diesem Sinne ausschließlich war. Zudem wurden in hochmittelalterlichen Texten die Begriffe für Liebe (*amor*, *caritas*, *dilectio*, *amicitia*) wechselseitig gebraucht. Klaus van Eickels merkt dazu an: »Eine spezifische Terminologie, die sexuell motivierte von anderen Beziehungen abhebt, ist nicht nachweisbar. Es bestand daher auch keine Notwendigkeit zwischen gleichgeschlechtlichen und gegengeschlechtlichen Bindungen zu unterscheiden.«⁴

² Vgl. Klaus van Eickels, Die Sprache der Liebe und die Gesten männlicher Freundschaft im Mittelalter. Vortragsskript für die 2. Tagung des Arbeitskreises für interdisziplinäre Männerforschung: Kultur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften (AIM Gender) mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Referat Geschichte (07.11.-09.11.2002), Stuttgart-Hohenheim 2002, S. 1-12; hier: S. 1; 12. – Wertvolle Anregungen zum ersten Punkt entnehme ich diesem Forschungsbeitrag.

³ Klaus van Eickels, Die Sprache der Liebe und die Gesten männlicher Freundschaft im Mittelalter, S. 2.

⁴ Klaus van Eickels, Die Sprache der Liebe und die Gesten männlicher Freundschaft im Mittelalter, S. 3.

Zu den zeichenhaften Gesten physischer Intimität zählten der Kuss auf den Mund unter Männern als Signum der Friedensbereitschaft und Zuneigung unter Gleichrangigen, die wechselseitige Umarmung bei Begrüßungen und Friedensschlüssen, und das gemeinsame Essen und Schlafen in einem Bett. Paradigmatisch dafür sind die Aussöhnungsrituale der beiden galizischen Adligen Sihar und Chramnesind im 6. Jahrhundert, von denen Gregor von Tours berichtet, oder die Streitbeilegung des Bischofs Otto von Straßburg und elsässischen Grafen Hugo VII. 1088/89, von denen der Chronist Johann von Bayon im 14. Jahrhundert schreibt. Auch die Heiligen Drei Könige wurden ikonographisch in einem Bett schlafend illustriert, während der Engel in ihren Träumen warnend einen anderen Heimweg anmahnte. Dennoch bestand neben diesem idealisierenden Diskurs mann-männlicher Liebe und Freundschaft unverbunden der repressive Diskurs von Sünde und luxuria, von zügellosem Lebenswandel unter Subsumtion homosexueller Akte. Im Alltag assoziierte die männliche Kriegergesellschaft des frühen Mittelalters und die höfisch-ritterliche Gesellschaft emotionale und repräsentative Bindungen zwischen Männern keineswegs mit einer Tendenz zu homosexuellem Verhalten.⁵ Erotische Spannungen wurden in ritualisierten Gesten und wichtigen symbolischen Repräsentationen der Freundschaft bei Regenten und Adligen, aber auch bei den niedrigen Ständen nicht wahrgenommen und ausgeblendet, insofern plausible und sozial akzeptierte Motive für die bilaterale Zuneigung der Männer erkennbar waren.

Die detaillierten Bestimmungen vieler Kloster- und Ordensconsuetudines belegen indes das Bewusstsein, dass solche physische Intimität Gelegenheit zu homosexuellen Handlungen bieten konnte, da diese *expressis verbis* für jeden Mönch ein Bett und einen zum nachbarlichen Bett angemessenen Abstand vorschrieben. Die Sittenreinheit des monastischen Lebens sollte gewährleistet und demonstrativ zur Schau gestellt werden. Ein signifikantes Beispiel für die unterschiedlichen Maßstäbe innerhalb und außerhalb der Klausur dokumentiert die *Vita Bernhards von Clairvaux* aus der Feder Gottfrieds von Auxerre: »Als Bernhard seinem Freund Hugo von Vitry seinen Entschluss mitteilte, in ein Kloster einzutreten, weinte Hugo. Bernhard verbrachte daraufhin die Nacht mit Hugo in einem sehr schmalen Bett, das kaum Platz für einen von ihnen bot. Dass er seinen Freund durch die Geste hingebungsvoller Freundschaft von der Richtigkeit seines Entschlusses überzeugte, gilt dem Verfasser als Ausweis der Heiligkeit Bernhards, obwohl er wusste, dass ihm wenig später solches Verhalten nicht mehr erlaubt gewesen wäre.«⁶

⁵ Vgl. Klaus van Eickels, *Die Sprache der Liebe und die Gesten männlicher Freundschaft im Mittelalter*, S. 3-8.

