

Otto Langer

»We ist ein gut wort,
we ist ein genadenrichez wort«

Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter

Gegenstand der folgenden Ausführungen ist eine konkrete geschichtliche Sinndeutung eines uralten Menschheitsärgernisses: des Leidens. Die Rede vom Sinn des Leidens erweckt Skepsis und Abwehr. Nach dem globalen Leidensterror unserer jüngsten Geschichte, nach dem jeder Bewältigung sich entziehenden Opfergang eines ganzen Volkes, scheint es zynisch, vom Sinn des Leidens zu sprechen. Und doch haben gerade jüdische Autoren versucht, auch dem Genozid noch Sinn abzugewinnen und nicht bloß als absurde Katastrophe zu sehen. Sie bezeugen den Versuch einer Selbstbehauptung, indem sie auf biblische Gestalten rekurren, auf Hiob, wie Margarete Susmann¹ oder Nelly Sachs,² oder auf den Gottesknecht der Propheten wie Hermann Levin Goldschmidt.³ Die geschichtlichen Ereignisse werden von diesen Autoren in einer Art figuraler Geschichtsdeutung auf biblische Vorgänge bezogen, die sie bestätigend wiederholen. Sie bilden, obwohl zeitlich weit auseinanderliegend, eine Einheit innerhalb eines göttlichen Heilsplans und sind daher sinnvoll. Noch diese extremen Beispiele lassen sich innerhalb einer Tradition sehen, die das Leiden dadurch erträglich zu machen lehrt, daß sie ihm einen Sinn gibt.

Auch für Menschen im Zeitalter der Gottesfinsternis scheint die Perspektive einer endgültigen Befreiung ihre Resistenz zu bedingen. »Es ist«, so sagt Kafka, »keine Widerlegung der Vorahnung einer endgültigen Befreiung, wenn am nächsten Tag die Gefangenschaft noch unverändert bleibt oder gar sich verschärft, oder selbst wenn ausdrücklich erklärt wird, daß sie niemals aufhören soll. Alles das kann vielmehr notwendig und Voraussetzung der endgültigen Befreiung sein.«⁴ Dazu stimmt auch der pointierte Satz Nietzsches:

Weder für den Christen, der in das Leiden eine ganze geheime Heils-Maschinerie hineininterpretiert hat, noch für den naiven Menschen älterer Zeiten, der alles Leiden sich in Hinsicht auf Zuschauer oder auf Leiden-Macher auszulegen verstand, gab es überhaupt ein ... sinnloses Leiden.⁵

So alt und allgegenwärtig wie das Leiden sind die Leidensdeutungen und Leidenstechniken, mit denen der Mensch ihm begegnet. In unserer Geschichte sind in der Hauptsache drei entgegengesetzte Wege eingeschlagen

worden. Erstens der Weg des aktiven Kampfes, wie ihn vor allem die abendländische Zivilisation beschrift – Prometheus und Herakles sind ihre Symbolfiguren –, zweitens der östliche Weg des Nichtwiderstandes, der Duldung, durch den das Leiden von innen aufgehoben werden soll. Beide Wege stimmen trotz aller Unterschiede darin überein, daß sie Leiden für ein *malum* halten, das so oder so beseitigt werden muß. Von beiden hebt sich die christlich-jüdische Deutung ab, die gegenüber dem Leiden nicht nur fordert, es geduldig anzunehmen, sondern es grundsätzlich positiv bewertet.⁶ Gott selbst hat nach christlicher Anschauung Leiden erduldet und ihm dadurch unendliche Dignität verliehen. Leiden wird zum Signum der Gottesgemeinschaft.

Die Dominikanerinnen, religiöse Frauen, die sich im Spätmittelalter den Armutsbewegungen angeschlossen hatten, stehen mit ihrer Leidensdeutung auf diesem Boden. Sie führen die für die christliche Leidenslehre charakteristische Verknüpfung von Liebe und Leid in ihrer religiösen Praxis konkret vor und leben nach dem Zeugnis ihrer Viten eine Frömmigkeit, die die christliche Anerkennung des Leidens bis zu dem extremen Gipfel der Seligkeit im Leiden emportreibt. Nicht pathologische Leidenssucht, wie sich zeigen wird, sondern die Erkenntnis, daß Liebesgemeinschaft mit Gott Leidensgemeinschaft ist, bedingt ihre positive Wertung des Leidens.

