

Körperlichkeit und Mystik

Tina Beattie

Einleitung: Die Schriften Katharinas von Siena

Vor kurzem kam ich aus dem Urlaub in Sambia zurück, wo ich Gelegenheit hatte, ein Aids-Hospiz und -Waisenhaus zu besichtigen, das von katholischen Ordensschwwestern betrieben wird. Seither begann ich, über einige Herausforderungen für eine Theologie nachzudenken, die den Anspruch hat, sich im vielfältigen Leben und den unterschiedlichen Kontexten, die die christliche Gemeinde ausmachen, zu verkörpern. Es gibt ein - nicht offiziell als solches anerkanntes - Schisma im Hinblick auf gegensätzliche „Theologien des Leibes“: Auf der einen Seite finden sich Theologien des Leibes von TheologInnen, die in enger Tuchfühlung mit armen Gemeinden arbeiten, auf der anderen Seite solche westlicher, im universitären Rahmen arbeitender TheologInnen in privilegierter Situation. Ich bin der Auffassung, dass für BefreiungstheologInnen der Dritten Welt immer noch der gekreuzigte und leidende Körper als bevorzugter theologischer Ort im Mittelpunkt steht, während westliche postmoderne und feministische TheologInnen eher dazu neigen, den Körper der Geschlechterdifferenz und der Sexualität als Bezugspunkt zu wählen. Ich glaube nicht, dass sich diese unterschiedlichen Perspektiven gegenseitig ausschließen müssen; vielmehr wird hier das Ausmaß der komplexen und facettenreichen Aufgabe deutlich, mit der die Theologie immer noch konfrontiert ist, nämlich die vielfachen Sichtweisen und Stimmen, die in den letzten Jahren aufgetaucht sind, in eine in sich stimmige theologische und ethische Gesamtschau zu integrieren. Dafür muss man zunächst die immer noch gültige Realität zur Kenntnis nehmen, dass die meisten Leiber in unserer Welt eben nicht wohlgenährte Leiber wie in der westlichen Welt mit Zugang zu sauberem Wasser, Nahrung und menschenwürdigem Wohnen sind, deren Hauptsorge das psychische, sexuelle und geistliche Wohlbefinden ist. Es sind vielmehr arme, vernachlässigte und kranke Körper, die in einer von Macht, Militarismus und Wohlstand taub gemachten Welt nach Gerechtigkeit schreien.

Dieser Anforderung an eine Theologie des Leibes, die sowohl die Herausforderung als auch die Verheißung der christlichen Tradition vermittelt, entspricht ein wachsendes Bewusstsein davon, dass die Berufung auf Erfahrung, wie sie die moderne, besonders die feministische Theologie prägt, für sich genommen noch keine ausreichende Basis für die theologische Reflexion darstellt.¹ Es ist vielmehr nötig, die unterschiedlichen Ausgangspunkte der Erfahrung in die gemeinsame

christliche Erzähltradition zu integrieren, die es uns letztlich ermöglicht, unsere durch Zeit und Ort bedingten Differenzen zu überwinden. Auf diese Weise nehmen wir am Drama der Menschwerdung teil, das sich zwischen und unter uns im Prozess des Werdens der Welt abspielt. Das beinhaltet die Anerkennung, dass Erfahrung nur dann Bedeutung erlangt, wenn sie im Licht von sprachlich vermittelten, kulturellen und religiösen Werten interpretiert wird. Deshalb ist der erfahrende Leib in erster Linie diskursiver Leib, sobald er zum Ort der theoretischen bzw. theologischen Reflexion wird. Bedeutung und Gedächtnis sind nicht im Leib selbst verankert, sondern in der Sprache, die wir benutzen, um leibliche Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Die Forderung nach Kontextualität und Leib-Bezogenheit im theologischen Diskurs ist deshalb gleichermaßen eine Frage des Denkstils und des Inhalts.