⁶ Klaus van Eickels, *Die Sprache der Liebe und die Gesten männlicher Freundschaft im Mittelalter*, S. 10. – Ein Verdikt homosexueller Handlungen galt in erster Linie männlichen Klerikern, wie Petrus Damiani in seinem »*Liber Gomorrhianus*«

2. Von Minne und Liebeslager im mittelalterlichen Frauenkloster

Mechthild von Magdeburg (ca. 1207-1282), zunächst Mitglied einer Beginnengemeinschaft⁷ in Magdeburg und ab etwa 1270 Nonne nach dem Zisterzienserieideal im Kloster Helfta, verfasste ein sieben Bücher umfassendes Werk ›Das Fließende Licht der Gottheit‹. Diese Schrift ist geprägt von der Erotik ihrer Sprache. Höchstes Ziel dieser Mystik war die Vereinigung der Seele mit Gott. Bilder der bereits vorgestellten mittelalterlichen Liebesgesten bei Männern fanden hier in abgewandelter transzendental-heterosexueller Version ihren Niederschlag: »Er durchküstet sie mit seinem göttlichen Munde, wohl dir, ja mehr als wohl, ob der überherrlichen Stunde! Er liebt sie mit aller Macht auf dem Lager der Minne, so kommt sie in die höchste Wonne und in das innigste Weh, wird sie seiner recht inne.«⁸ Mechthild ließ die göttliche Minne⁹ das Liebeslager beschwören, wo die christliche Seele als Braut und Frau in ekstatischer Weise außer sich geriet und sich lieben ließ, bis ihr die Sinne vergingen. Die Magistra aus Helfta griff auf bekannte Topoi ihrer Zeit zurück, die zum einen im profanen Kontext kaum anstößig wirkten, zum anderen jedoch eigene religiöse Erfahrungen authentisch und präzise zum Ausdruck brachten. Zwischen der Sprache der Mystik und der Erotik erkannte sie wohl einen strukturellen Zusammenhang, welcher diese Transformation erst ermöglichte. Die patriarchale Theologie der Frühscholastiker sah auch prompt ein Problem der Idiomenkommunikation darin.¹⁰ Neben der für die christliche Tradition provokativen höfischen Minnelyrik verwandte Mechthild das Hohe Lied des Ersten Testaments. Diese nichtreligiösen Liebeslieder waren Lieder der Sehnsucht mit erotischer Symbolik. Die Redaktion, welche diesen Text in den jüdischen Kanon aufgenommen hatte, sah offensichtlich

darlegte: Die Edition Mignes in der Patrologia Latina (PL 145, 159-190) ist jetzt ersetzt durch: Kurt Reindel (Hg.), Die Briefe des Petrus Damiani. Teil I, München 1983 (MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4), Nr. 31, S. 284-330.

⁷ Vgl. Barbara Henze, Menschwerden im Verstehen der Vergangenheit. Eine kirchengeschichtliche Perspektive, erläutert am Fall der Beginen. In: Dies. (Hg.), Studium der Katholischen Theologie, Paderborn 1995, S. 128 f.

⁸ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit (FL II, 23). Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt (MyGG I/11), Stuttgart 1995. – Dass diese Stelle offenbar Anstoß erregt, zeigt die Herausnahme dieser Textstelle in einer neueren Edition der Autorin: Mechthild von Magdeburg, »Ich tanze, wenn du mich führst«. Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt, Freiburg i.Br. u.a. 2001.

⁹ Vgl. Otfried Ehrismann, Art. ›Minne‹. In: Ders., Ehre und Mut, Aventure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter, München 1995, S. 136-147.