Um die christliche Leidensdeutung, wie sie sich in der Leidensmystik der Dominikanerinnen darstellt, deutlicher zu konturieren und um die Unterschiede zwischen christlicher und nicht-christlicher Leidensauffassung zu präzisieren, möchte ich zunächst das griechische Verständnis von Leid und Schmerz am Beispiel Aristotelischer Texte und das christliche am Beispiel Paulinischer Briefe erläutern.

Das griechische und das christliche Verständnis von Leid und Schmerz

Aristoteles unterscheidet in der »Nikomachischen Ethik« im Zusammenhang der Bestimmung der ethischen Tugend drei Phänomene in der Seele: Affekte (*pathä*), affektische Dispositionen (*dynameis*) und Verhaltensweisen zu den Affekten (*hexeis*).⁷ Als Beispiele für Affekte nennt er z. B. Zorn, Furcht, Neid, Freude, Sehnsucht, Mitleid. Ihr allgemeines Merkmal ist, daß sie von Lust bzw. Schmerz begleitet werden.⁸ Zorn zum Beispiel definiert Aristoteles als schmerzvolles Streben nach sichtbarer Rache wegen einer vermeintlichen, ungerechtfertigten Geringschätzung der eigenen Person durch einen anderen.⁹ Der Zorn enthält – wie alle Affekte – ein kognitives Element, das sich in unserer Meinung zeigt, daß derjenige, gegen den

mein Zorn sich richtet, mich ungerechterweise verletzt hat.¹⁰ Die Affekte erschließen uns in jeweils verschiedener Weise das, was uns in unserer Umwelt begegnet, als förderlich oder abträglich. Lust und Schmerz, die unsere Affekte begleiten, zeigen uns das, wodurch wir uns gesteigert fühlen, als gut, das, wodurch wir uns gemindert fühlen, als schlecht. Wenn wir vom Affekt der Furcht beherrscht werden, fürchten wir, daß uns ein künftiges Übel trifft; wenn wir zornig sind, leiden wir an einer ungerechtfertigten Verachtung, beim Neid können wir nicht verwinden, daß jemand anderem etwas Gutes zuteil geworden ist. Lust und Schmerz der Affekte beruhen auf der Annahme, daß etwas für uns gut bzw. schlecht ist. Im ersten Fall streben wir danach, den Zustand zu bewahren, im zweiten, ihn zu ändern.

Vom Schmerz der Affekte unterscheidet Aristoteles den körperlichen Schmerz. Auch für den körperlichen Schmerz gilt zwar, daß er nur dort auftritt, wo das Lebewesen auf ein Hindernis seines Lebensvollzugs trifft oder eine schädliche Einwirkung erleidet, aber im Gegensatz zu den Affekten beruht er nicht auf der Annahme, daß etwas für uns gut oder schlecht sei. Ganz allgemein gilt für Aristoteles, daß Schmerz – körperlicher Schmerz oder Schmerz der Affekte – sich immer dann einstellt, wenn eine Störung bzw. Beeinträchtigung des Lebensvollzugs vorliegt. Umgekehrt zeigt ein Zustand der Lust, des Glücks an, daß das Leben unbehindert verläuft. Obwohl nun Aristoteles die Affekte nicht ausmerzen, sondern auf eine vernünftige Mitte hin formen und in ein vernunftgemäßes Leben integrieren will und deshalb auch Schmerz und Lust der Affekte nicht verwirft, bleibt für ihn doch der Schmerz der Affekte, vom körperlichen Schmerz ganz zu schweigen, etwas, dem man eigentlich nichts abgewinnen kann. Zwar erschließt der Schmerz die Welt, aber er ist keine Möglichkeit des Menschen, die eigene Verlorenheit an die Welt aufzuheben.