Nach der überaus starken Betonung wissenschaftlicher Wege der Erkenntnis, wie sie sich in der Zeit nach der Aufklärung und insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert herausgebildet haben, entdeckt die Theologie nun neu ihren Charakter als Literatur, Dichtung und Gebet. Dies eröffnet die Möglichkeit einer fruchtbaren Begegnung zwischen wissenschaftlicher Theologie und der mystischen Tradition. Ich möchte mich diesbezüglich auf die mystischen Schriften der Katharina von Siena (1347-1380) konzentrieren. Katharina gehörte zu einer Gemeinschaft von Frauen, die dem Dominikanerorden verbunden waren (sog. „Dritter Orden“, d. Übers.). Sie widmeten sich der Fürsorge für die Armen und Kranken im von Seuchen heimgesuchten Siena. Katharina hatte eine große Gefolgschaft und übte beträchtlichen Einfluss auf die Kirchenpolitik aus. So war sie maßgeblich daran beteiligt, Papst Gregor XI. davon zu überzeugen, aus dem Exil in Avignon nach Rom zurückzukehren. Katharinas *Dialogo della divina Provvidenza* ist eine Art mystischer Theologie, die Vielstimmigkeit, Körperlichkeit und Sehnsucht in kritischer Verbundenheit mit der Lehre und Institution der Kirche und aus einem Engagement für soziale Gerechtigkeit in Solidarität mit den Armen und Marginalisierten zum Ausdruck bringt. Ungeachtet ihrer extremen Praktiken der Askese und des Fastens kann sie eine Quelle der Inspiration für eine moderne Theologie werden, für eine Theologie, die das Besondere und das Allgemeine miteinander in Einklang bringen will und deshalb nach Ausdrucksweisen sucht, die es den Leibern der einzelnen ChristInnen und Gemeinden möglich machen, von ihrem jeweiligen besonderen Kontext aus im universalen Leib Christi und der Kirche zu sprechen. Im Fall der Katharina von Siena kann man auf diese Weise mindestens drei unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Bedeutungen von „Leib“ ausmachen: den sterblichen Leib, den transzendenten Leib der Seele und den sakramentalen Leib Christi und der Kirche in der Eucharistie.

I. Mystische Theologie

Religionswissenschaftler neigten dazu, Mystik als eine allgemeine Kategorie psychischer Erfahrung zu betrachten, die religiöse und kulturelle Unterschiede

hinter sich lässt. Doch etliche christliche Theologen haben diese Theorie angefochten.² Heute ist allgemein anerkannt, dass Mystik auch eine kontextuelle Form der Erkenntnis ist. Als solche entspringt sie nicht irgendeiner unmittelbaren Gotteserfahrung oder einem anderen Bewusstseinszustand, sie ist vielmehr Ausdruck des Strebens des Gläubigen, tiefer - und deshalb auf stärker körperliche Art - mittels der Lehre, der Symbolik und der Praxis der eigenen religiösen Tradition in das Geheimnis Gottes einzudringen. Um Edith Wyschogrod zu zitieren: „Der Heilige erfährt nicht den Leib als solchen, sondern einen zeitgebundenen, gesellschaftlich und historisch bedingten, heiligmäßigen Leib.“³

Darüber hinaus gibt es eine wachsende Zahl von WissenschaftlerInnen, die erforschen, auf welche Weise die Geschlechterdifferenz in den mystischen Texten ihre Spuren hinterlässt. Das Christentum mit seinem griechischen philosophischen Erbe neigte dazu, das Frausein mit der Materie und mit den Gefühlen und das Mannsein mit Geist und Vernunft zu identifizieren, und dies hat die Sprache und die Praxis christlicher Spiritualität geprägt. Wissenschaftlerinnen wie etwa Caroline Walker Bynum und Grace Jantzen haben darauf aufmerksam gemacht, dass Körpermetaphern und die Assoziation mit Nahrung, inklusive der Eucharistie, in den Schriften mittelalterlicher Mystikerinnen tendenziell einen bedeutenderen Stellenwert als in den Schriften von Männern haben. Dies ging oft mit einer asketischen Praxis einher, die heute als symptomatisch für Magersucht bzw. Bulimie betrachtet würde.⁴ Jantzen meint, dass die Tendenz, die Schriften von Mystikerinnen als Quelle für die persönliche Frömmigkeit zu behandeln und dabei den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie verfasst wurden, außer Acht zu lassen, einen Verrat an der Sache der sozialen Gerechtigkeit darstellt. Sie schreibt, dass im mittelalterlichen Europa die Heiligkeit von Frauen „einen Preis erforderte, den Männer niemals zu zahlen bereit gewesen wären: die Akzeptanz der Geschlechterstereotypen, die die Identifikation der Frauen mit Ernährung, Fleisch und leidvollem Dienen als natürlich erscheinen ließen“⁵.