¹⁰ Vgl. Hildegund Keul, »Du bist ein inniger Kuss meines Mundes«. Die Sprache der Mystik – Eine Sprache der Erotik. Am Beispiel Mechthilds von Magdeburg. In: Michael Bangert/Hildegund Keul (Hg.), »Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht«. Die Mystik der Frauen von Helfta, Leipzig² 1999, S. 95-111; hier: S. 96.

ihre eigenen Erfahrungen mit dem Heiligen hier auf angemessene Weise ausgedrückt.¹¹ Es mag absurd klingen, aber erst die Klausur ermöglichte dieser Frau eine Entfesselung ihres weiblichen Begehrens, ein Überschreiten der Grenzen von Anstand und Sitte, ein Zurücklassen von Verboten und bot zugleich Raum für ihre Leidenschaften, welche sie selbstbewusst forderte und deren Erfüllung sie einklagte.¹² Die ›trunkene Kühnheit‹ der Braut im Hohen Lied war für die Mystikerin eine Herausforderung besonderer Art, da sie die Würde der Frau verkörperte und den Frauen eine Stimme bzw. Sprache mit eigenem Akzent verlieh. Denn im Mittelalter war das weibliche Begehren keineswegs frei; der Mann hatte in der Ehe die rechtlich verbriefte Herrschaft über die Frau, desgleichen im theologischen Diskurs. Das Faktum der an Universitäten von gelehrten Herren diskutierten Frage, ob denn Frauen nach dem Bild Gottes geschaffen seien, steckte den Rahmen der Geschlechterhierarchie hinreichend ab.¹³

Mechthilds Minne-Mystik thematisierte sexuelle Ekstase, libidinöses Begehren und überschwängliche Intensität erotischen Erlebens. So warb die göttliche Minne beispielsweise um die überaus ängstliche Klosterseele, um diese in das Minnebett Gottes zu führen und verhiess ihr höchste Wonne. Die rechtgläubige Seele indes verweigerte sich mit einem Hinweis auf geltende klösterliche Regeln und Vorschriften: »Ich bin in einem heiligen Orden, ich faste und wache und bin ohne Hauptsünden. Ich bin genug gebunden.«¹⁴ Die Consuetudines zu übertreten und die Gleichförmigkeit des Klausuralltags zu durchbrechen lag außerhalb ihres Horizonts. Beharrlich lockte jedoch die Minne die Seele aus ihrer Enttäuschung, Verbitterung und Verhärtung: »Eia, Liebe, nun lass dich wecken. (...) Eia, Liebe, nun lass dich minnen, und wehre dich nicht mit finsternen Sinnen!«¹⁵ Wie von einer Verführerin sprach die Mystikerin über die Minne Gottes. An einer anderen Textstelle forderte Gott diese Seele zum Tanz auf und befahl: »Ihr sollt nackt sein!«¹⁶ Solche Diktion wurde sowohl im profanen als auch im religiösen Kontext als gravierende Provokation verstanden. Wie anders sollte Mechthild von Magdeburg über jene unwiderstehliche Verlockung des Lebens in der Liebe Gottes schrei-

¹¹ Vgl. Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115, hg. v. Helmut Merklein u. Erich Zenger), Stuttgart 1984, S. 11-17.

¹² Vgl. Hildegard Keul, »Eia, Liebe, nun lass dich wecken!« Das Hohelied und die Anrufung des weiblichen Begehrens in Mechthild von Magdeburgs ›Fließendem Licht der Gottheit‹. In: *Bibel und Liturgie* 70/2, 1997, S. 105-114.

¹³ Vgl. Elisabeth Gössmann, Art. ›Gottebenbildlichkeit‹. In: Elisabeth Gössmann/Elisabeth Moltmann-Wendel u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, S. 177-181.

¹⁴ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL II, 23).

¹⁵ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL II, 23).

¹⁶ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL I, 44).

ben, welche Klostermauern, Kleidung, Regeln und Gebote überschritt? Wie sollten sich überwältigende Erfahrungen ekstatischen Rausches und zutiefst erlebte Einigungen mit dem Geliebten mitteilen lassen? Die Verwirklichung eigener Liebes- und reziproker Beziehungsfähigkeit erkannte die Helftaer Nonne in der Transgression der Grenzen: Mystik als Entgrenzung und Überschreitung.¹⁷ Die Endlichkeit des Daseins suchte sie zu überwinden: »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.«¹⁸ Mit hingebungsvoller Intensität forderte sie Gott auf: »Eia, Herr, liebe mich innig, und liebe mich häufig und lange!«¹⁹ Mechthild versuchte zwar ihre Erotik und Mystik deutlich von der weltimmanenten Versuchung des Teufels und von den Lockungen des Fleisches zu differenzieren.²⁰ Ihre schriftlich fixierten Zeugnisse dokumentieren jedoch andere Einsichten: »Und ich warte dein im Baumgarten der Minne und breche dir die Blumen der süßen Einung und bereite dir da ein Bett aus dem erquickenden Grase der heiligen Erkenntnis.«²¹