Dieser Befund läßt sich auch aus der positiven Bestimmung dessen, worum es nach Aristoteles dem Menschen eigentlich geht, erheben. Das wonach der Mensch strebt, ist die *eudaimonia*, das Glück.¹¹ Sie besteht weder in Reichtum noch in Ehre noch in Lust, sondern in einem Tätigsein gemäß der höchsten Möglichkeit, und das ist die Vernunft.¹² Wenn der Mensch so tätig ist, lebt er auf die bestmögliche Weise. Schmerz und Leid erscheinen nur noch als Signale eines gestörten Lebensvollzugs. Daß sie positiven Sinn haben, scheint Aristoteles kaum zu beachten, im Gegensatz zur Dichtung. In den Tragödien des Sophokles bringen gerade Leiden und unmenschliche Schicksalsschläge den Menschen wieder zu sich und in ein richtiges Verhältnis zur Gottheit. Der Mensch »tauscht für die ›Hybris‹, die ihn hinriß, die Nüchternheit der ›Sophrosyne‹ ein, welche, als eine Art Zusichkommen, der festeste Grund des Menschseins ist.«¹³ Das drückt auch die Formel des Aischylos aus: »*pathei mathos*, durch Leiden lernen wir«. Dieser Satz bedeutet nicht bloß, daß wir aus Schaden klug werden, sondern meint

den elementaren Sachverhalt, daß der Mensch durch Leiden seine Grenzen gegenüber dem Göttlichen erkennt und dadurch aus falscher Selbstsicherheit und Verblendung gerissen wird.¹⁴

Vom griechischen Verständnis von Leid und Schmerz unterscheidet sich das christliche tiefgreifend. Terminologisch fällt auf, daß in der urchristlichen Literatur »der griechische Gegensatz von *hädönä* und *lypä*«, Lust und Schmerz, wie er bei Aristoteles begegnete, fehlt; »denn *hädönä* ist hier durchweg nicht der Affekt der Freude, sondern bezeichnet als ethischer Terminus die Weltlust«. ¹⁵ Der eine Teil der Dichotomie wird also negativ als falsche Lust, Weltlust bewertet, der andere noch einmal differenziert. Paulus unterscheidet in 2. Korinther 7, 9–11 zwischen einer Betrübniß der Welt und einer Betrübniß nach Gottes Sinn, die er auch als Betrübttwerden zur besseren Einsicht bezeichnet. Diese Unterscheidung ist nach Bultmann spezifisch christlich. Was bedeuten nun Betrübniß der Welt und Betrübniß nach Gottes Sinn?

Die Betrübniß der Welt ist der Schmerz, die Trauer des Menschen über die mannigfachen Leiden, die ihm aus der vergänglichlichen, der Herrschaft des Todes unterworfenen Welt widerfahren. Dieses Leid ist auch für den Glaubenden nicht zu vermeiden, aber es führt nicht wie bei dem, der dieser Welt verfällt und mit ihr zugrunde geht, ins Verderben, sondern ist für ihn die Möglichkeit, die Nichtigkeit der Welt zu durchschauen, die eigene Fixierung auf diese Welt zu brechen und durch diese Distanzierung vom Vergänglichlichen zum Ewigen zu gelangen. Die Leiden dieser Welt bringen also dem Nicht-Glaubenden Tod, den Glaubenden führen sie zum Leben.

Die Betrübniß nach Gottes Sinn ist »die Trauer des Menschen, der seines Verlorenseins an die Welt inne geworden ist, und der sich in der *metanoia* von der Welt zu Gott zurückruft«. ¹⁶ Dieses Leid entspringt dem Menschen aus seiner Selbstverurteilung, es bringt ihm ewiges Heil.