Dies sind berechtigte Kritikpunkte, die für das Studium des Lebens der Katharina von Siena von besonderer Relevanz sind. Mir geht es jedoch nicht um die pathologische oder psychologische Seite der Mystik Katharinas - so wichtig diese Aspekte auch sein mögen -, sondern vielmehr um ihren theologischen Denkstil. Bynum meint, dass die komplexe Beziehung zwischen Nahrung, Eucharistie und Körper in den Berichten weiblicher mittelalterlicher Frömmigkeit nicht einfach pathologisch zu verstehen ist. Sie schreibt:

Die Autorin

*Tina Beattie wurde 1955 in Lusaka, Sambia, geboren und lebt heute in Bristol, Großbritannien. Sie studierte Theologie in Bristol und promovierte zum Thema „Marianische Theologie und Symbolismus“ im Jahr 1999. Zur Zeit hält sie Vorlesungen zu Ethik und Weltreligionen an der Open University und ist freischaffend als Schriftstellerin und Dozentin an der Universität tätig. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen gehören: *Eve's Pilgrimage. A Woman's Quest for the City of Rome* (London 2002); *God's Mother, Eve's Advocate. A Feminist Reclamation of Marian Theology and Symbolism* (London 2002). Anschrift: 109 Cranbrook Road, Bristol BS6 7DA, Großbritannien.*

„Der Kern selbst der seltsamsten Geschichten war letztlich nicht Ablehnung des Fleischlichen und Leiblichen, sondern die Entdeckung des wahrhaft Leiblichen, wahrhaft Nährenden, wahrhaft Fleischlichen im Menschsein Christi, das in der Eucharistie gekaut und verschluckt wurde. Das Körperliche wurde nicht ausgemerzt oder unterdrückt, sondern bejaht und gerettet dort, wo es mit dem Göttlichen zusammentraf. So gibt es also außer psychologischen und gesellschaftlichen Erklärungen auch theologische und religiöse Gründe für die Spiritualität der Frauen.“⁶

Genau um diese theologischen und religiösen Gründe geht es mir hier. Dabei lenke ich mein Augenmerk besonders darauf, in welchem Sinn mystische Texte literarische Konstrukte sind, in denen der Leib je nach theologischem Kontext eine ganze Reihe von Bedeutungen symbolhaft zum Ausdruck bringt.

Das Folgende stellt eine selektive und unvollständige Lektüre der Theologie Katharinas von Siena dar, ohne den Anspruch, einen umfassenden Überblick zu bieten. Ihr *Dialogo* ist nicht als linear fortschreitende Argumentation aufgebaut, sondern als Meditation, die in immer neuen Wiederholungen die Schlüsselthemen umkreist: Selbsterkenntnis, Liebe und Leid; die Beziehung zwischen der Seele, dem Leib und Gott; der eucharistische Leib Christi; die Dreifaltigkeit; der mystische, mütterliche Leib der Kirche und die Verderbtheit ihrer Priester und Diener sowie die Universalität von Gottes Vorsehung. Der Text stellt eine ausgearbeitete Theologie dar, die Katharina gegen Ende ihres Lebens diktiert und veröffentlicht hat. Er vereint in sich Themen und Reflexionen aus ihren zahlreichen Briefen an Familie, Freunde, Kleriker, Päpste und geistliche Ratgeber. Katharina bietet ihre beachtliche theologische Weisheit in Form eines persönlichen Gedankenaustauschs dar. Ihr Motiv ist dabei nicht intellektuelle Neugierde, sondern Liebe und Sehnsucht nach inniger Vereinigung mit Gott. Im Unterschied zu einer eher systematischen Theologie ist ihr Denkstil eher eine Einladung als ein Diskurs, der überzeugen will, mehr Sehnsucht als Logik. Wir sind eingeladen, an ihrem Gott teilzuhaben – nicht, weil wir aufgrund ihrer Argumente überzeugt wären, sondern weil wir von ihrer Sehnsucht angesteckt sind.