Mechthild von Magdeburg initiierte mit dem ›Fließenden Licht‹ auch einen befreiungstheologischen und kirchenpolitischen Diskurs.²² Seit Mitte des 13. Jahrhunderts fielen die Beginen von Magdeburg in Misskredit. In der Diözesansynode von 1260 unternahmten die kirchlichen Oberen den Versuch, die Beginen zu disziplinieren und dem Pfarrklerus unterzuordnen. Ihnen wurden dabei die geistliche Autorität einer selbstständigen Leitung ihrer Gemeinschaften und die freie Wahl der Beichtväter abgesprochen, die geistliche Führerschaft von Frauen bestritten und sie selbst zum pastoralen Objekt degradiert. Insofern war ihr Werk offene Kritik an der Kirchenleitung und Widerstand gegen die lebens- und existenzbedrohende Beginenverfolgung. Der klerikalen Frauenverachtung setzte sie ihre überwältigende Minne-Erfahrung entgegen, die in der Erkenntnis kulminierte, dass der Ursprung jeder Frau in der göttlichen Trinität selbst sei: »Mich erschuf die Minne an demselben Ort.«²³ Ihr kirchenpolitisches Engagement war folgerichtig eine Frucht ihrer Mystik und ihre Mystik war eine Frucht ihres konfliktreichen Lebens in und mit der Kirche.²⁴

¹⁷ Vgl. Georges Bataille, *Die Erotik*. Neuübersetzung v. Gerd Bergfleth, München 1994.

¹⁸ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL III, 5).

¹⁹ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL I, 23).

²⁰ Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL I, 44).

²¹ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL II, 25).

²² Vgl. Danielle Regnier-Bohler, *Literarische Stimmen, mystische Stimmen*. In: Georges Duby/ Michelle Perot, *Geschichte der Frauen*. Bd. 2: Mittelalter. Hg. v. Christiane Klapisch-Zuber, Frankfurt a.M. 1993, S. 435-494.

²³ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (FL I, 22).

²⁴ Vgl. Danielle Regnier-Bohler, *Literarische Stimmen, mystische Stimmen*, S. 442. – Vgl. Hildegund Keul, »Du bist ein inniger Kuss meines Mundes«, S. 110.

Dass durch das Medium der ›visio‹ jedoch auch eine antisodomitische Theologisierung seitens der Nonnen und Beginen ihren unheilvollen Anfang nahm, in der Phantasien über die Höllenqualen der Sodomiter und seherische Vorwegnahmen späterer Inquisitionsprozesse thematisiert wurden, darf nicht übersehen werden.²⁵ So formulierte Hildegard von Bingen ihre Ablehnung nonprokreativer Sexualität, rekurrierend auf den Schöpfungsmythos: »Wenn ein Mann bei seinem Samenerguss mit einer Frau vereint ist, ergießt er seinen Samen an die richtige Stelle. So gibt einer vergleichsweise gekochtes Essen aus dem Topf auf eine Schüssel zum Essen. Ist er dabei aber nicht mit einer Frau vereint, sondern mit einem Geschöpf, das nicht seiner menschlichen Natur entspricht, dann ergießt er seinen Samen auf eine schändliche Weise an die unrechte Stelle. So nimmt einer vergleichsweise gekochtes Essen aus dem Topf und schüttet es auf die Erde.«²⁶ Im Einzelfall erfüllten die Diffamierungen sicherlich den Zweck, ungeliebte Spirituale und die Observanz erfüllenden Kleriker in den Nonnenklöstern von der kirchlichen Obrigkeit abberufen zu lassen.²⁷ Eine polemische Invektive konnte in diesem Sinne äußerst effektiv sein!

3. Gleichklang seelischer Tiefe zwischen Freund und Freund

Die Zisterziensermystik mittelalterlicher Männerklöster stilisierte das vormalig antike Freundschaftsideal eines Vergils oder Ciceros sowie den David-Jonathan-Bund (1 Kön 18,1-4) als auch das Freundschaftsverständnis im vierten Evangelium (Joh 15,13-15) zur *amicitia spiritualis*. Ein Double-bind-System wurde damit installiert: Mann sollte Männer lieben, aber Mann durfte nicht homosexuell sein. Mann gehorchte und verdrängte die Widersprüche und Mann lebte in einem System von Verwirrung und Abhängigkeiten, welche nur die hierarchische Macht zusammen zu halten vermochte: Geistliche Orientierung an Männern und gemeinsames Leben bei stringenter Verachtung der Homosexualität.²⁸ Deutlich wird dies an der Christus-Johannes-Gruppe,

²⁵ Vgl. Sven Limbeck, Phlegmatiker, Kinäden und Sodomiten. Bemerkungen zur Homosexualität im medizinisch-naturkundlichen Fachschrifttum des Mittelalters. In: Wolfgang Popp u.a. (Hg.), *FORUM Homosexualität und Literatur* 21 (1994), Siegen 1994, S. 21-44.