Paulus nennt nun selbst mehrmals seine mannigfachen Leiden »Christus-leiden« (2. Kor. 1, 5; Phil. 3, 10) oder »Christustrübsale« (Kol. 1, 24). Er leidet mit Christus; die Leidensspuren, die er an seinem Körper trägt, sind Stigmata Christi (Gal. 6, 17), er ist mit Christus gekreuzigt (Gal. 2, 20), gestorben (Röm. 6, 8); er trägt »die Tötung Jesu beständig an seinem Leibe« herum (2. Kor. 4, 10), er ist mit Christus begraben (Röm. 6, 4), von den Toten auferweckt (Kol. 2, 12) und lebt mit ihm (Röm. 6, 8). Die Leidensgemeinschaft mit Christus gründet in der Lebensgemeinschaft mit ihm, in einem »Sein in Christus« (vgl. z. B. 2. Kor. 5, 17), das sich nach Römer 6, 1 ff. in der Taufe konstituiert. In ihr wächst der Glaubende mit Christus zu einer Einheit zusammen, die Christusgläubigen bilden den Leib Christi: »Die Christusgemeinschaft ist ... nach Römer 6, 2 ff. in ihrem tiefsten Wesen eine Todes- und Lebensgemeinschaft ... mit dem getöteten und auferstandenen Christus«. ¹⁷ Was Christus erlitt, muß sein Jünger erleiden,

wurde Christus gekreuzigt, muß auch sein Jünger gekreuzigt werden, wurde Christus auferweckt, so wird auch sein Jünger auferweckt. Es gilt ganz allgemein das Gesetz, daß der Mensch durch Leiden zum Leben gelangt. Wenn wir mit ihm leiden, werden wir mit ihm verherrlicht werden (vgl. Röm. 8, 17).

Die »Christusleiden« werden also von Paulus nicht nur hingenommen, sondern als Gut geschätzt, weil sie die Gleichgestaltung des Glaubenden mit Christus bewirken und ein Unterpfand für die Teilnahme an der Herrlichkeit Christi sind. Aber sie kommen nicht nur ihm selbst, sondern auch dem gesamten Leib Christi zugute. Wenn in ihm der Tod wirkt, gereicht es anderen zum Heil.

So freue ich mich über die Leiden, die ich für euch trage und ergänze in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch aussteht, zugunsten seines Leibes, der Kirche (Kol. 1, 24).

Für den Glaubenden ist das Leiden der sinnvolle Prozeß des Mitgekreuzigtwerdens, in dem sich die Ablösung von der Welt und die Auferbauung des Leibes Christi vollzieht.

Religiöse Frauenbewegungen im Mittelalter

Ich komme nun zur Leidensmystik der deutschen Dominikanerinnen im Spätmittelalter. Dabei möchte ich zunächst, die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge durch eine historische Situierung ergänzend, den geschichtlichen Kontext, in dem diese Leidensfrömmigkeit entsteht, kurz beschreiben. Denn nur vor dem Hintergrund des säkularen Aufbruchs der Armutsbewegungen läßt sich der genuine Gehalt der Leidensmystik erkennen. In der bisherigen Forschung wurde sowohl der christliche Traditionszusammenhang als auch die historische Situation weitgehend übersprungen, was die negative Beurteilung des gesamten Phänomens begünstigte. Ich nenne einige Beispiele.

Für J. Quint erschöpft sich die Frömmigkeit der Nonnen im Seltsam-Visiönären. Ihre Leidensmystik, das stigmatische Mitfühlen der Wunden Christi, haben ihm zufolge mit Mystik nichts zu tun. Die Ekstase verlaufe mehr traumhaft und erhebe sich nicht zu mystischer Einigung.¹⁸ Scharf verurteilt auch F.-W. Wentzlaff-Eggebert die Nonnenmystik. Sie sei eine Verfallsform, das geistige Erlebnis verwandle sich in ein körperliches, das Gefühl dominiere und ziehe die *unio*, auch die *unio* im Leiden, zur körperlichen Sensation herab.¹⁹ Von einem psychoanalytischen Standpunkt aus interpretierte O. Pfister die »Offenbarungen« der Margaretha Ebner als Krankenge-

schichte. Er findet überall Hemmungslosigkeit und Anarchie des Triebes. Weil die Nonnenmystik »die gestaute Libido ohne Transformation in Religion«²⁰ überleitet, brechen »die polymorphen Sexualkomponenten in wilder Anarchie« hervor. Die Frauen seien nur an ihren eigenen Erlebnissen orientiert.