Katharinas Sprache ist feurig, und ihre Metaphern sind kräftig. Über die mystische Vereinigung mit dem Leib Christi spricht sie in einer üppigen eucharistischen Bildsprache von Verkörperung und Blut, die für moderne LeserInnen fremd, ja sogar abstoßend sein mag. In Seminaren habe ich manchmal ihren berühmten Brief, in dem sie beschreibt, wie sie einen zum Tode Verurteilten zum Schafott begleitet⁷, zusammen mit der feministischen psychologischen Linguistik von Luce Irigaray verwendet.⁸ Während die StudentInnen durchaus bereit waren, sich auf das Denken Irigarays und ihre hochstilisierten und abstrakten Metaphern von Verkörperung mit Bildern von Körperflüssigkeiten einzulassen, zeigten sie Abscheu vor Katharinas anschaulich-konkreter Beschreibung von Körper und Blut eines sterbenden Menschen. Das sagt viel über unsere heutige Fähigkeit, mit der Realität des Körpers umzugehen, so sehr wir uns in unserem wissenschaftlichen Nachdenken auch einer Körper-Rhetorik bedienen mögen.

II. Unterschiedliche Bedeutungen von „Leib“

1. Der sterbliche Leib

Katharinas *Dialogo* durchzieht ein Paradox, insofern die Themen Gut und Böse sowie Gehorsam und Sünde auf den ersten Blick in Gegensatz zueinander zu stehen scheinen, wobei der Leib und die Sinnlichkeit in erster Linie in abwertender Weise zur Sprache kommen. Doch diese Gegensätze muss man im Zusammenhang einer harmonischeren und versöhnlicheren Gesamtsicht verstehen, innerhalb derer der Kampf zwischen Leib und Seele letztlich in ihre Vereinigung im Zustand der Glückseligkeit oder der Verdammnis mündet. Bei der Auferstehung erhält die Seele ihren verherrlichten Leib als Gabe, während sie wiederum dem Leib Glück schenkt: „Ihre eigene Fülle wird überfluten, wenn sie am Tag des Jüngsten Gerichts ihr eigenes Fleisch, das sie hinter sich gelassen hat, als Gewand wieder anlegt.“⁹ Doch wenn Seelen sich der Gnade Gottes widersetzen haben, wird der Leib an der Qual der Seelen teilhaben: „Denn der Leib war der Partner und das Werkzeug für gute und böse Taten, wie sie zu wählen es dem Willen gefiel.“¹⁰

Katharinas Schilderungen von Sünde und Verdammnis sind voll von Bildern entstellter und eiternder Leiber, insbesondere, wenn sie die Verderbtheit der Priester und anderer beschreibt, welche den Leib der heiligen Mutter Kirche beflecken. Doch auch hier sperrt sie sich gegen eine eindeutige Lesart, denn selbst ihre kräftigste Rhetorik der Verdammnis muss im Zusammenhang der alles umgreifenden Vorsehung Gottes verstanden werden. Katharina versteht Sünde als Negation - Sünde „ist Nichts“¹¹ -, und Gottes Verlangen, seine Geschöpfe zu lieben und ihnen zu vergeben, überwindet jedes Hindernis, mit Ausnahme von Hochmut, worin der Sünder sich letztendlich weigert, Gottes Gnade anzunehmen. Katharina nimmt Luther darin vorweg, dass sie Gottes Gnade als unerschöpfliche Quelle der Vergebung begreift, angesichts derer jedes endliche Werk des Menschen nutzlos ist. Tatsächlich ist sie in Bezug auf den Wert körperlicher Buße skeptisch und betont, dass nur der Wille Gott gefallen könne.