²⁶ Hildegard von Bingen, *Heilswissen. Von den Ursachen und der Behandlung von Krankheiten*. Übers. u. hg. von Manfred Pawlik, Freiburg u.a. 1991 (Herder Spektrum, 4050), S. 173.

²⁷ Auch Petrus Damiani (1007-1072) instrumentalisierte den »sodomitischen Schmutz« im »Klerikerorden«, um sein Lesepublikum hinsichtlich der Anliegen der gregorianischen Reform zu mobilisieren, und dies mit einem Rückgriff auf die Sodom-Mythe. – Vgl. dazu: Helmut Puff, *Die Sünde und ihre Metaphern. Zum Liber Gomorrhianus des Petrus Damiani*. In: Wolfgang Popp u.a. (Hg.), *FORUM Homosexualität und Literatur* 21 (1994), S. 45-77; hier: S. 56-58.

²⁸ Vgl. Klaus Theweleit, *Männerphantasien 1+2*, Bd. 2, Frankfurt a.M./Basel 2000, S. 334 f.

einer gotischen Andachtsskulptur der Johannesminne um 1320, in der Abteikirche des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Heiligkreuztal nahe bei Riedlingen/Donau. Das Bild sollte die Empfindungen des Betrachters wiedergeben, aber schwul sollte es keineswegs interpretiert werden.²⁹

Verinnerlichung und Spiritualisierung menschlicher Sinnenhaftigkeit war fortan Programm des Christen, zumal des Klostermönches. Gesetzesgehorsam und Pflicht nahm ein aufzählendes und aufhäufendes Wesen an, um Affekte zu regulieren und im Sinne der Tugendaneignung Formen der Selbstdisziplinierung und -regulierung einzuüben.³⁰ Bei Wilhelm von St. Thierry (ca. 1080-1148/49) begegnet uns bereits die völlige Umwortung und Umwertung einer habituellen Freundschaft in eine rein geistliche: »Du liebst uns also in dem Maße, als Du uns zu Deinen Liebhabern machst. Und wir lieben Dich in dem Maße, als wir von Dir Deinen Geist empfangen, der Deine Liebe ist, der in alle verborgenen Tiefen unserer Neigungen eindringt und sich ihrer bemächtigt, um sie vollkommen auf Deine wahre Reinheit und Deine reine Wahrheit hinzuwenden, zum vollen Einklang mit Deiner Liebe.«³¹ Raimundus Lullus (1235-1316) lieferte in seinem mystischen Tagebuch ›Vom Liebenden und Geliebten‹ nurmehr eine Vision homoerotischer Freundschaft: »Der Freund und der Geliebte begegneten einander, und der Geliebte sprach zu seinem Freunde: ›Es ist nicht nötig, dass du etwas sagst. Schau mich nur an und gib mir ein Zeichen mit den Augen. Deine Blicke sind die Worte für mein Herz, und ich gebe dir, was du wünschest.‹ (...) Man fragte den Freund, wo seine Liebe den Ursprung genommen habe. Er antwortete: ›In dem Adel meines Geliebten.‹ Das nämlich hatte ihn dazu gebracht, den Geliebten, und im Geliebten seinen Nächsten zu lieben. Man fragte den Freund: ›Was ist deine dunkelste Finsternis?‹ Er antwortete: ›Dass mein Geliebter fern ist.‹ – ›Und was ist dir das hellste Licht?‹ – ›Dass mein Geliebter bei mir ist.‹«³² Unmissverständlich skizzierte Aelred von Rieval in autobiographischer Absicht seine persönliche Metanoia: »Als ich noch Kind war und zur Schule ging, wo ich mich sehr freute, weil meine Gefährten mich gern hatten, in einem Alter, das zwischen Tugenden und Lastern hin und her schwankte,

²⁹ Vgl. Justin Lang, *Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen*, Ostfildern 1994, S. 8-11.