Gegen diese plane Verurteilung läßt sich auf zwei Ebenen argumentieren. Erstens auf der formalen, die literarische Gattung dieser Texte betreffenden Ebene. Die Nonnenmystik, um die es hier geht, ist in den sogenannten »Nonnenbüchern« oder »Nonnenviten« überliefert, die aus Dominikanerinnenklöstern in der Teutonia stammen, z. B. aus Töß, Ötenbach, Katharinental, Adelhausen, Unterlinden. Es sind chronikartige Zusammenstellungen²¹ von verschiedenen Viten vorbildlicher Nonnen. Sie dürfen aber, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht als autobiographische Aufzeichnungen verstanden werden, sondern sind Erbauungsschriften, die die Gegenwart mit dem heiligen Leben verstorbener Schwestern konfrontieren und zur *imitatio* anreizen sollen. Die Nonnenbücher bieten nicht Erlebnisberichte über Gnaden und Ekstasen, sondern »mystische Lehre in legendarischer Form«.²² Fragen nach der Erlebnisqualität und Erlebnisechtheit zielen an den Eigentümlichkeiten ihrer literarischen Gattung vorbei.

Zweitens auf der inhaltlichen Ebene. Man versteht schwerlich die Spiritualität dieser Frauen und insbesondere ihre uns bizarr anmutende Leidensmystik, wenn man sie nicht vor dem Hintergrund des religiösen Aufbruchs um 1200 mit seiner Wiederbelebung urchristlich-apostolischer Ideale sieht. An diesem Punkt muß ich etwas weiter ausholen und auf die religiösen Frauenbewegungen des Mittelalters, zu denen auch die Dominikanerinnen gehören, eingehen.

Um 1200 traten in verschiedenen Gegenden Europas, in der Lombardei, in Südfrankreich, in den Niederlanden, Brabant und am Rhein religiöse Bewegungen auf, die sich an den Ideen der evangelischen Armut und apostolischen Predigt orientierten.²³ Auffallend ist, daß sie in den nördlichen Ländern vor allem von Frauen getragen wurden, die als »willige arme« in Gemeinschaften zusammenlebten, ohne einem der approbierten Orden anzugehören. Sie verdienten sich mit Handarbeit, Krankenpflege und anderen karitativen Tätigkeiten ihren Unterhalt. Sie gingen also eine *via media* zwischen Kloster und Welt. Man nannte sie häufig Beginen. Als die Bettelorden nach Deutschland kamen, setzte ein Massenzustrom der Frauen zu deren Klöstern ein, gegen den sich die Dominikaner bis zum Generalkapitel von Florenz 1257 wehrten, indem sie die Inkorporation bzw. Kommission der Frauenkonvente zu verhindern suchten und die seelsorgliche Betreuung durch Ordensbrüder verboten.

Um ein Bild von der Massenhaftigkeit dieser Bewegungen zu geben, möchte ich einige Zahlen aus zwei alten Klosterverzeichnissen von 1277 und 1303

nennen.²⁴ Die expansive deutsche Dominikanerprovinz hatte 1277 bereits 40 Frauenklöster, im gesamten Orden waren es damals 58. Bis 1303, als die Provinz geteilt wurde, war ihre Zahl auf 74 gestiegen (65 Klöster in der Teutonia, 9 in der Saxonia). Damit lag mehr als die Hälfte aller Dominikanerinnenklöster – insgesamt 141 – in den beiden deutschen Provinzen. Der massenhafte Zustrom der Frauen zu den Bettelordensklöstern war keine lokal bedingte Anomalie, sondern Symptom einer Krise, die in der bisherigen Forschung ganz verschiedene Deutungen erfuhr, zum Beispiel, um zwei Extreme zu nennen, als »Krise des christlichen Lebens und Denkens«, die sich als Traditionsbruch, als Abkehr von der weltlich-profanen Kultur ihrer Zeit manifestiert (Grundmann), oder als Krise des feudalen Gesellschaftssystems (Erbstösser-Werner). Diese Interpretationen leiden offensichtlich an komplementären Einseitigkeiten. Während Grundmann das Moment des Traditionsabbruchs und der Gehorsamsverweigerung gegenüber alten Normen mit Berufung auf das urchristliche Beispiel betont, urgieren marxistische Forscher die strukturellen Schwierigkeiten des feudalen Gesellschaftssystems. Eine Lösung ist nicht in Sicht. Desiderat bleibt eine Untersuchung der Funktion der Armutsbewegungen innerhalb jener »Epoche des Aufbruchs«, in der eine neue Gesellschaft und Kultur die »archaisch-monoforme Welt« (Bosl) des frühen Mittelalters verwandelte.