Doch wenn für Katharina der Leib ein Werkzeug der Seele ist, der für sich genommen keine aktive Rolle für das Heil spielt, so ist es doch andererseits auch der Leib, der es der Seele ermöglicht, ihre Liebe zu Gott durch die Liebe zum Nächsten zum Ausdruck zu bringen. „Jede Tat, ob gut oder böse, wird durch den Leib getan.“¹² Das heißt, dass der Leib die Fähigkeit besitzt, in harmonischer Einheit mit der Seele zu handeln:

„Wenn die großen Saiten der Seelenkräfte gestimmt werden, dann werden damit auch die kleinen Saiten der Sinne und Organe des Körpers in Einklang gebracht ... jedes Glied erfüllt die Aufgabe, die ihm zu tun geziemt, und jedes ist dabei auf seine Weise vollkommen: das Auge beim Sehen, das Ohr beim Hören, die Nase beim Riechen, der Geschmackssinn beim Schmecken, die Zunge beim Sprechen, die Hände beim Anfassen und Arbeiten, die Füße beim Gehen. Alle sind harmonisch zu einem Klang vereint, um ihren Nächsten zu dienen zum Ruhm und Lobpreis meines Namens, um der Seele mit

guten, heiligen, tugendhaften Taten zu dienen und dabei als Werkzeuge der Seele dieser gehorsam zu entsprechen.“¹³

Katharinas mystische Beziehung zu Gott ist von Überschreiten und Ekstase geprägt, doch zuerst und vor allem muss sie sich in der aktiven Liebe zum Nächsten äußern. Gott sagt ihr: „Jede wider mich begangene Sünde ist gegen deine Nächsten getan worden.“¹⁴ Sie schildert Gottes Verachtung denen gegenüber, die ihren eigenen geistlichen Trost über die Not des Nächsten stellen: „Sie beleidigen mich mehr dadurch, dass sie die Liebe zugunsten besonderer Übungen oder geistlicher Ruhe vernachlässigen, als wenn sie die Übungen um ihres Nächsten willen vernachlässigt hätten.“¹⁵ Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, dass Katharinas Spiritualität von zwei Leidenschaften geprägt ist: die erste ist die Sehnsucht ihrer Seele nach Vereinigung mit Gott, und die zweite ist ihr ausgeprägter Sinn für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, wie er in einer radikalen Hinwendung zu den Armen zum Ausdruck kommt. Immer wieder legt sie Gott ihre eigene zornige Verurteilung derer in den Mund, die „aufgeblasen vor Hochmut, wie sie sind, ... nicht genug davon bekommen, die Reichtümer und Vergnügungen dieser Welt in sich hineinzuschlingen, während sie sich den Armen gegenüber geizig, habgierig und knauserig verhalten“¹⁶.

Doch auch dieses Thema wird innerhalb eines weiteren Horizonts der Großzügigkeit und des Pragmatismus behandelt. Der Gott Katharinas betont immer wieder, dass nichts Falsches daran sei, sich der materiellen Güter des Lebens zu erfreuen, solange sie in ihrem eigenen Bereich verbleiben: „Es ist schließlich alles gut und vollkommen, von mir geschaffen, der ich das Gute schlechthin bin. Doch ich schuf diese Dinge, damit sie meinen vernunftbegabten Geschöpfen dienen mögen; ich wollte nicht, dass sich meine Geschöpfe zu Dienern und Sklaven der Vergnügungen der Welt machen.“¹⁷

Wiederum wird damit daran erinnert, dass die materielle Welt, einschließlich des menschlichen Körpers und seiner Bedürfnisse, gut ist, weil sie von Gott geschaffen ist. Es ist der menschliche Wille, der ihr ethische Bedeutung gibt, je nach dem, ob er sie zum Guten der Menschheit im Allgemeinen und der Armen im Besonderen gebraucht, oder ob sie sich die Reichen aneignen und aufzehren, ohne an die Not ihres Nächsten zu denken. Zwischen der Theologie Katharinas und der Befreiungstheologie gibt es viele Übereinstimmungen, und Katharina plädiert keineswegs für eine fromme Teilnahmslosigkeit angesichts der weiter bestehenden Herausforderung sozialer Gerechtigkeit. Doch sie legt auch niemandem übergroße Lasten auf. Es liegt an jedem von uns, seine bzw. ihre Berufung zu entdecken und Gottes Ruf im Dienst am Nächsten zu entsprechen, welche gesellschaftliche Stellung und welche Besitztümer wir auch immer haben mögen.