³⁰ Vgl. Arnold Angenendt, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* (Quaestiones Disputatae. Begründet von Karl Rahner und Heinrich Schlier. Hg. v. Peter Hünermann und Thomas Söding, Bd. 189), Freiburg u.a. 2001. Besonders nachschlagenswert ist der zweite Teil dieser Monographie: *Ritus und Liturgie in historischer Perspektive*.

³¹ Wilhelm von St. Thierry, *De contemplando Deo* 11 (PL 184, 365-380).

³² Raimundus Lullus, *Vom Liebenden und Geliebten*. Zitiert nach: Wilhelm Nyssen, *Einleitung*. In: Aelred von Rieval, *Über die geistliche Freundschaft*. Lateinisch-deutsch. Ins Deutsche übertragen v. Rhaban Haacke, eingeleitet v. Wilhelm Nyssen, Trier 1978, S. VIII-XXIV; hier: S. XIX.

ergab ich mich ganz den Neigungen und setzte alles auf die Liebe. Nichts Süßeres, nichts Erfreulicheres, nichts Heilsameres gab es für mich als Lieben und Geliebtzuwerden. Immer wählend neue Freunde und Freundschaften, flatterte mein Herz hierhin und dorthin. Das Gesetz der wahren Freundschaft war mir unbekannt, und ich ließ mich äffen von dem, was ihr ähnlich sah. Endlich aber kam mir ein Buch in die Hände, das Tullius über die Freundschaft geschrieben hatte, und ich sah sofort an den gediegenen Grundsätzen und am glänzenden Stil, wie wertvoll und angenehm es war. Zwar hielt ich mich noch nicht reif für eine so erhabene Freundschaft, freute mich aber doch, eine feste Form für echte Freundschaft gefunden zu haben, um mich aus den vielen Umwegen meiner Neigungen und Gefühle zurückrufen zu können. Damals gefiel es Gott dem Herrn in seiner Güte, mich vom Irrweg auf den rechten Pfad zu stellen, mich vom Falle aufzurichten, mich Aussätzigen mit heilender Hand zu reinigen; ich sagte der Welt ›Lebe wohl!‹ und ging ins Kloster. (...) Ich wollte geistig lieben und vermochte es nicht. Darum beschloss ich, ein Buch über die geistige Freundschaft zu schreiben und mir selbst die Regeln einer keuschen und heiligen Liebe vorzustellen.«³³

4. Von der Verkümmerng der menschlichen Sinnesorgane

Liebkosungen sollten nur der Seele als einziges Sinnesorgan zuteil werden, proklamierte Wilhelm von St. Thierry.³⁴ Denn diese gleicht einem Garten der geordneten Liebe, ergänzte Bernhard von Clairvaux (1090-1153).³⁵ Mit Schriftziten angehäuft verstieg sich Meister Eckhart (ca. 1260-1328) zu jener Dichotomisierung, dass der äußere und leibliche Mensch nur Unkraut, Bosheit, Untugend und Unwert symbolisiere, der innere und geistige Mensch hingegen Frucht, Gutheit, Tugend und höchsten Wert.³⁶ Theologisch-mystische Überformungen und intraklausurale Uminterpretationen haben den profanen Wert gleichgeschlechtlicher Freundschaft und Liebe minimiert und letztlich diskreditiert. In kirchlich legalisierter und kanalisierter Form überdauerte die *amicitia* infolgedessen nur als eine spirituelle Anwandlung. Die Verabsolutierung der *unio mystica* verschob nachhaltig die Koordinaten mann-männlicher Liebesprache und Freundschaftsgesten von vormalig positiven Achsenwerten hin zu negativen.

³³ Aelred von Rieval, Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Ins Deutsche übertragen v. Rhaban Haacke, eingeleitet v. Wilhelm Nyssen, Trier 1978, S. 3.

³⁴ Vgl. Wilhelm von St. Thierry, *Meditativa Oratio* 3 (PL 180, 213 B-C).

³⁵ Vgl. Emil Naszalyi, Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe. Hg. und eingeleitet v. Gertrude Sartory, übers. v. Ida Koch, St. Ottilien 1989, S. 158.

³⁶ Vgl. Meister Eckhart, Das Buch der göttlichen Tröstung. Ins Neuhochdeutsche übertragen v. Josef Quint, Frankfurt a.M. 1987. Deutscher Traktat: Vom edlen Menschen, S. 65-79; hier: S. 68 f.