In den Anfängen der religiösen Bewegungen dominiert das Armutsideal, es ist paradoxerweise ein Ideal der Reichen, wie sich am Beispiel der ständischen Gliederung der Schwestern zeigen ließe. Die religiösen Frauengruppen rekrutierten ihre Mitglieder zunächst jedenfalls nicht aus den untersten sozialen Schichten, sie sind keine Bewegung der Entrechteten und Verarmten, sondern der gesellschaftlich führenden Schichten.

Über die Anfänge des Klosters Ötenbach z. B. berichtet das Nonnenbuch:²⁵ Die große Heiligkeit der Predigerbrüder, die sich um jene Zeit in Zürich niederließen, war für Gertraut von Hilzingen der Anlaß, sich zusammen mit Mechthild von Woloshofen, die einem angesehenen Zürcher Ratsgeschlecht entstammte, und einer anderen Frau in ein leerstehendes, verfallenes Haus zurückzuziehen, um auch ein »soliches geistliches heiliges leben«²⁶ zu führen. Die kleine Kommunität wächst schnell, die Dominikaner betreuen sie nur geistlich, *in spiritualibus*, die Frauen müssen sich allein durchschlagen und leben »aller meist« von dem, was vom Tisch der Reichen abfällt. Sie verwirklichen also das Ideal der Armut und verstehen ihre Gemeinschaft nicht als eine höhere Art von Versorgungsinstitut.

Auf das innere Leben der Gemeinschaft in dieser Anfangszeit gibt der Text nur einige knappe Hinweise. Es sei zwar arm an äußeren Gütern, aber reich an Gottesminne gewesen, die sich, wie wir aus den später erzählten Viten der Nonnen wissen, in einer eigenartig ekstatischen Frömmigkeit, in Visionen, Auditionen, außergewöhnlichen Empfindungen und Tröstungen äußerte.²⁷

Man wird der Eigenart dieser Spiritualität nicht gerecht, wenn man sie als Symptom der Hysterie behandelt oder als abnormen, nur unter Klosterbedingungen möglichen Liebesparoxysmus, den die »zumal bey einem einsamen Leben« empfänglichere »Weiberimagination« erzeuge. Die Frauen selbst verstanden sich anders und man tut gut daran, von ihrem Selbstverständnis auszugehen.

Christine Ebner, eine Nonne aus Engelthal, sieht ihre Gegenwart als »Fülle der Zeit«. Die Predigt der Dominikaner führe eine neue Gnadenzeit herauf, in der Gott ein solches Übermaß an Gnade den Menschen schenkt, daß Paulus zu seiner Zeit nicht gewagt hätte, davon auch nur zu predigen.²⁸ Jetzt, in dieser Zeit finde eine neue Geistausgießung über die gesamte Erde statt. Auch Elsbet Stagel interpretiert im Prolog der Tösser Viten ihre Zeit als Wiederkehr der apostolischen Zeit. Dominikus habe mit seinem Orden die *vita apostolica* erneuert. Die naheliegende Folgerung, daß damit die Charismen wiederauflebten, zieht sie im Prolog zumindest implizit, die einzelnen Viten führen sie in actu vor. Ganz deutlich spricht sich im Vergleich mit den Nonnenbüchern das charismatische Selbstverständnis bei den Franziskanerspiritualen aus. Auch sie empfinden ihre Zeit »als ein feierliches Ende und einen feierlichen Anfang einer neuen Weltzeit«,²⁹ in der der Mensch durch die Erfüllung mit dem Geist und die Verwandlung des alten Menschen erneuert werden soll. Jetzt bricht auch eine neue Frömmigkeit durch:

Wie nämlich in der ersten Zeit sich Gott Vater verwirklichte als ein schrecklicher und furchterregender Gott ... so verwirklichte sich in der zweiten Zeit der Sohn als Lehrer und Enthüller... So wird sich in der dritten Zeit der Heilige Geist verwirklichen als die Flamme und der Feuerofen der göttlichen Liebe und als der Keller der geistigen Trunkenheit und als die Kammer göttlicher Düfte und geistlicher Salbungen und Salben und als der rauschende Tanz geistlichen Jubels und geistlicher Entzückung, durch welche nicht nur in einer einfachen Erkenntnis, sondern auch in einer schmeckbaren und kostbaren Erfahrung alle Wahrheit der Weisheit des Mensch-gewordenen Wortes Gottes und der Macht Gott-Vaters geschaut wird.³⁰

Nicht mehr die intellektuelle Erkenntnis Gottes entspricht dem Status der jetzigen Welt, sondern die »palpativa et gustativa experientia«. Diese Überzeugung teilen die Nonnen. Sie halten es, wie ihre Viten zeigen, für selbstverständlich, daß »die Teilnahme der Kirche an der Offenbarungsfülle, wie sie in der biblischen Zeit Gestalt gewann, ... auch Teilnahme an den prophetischen und charismatischen Erfahrungen der biblischen Menschen«³¹ bedeutet. Wenn es nach Paulus die Geheimnisse der künftigen Welt sind, die Gott durch den Geist in Visionen und Offenbarungen kundgab, dann geht es in diesen neuen, vom Geist erweckten charismatischen Bewegungen um ein experientiellles Innwerden der Wirklichkeit Gottes. Die Frauen wollen die »Wahrheiten der christlichen Offenbarung nicht nur geistig ... verstehen..., sondern in ihrer Gesamtexistenz, auch leiblich«,³² erfahren. Sie versuchen

also jene, nach v. Balthasar, »verhängnisvolle Vorentscheidung«, zu revidieren, »die seit der Väterzeit ... alles Sinnen- und Phantasihafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen großen Fragezeichen versieht«. ³³ Daß in der Nonnenmystik viel naive Charismatik mitläuft, sollte über diesen Sachverhalt nicht hinwegtäuschen. Historisch betrachtet, bleibt die neue Charismatik der Frauenbewegungen Episode oder wird, wie im Falle der Franziskanerspiritualen, in die Häresie abgedrängt.

Vor dem Hintergrund der religiösen Frauenbewegungen möchte ich nun einige Aspekte der Leidensmystik der Nonnen erörtern. Zwei Bereiche sind zu unterscheiden, erstens der des Eigenleidens, zweitens der des Mitleidens, der *compassio*. An beiden läßt sich ein genuin christliches Verhalten zum Leiden feststellen, das man in der Forschung meist nicht wahrnahm. Am ersten Bereich ist insbesondere die christliche Radikalität, mit der die Frauen ihre Bindungen an die Welt lösten, erkennbar, am zweiten der charismatische, experientielle Charakter ihrer Spiritualität.

Leiden und mystische Weltabkehr

In den Nonnenviten bezeichnet der Terminus »liden« sowohl äußere wie innere, körperliche wie seelische Leiden. ³⁴ Sie sind für diese Frauen nichts Zufälliges, sondern ein Zeichen ihres Bruches mit der Welt. Dies läßt sich besonders deutlich an der Vita der Elsbeth Schefflin aus dem Kloster Töß erkennen. ³⁵ Ihr Leben ist von früh an von Leiden geprägt und dadurch geradezu vorbildlich.

Ihre Leidensgeschichte beginnt noch während ihres Weltlebens. ³⁶ Als sie sich zum geistlichen Leben entschließt und aus ihrer bisher vertrauten Umwelt heraustritt, stößt sie auf den erbitterten Widerstand ihrer Verwandten; sie gerät in Isolation, als sie ein nach ihrer Meinung besseres Leben beginnen will. Der soziale Druck, den sie wegen ihrer Umorientierung zu ertragen hat, ist zunächst ihr Leid, nicht körperliche Krankheit oder körperlicher Schmerz. Im Kampf mit ihren Angehörigen und Freunden erfährt sie ihre bisherige Umwelt als dämonisch verwandelt, sie behauptet sich aber und stößt mit ihrer erfolgreichen Opposition zu einer neuen Lebensform durch.