2. Der transzendente Leib

Der sterbliche Leib stellt für Katharina eine Last und Begrenzung für die Seele dar, doch gleichzeitig bezieht sie vom Leib eine Überfülle von Metaphern, um die Beziehung der Seele zu Gott zum Ausdruck zu bringen. Gemäß Bynums weiter

oben zitierter Meinung dürfen wir Katharinas Mystik nicht als eine Ablehnung oder Unterdrückung des Leibes verstehen, sondern vielmehr als symbolische Darstellung des Leibes, der seine Vollendung, seine Freude und seine Nahrung in Christus findet. Deshalb ist es nicht der sterbliche und endliche Leib, der fähig wäre, Gott zu erkennen, sondern der symbolische Leib in ekstatischer Vereinigung mit Christus. Diese Vereinigung wird in Metaphern der Mütterlichkeit und in Brautmetaphern zum Ausdruck gebracht. Gott ist „der verrückte Liebhaber“ der Seele, „trunken (voller Sehnsucht) nach deren Heil“¹⁸. Gleichzeitig hat die Seele „den Heiligen Geist als Mutter, die sie an der Brust der göttlichen Liebe nährt“¹⁹.

Katharina bietet uns keine abstrakten Begriffe oder philosophischen Reflexionen über Gott. Sie entwirft mit Worten einen vergöttlichten Leib, der sich der so innig wie nur möglichen Einheit mit Gott in Christus erfreut. Und mit ihrer Sprache der Sehnsucht zieht sie uns zu diesem Leib hin, sodass er nicht bloß ihre eigene Seele in ausschließlicher Vereinigung mit Gott ist, sondern zum christlichen Leib wird, der all seine sterblichen Partikularitäten und Kontexte übersteigt. Deshalb meine ich, dass es zwischen moderner Theologie und Katharinas *Dialogo* zu einer bereichernden Begegnung kommen könnte. Unabhängig von unseren jeweiligen kulturellen Kontexten und Fragen stehen wir alle vor denselben letzten Fragen, sofern wir Teil der Überlieferung von Christus sind - die Frage nach dem Wesen des Verhältnisses zwischen unserer Menschheit und der Inkarnation, die Frage, was wir mit der „Auferstehung des Leibes“ meinen, die Frage nach dem Geheimnis der Trinität im Verhältnis zum menschlichen Geist, nach der Art der Liebe Gottes zu uns und unserer Antwort auf diese Liebe, die Frage, wie diese Liebe zum Ausdruck gebracht und individuell und in Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft gelebt werden kann. Unsere Antworten auf diese Fragen mögen nicht dieselben wie Katharinas Antworten sein, doch die Fragen ändern sich nicht.

3. Der sakramentale Leib

Katharinas Seele ist ein symbolischer Leib, doch es wäre falsch, dies im strengen Sinne in Kategorien postmoderner linguistischer Theorie zu interpretieren, wie sie Derrida, Lyotard und, nicht ganz so deutlich, Luce Irigaray formuliert haben, innerhalb deren der Leib völlig auf einer symbolischen Ebene konstruiert und dem materiellen Leib in seinen personalen Beziehungen und gesellschaftlichen Kontexten keine Bedeutung beigemessen wird. In Katharinas Theologie stellt die Sakramentalität eine Form der Vermittlung dar, ein Bindeglied zwischen dem transzendenten, idealisierten Leib der Seele und dem sterblichen Leib selbst. Durch die Sakramente wird der Leib zur Nahrungsquelle für die Seele, und deshalb ist Katharinas Rede von den Sakramenten von einer Körpersymbolik geprägt, die sich zwischen dem Materiellen und dem Geistlichen bewegt. Besonders eine Stelle zeigt die Art und Weise auf, wie sie Bilder geistlicher Verkörperung miteinander verwebt, um Überlegungen zur Transzendenz der Seele anzustellen, während sie dies gleichzeitig in der physischen Aufnahme der eucharistischen Gestalten durch den Körper verankert:

„Und auf welche Weise, geliebte Tochter, solltest du und sollten andere auf dieses Geheimnis schauen und es berühren? Nicht nur mit den Augen und dem Tastsinn deines Körpers, denn hier würden sie dir versagen ... Was schmeckt und sieht und berührt dieses Sakrament? Die Fühlkraft der Seele. Wie siehst sie es? Mit dem Auge ihres Geistes, sofern es die Pupille des heiligen Glaubens hat ... Wie wird dieses Sakrament berührt? Mit der Hand der Liebe ... Wie wird dieses Sakrament geschmeckt? Mit heiliger Sehnsucht. Der Körper schmeckt nur den Geschmack des Brotes, doch die Seele schmeckt mich, Gott und Mensch ... Du siehst also, du darfst dieses Sakrament nicht nur mit deinen körperlichen Sinnen empfangen, du musst es vielmehr mit deiner geistlichen Fühlkraft empfangen, indem du deine Seele dafür bereit machst, dieses Sakrament mit leidenschaftlicher Liebe zu sehen und zu empfangen und zu schmecken.“²¹

Der Unterschied zwischen Katharinas überaus symbolischer Redeweise über die Seele und postmodernen Symboltheorien ist deshalb der, dass es bei Katharina letztlich eher um einen sakramentalen als um einen symbolischen Leib geht. Er ist physisch im Leib der Kirche durch den Leib und das Blut Christi inkorporiert, und er wird schließlich an der Auferstehung der Seele durch ihre Vollendung im auferstandenen Christus teilhaben. So verbindet die von ihr benutzte Sprache, obwohl sie das Geistliche über das Körperliche stellt, dennoch auf stimmige Weise ihre geistlichen Einsichten mit den Gesten, Beziehungen und Verhaltensweisen des Leibes. Während die postmoderne linguistische Theorie die Sprache zum Ort einer performativen und mimetischen Existenz macht, die völlig losgelöst von den ethischen und gemeinschaftlichen Erfordernissen des Lebens in der Welt ist, will Sakramentalität die transzendenten Ideale des durch die Sprache der Erlösung konstruierten symbolischen Leibes innerhalb der materiellen Beziehungen und Abhängigkeiten körperlicher Existenz verankern.

III. Schlussfolgerungen

In Katharinas Leben und Mystik gibt es viel, was von einem modernen Standpunkt aus mit Recht kritisiert werden kann. Sie ist von der Leibfeindlichkeit des Christentums und dessen Neigung, extreme Formen weiblicher Askese zu fördern, geprägt, und ihre drastische Redeweise ist für unsere heutige Feinfühligkeit kaum erträglich. Dennoch stellt sie für moderne TheologInnen auch eine Herausforderung dar, insofern sie uns daran erinnert, dass Theologie kein Denksport ist, sondern eine Kartographie des Leibes – des persönlichen, des sozialen und des Leibes der Kirche –, sodass die tätige Liebe des Nächsten in Not Motiv und Ziel aller christlichen Spiritualität und Praxis wird. Das ist heute eine Auffassung, die nicht gerade beliebt ist, besonders nicht unter Feministinnen, die betonen, wie oft die kirchliche Tradition des Dienens und der Selbstaufopferung ausschließlich den Frauen zugeschlagen wurde. Wenn ich aber an die Ordensschwwestern denke, die mitten unter den Aids-Opfern und Aids-Waisen Sambias

leben und für sie da sind, dann bekomme ich einen Eindruck von einer gelebten Theologie des christlichen Leibes, die viel ausdrucksstärker und herausfordernder ist als jeder Text.

Katharina lehrt uns, wie wir über die strukturierte Sprache der Theorie und Rationalität hinausgelangen und zu einem weniger starren und dialogischen Diskurs der Verkörperung, Sehnsucht und Transzendenz finden, der uns angesichts der Schreie der Armen nicht taub lässt. Der leidende, der ekstatische, der arme, der sehnsuchtsvolle und widerständige Körper – all dies findet einen Raum der Koexistenz, ohne dass der Kampf, der dem christlichen Streben nach Heiligkeit von Leib und Geist eigen ist, gelehnet werden soll. Katharina ist keine Heilige der Zughaftigkeit, aber vielleicht ist sie eine Heilige für die, die eine Sprache suchen, welche die verschwenderische Überfülle des Lebens in Christus und die radikale Herausforderung zum Ausdruck bringen kann, den Armen in einer Welt und in einer Kirche zu dienen, die so oft von Verderbnis, Habsucht und Überfluss geprägt ist. Katharina zeigt Wege auf, wie der sakramentale Leib – ein Leib, der im Raum zwischen der Sterblichkeit und dem Leiden des endlichen Leibes und der Transzendenz und Freude der Seele angesiedelt ist – eine Sprache der Angst und Sehnsucht, der Verantwortung und Freiheit schafft. Dies könnte einen theologischen Denkstil hervorbringen, der für das 21. Jahrhundert genauso bedeutsam ist wie für das mittelalterliche Siena.

¹ Vgl. Rebecca S. Chopp/Sheila Greeve Davaney (Hg.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Traditions, and Norms*, Minneapolis 1977. Diese Aufsatzsammlung löste unter feministischen Theologinnen heftige Diskussionen aus. Vgl. dazu: *Round Table Discussion: From Generation to Generation*, in: *The Journal of Feminist Studies in Religion* XV/1 (1999) 102-138.

² Vgl. Melvyn Matthews, *Both Alike to Thee: The Retrieval of the Mystical Way*, London 2000; Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995; Rowan Williams, *Teresa of Avila*, London 1991.

³ Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*, Chicago/London 1990, 15.

⁴ Vgl. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley u.a. 1987; Grace Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge 1995; vgl. Auch Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago 1985.

⁵ Grace Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism*, aaO. 223.

⁶ Caroline Walker Bynum, *Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert*, in: dies., *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996, 109-147, 129f.

⁷ Vida D. Scudder (Hg.), *Saint Catherine of Siena as Seen in her Letters*, London/New York 1905, 109-114.

⁸ Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca 1985.

⁹ Katharina von Siena, *The Dialogue*, Translation and Introduction by Suzanne Noffke OP, New York 1980, 84. Deutsche Ausgabe: Caterina von Siena, *Gespräch von Gottes Vorsehung*, Einsiedeln 1964. Diese Ausgabe ist durchgehend gekürzt. Die Übertragung weicht überdies stellenweise erheblich vom Wortlaut des hier vorliegenden englischen Textes ab, sodass ich die Zitate aus Katharinas *Dialogo della divina Provvidenza* aus dem Englischen rückübersetzt habe; Anm. d. Übers.

¹⁰ AaO. 86.

¹¹ AaO. 142.

¹² AaO. 86.

¹³ AaO. 310.

¹⁴ AaO. 35.

¹⁵ AaO. 131.

¹⁶ AaO. 232.

¹⁷ AaO. 97.

¹⁸ AaO. 325.

¹⁹ AaO. 25.

²⁰ AaO. 292.

²¹ AaO. 210-211.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Der bewegungslose Tanz

Körper und Bibel in Lateinamerika

Nancy Cardoso Pereira

Dieser vor Schreck, Freude und Furcht geöffnete Mund. Diese von der Sonne geblendeten Augen. Diese zur Faust geballte Hand, die in die Luft schlägt, und diese andere Hand, geöffnet, voller Begehren. Diese fest am Boden stehenden Füße, diese der Erde ausgesetzten, von der Erde rissigen Füße, diese Füße der Erde, ohne Land. Dieses Ohr, das die Stille und den Salsa, das Gebet und den Bolero, den Samba und die Leidenschaft, den Befehl und das Jubelgeschrei, wenn ein Tor gefallen ist, begierig aufnimmt. Dieser Bauch voller Tacos und Bohnen und Pupunhas¹ und Hunger. Söhne und Töchter der Maispflanze. Diese Arme und Beine von Arbeit und Plackerei, Tanz und Schlaf, unbezahlbaren Schulden. Diese latino-afrikanische Haut, alt wie die Anden und der See Zacatenco. Dies ist mein Körper. Körper Lateinamerikas.

I. Körper: Spiegel und Labyrinth

„Der bewegungslose Tanz“², ein Roman des peruanischen Autors Manuel Scorza, erzählt von den lateinamerikanischen Kämpfen und geht dabei von diesem zwischen Bewegung und Bewegungslosigkeit schwebenden Bild aus. Wählen. Optieren. Entscheiden. Stellung nehmen ...

Es geht um zwei peruanische Kämpfer im Pariser Exil, die sich darauf vorberei-