Die Vita führt vor, wie mit der Umkehr zum christlichen Leben notwendig Leid verbunden ist, da Christsein darin besteht, mit der Welt zu brechen. Die Isolation der Elsbeth Schefflin innerhalb ihres bisherigen Solidaritätskreises und der Haß ihrer ehemaligen Freunde sind das sichere Indiz, daß sie nicht mehr zu dieser Welt gehört und einsam in der Welt ist, weil sie aus der Welt herausgerufen ist.

Im Kloster perpetuieren sich ihre Leiden. ³⁷ Es sind, wie der Text vermerkt, schuldlose Leiden, Hiobsideen, die Gott aus besonderer Liebe über sie

verhängt. Zuerst befällt sie ein ekelhaftes Wurmleiden, das sie innerhalb der Kommunität in üblen Ruf bringt. Sie wird verachtet und in eine Außenseiterposition abgedrängt.

Die Steigerung dieses Leidens im Kloster gegenüber dem ersten in der Welt besteht darin, daß Elsbeth, die ihren angestammten Lebenskreis um einer höheren Möglichkeit willen verließ, in der neuen Umwelt wieder an den Rand der Gemeinschaft gedrängt wird und jetzt auch das Zusammenleben mit Gleichgesinnten opfern muß. Die Liebe zu Gott verlangt die Preisgabe menschlicher Anerkennung. Mit dem Leiden wächst die Liebe zu Gott, es ist ein Opfer, durch das sie Höheres gewinnt, indem sie auf Geringeres verzichtet. Sie nimmt im Leiden Abschied von der Welt. Dann folgt eine Zeit der Schrecknisse des Satans.³⁸ Er jagt ihr Entsetzen ein, belästigt und martert sie.

Auch diese Leiden sind schuldlose Leiden; sie erduldet sie nicht als Strafe für ein sündhaftes Vorleben, sondern sie dienen der Läuterung ihres Wesens. Sie sind der Grund ihrer Erhöhung. Würde und Wert des Menschen spiegeln sich im weltlichen Medium verkehrt. Indem Elsbeth das irdische Leben im Leiden opfert, gewinnt sie ewiges Leben.

Adelheid von Frauenberg, eine andere Nonne aus dem Kloster Töß, leidet ständig »bitterkait und ... bestrafung« und »ainen staetten jamer« nach ihrem einzigen Gut.³⁹ Die Liebe zu Gott vergällt ihr die Ehren der Welt. Ihre Versuche, sich von der Welt zu befreien, zeigen, daß ihr ganzes Handeln, weltlich betrachtet, negatives Handeln ist, durch das die weltliche Existenz insgesamt und nicht nur zufällig und punktuell betroffen wird. Adelheid ist wegen ihrer Beziehung zu Gott nicht mehr in der Lage, auch das ehren- und würdevollste menschliche Leben zu leben und muß es in langsamem Absterben aufgeben. Die Erfahrung der Inadäquatheit von ewigem Ziel und zeitlicher Existenz begründet ihr Leiden.

Kurz vor ihrem Tod fällt sie in schwere Krankheit.⁴⁰ Sie akzeptiert die körperlichen Leiden als Mittel der Läuterung. Zwei Bedeutungen von Leiden liegen also in der Vita vor. Leiden resultiert erstens aus der Disproportion von weltlicher und religiöser Existenz. Adelheid leidet wegen ihres Verhältnisses zum Absoluten und dieses Leiden kann, wie sie meint, nur durch die Vernichtung der weltlichen Existenz aufgehoben werden. Leiden wird zweitens teleologisch verstanden. Es ist Mittel, um den Menschen auf den Empfang der göttlichen Gnade vorzubereiten, indem es den Eigenwillen der Kreatur bricht. Zwischen Leiden und Gottesnähe besteht eine direkte Proportionalität.

Von innerem Leiden handelt die Vita der Elsbeth von Beggenhofen. Diese Nonne kasteite sich zusammen mit Elsbeth von Oye. Gott selbst gibt ihr aber zu erkennen, daß er keine äußere Kasteiung von ihr will. Er legt ihr dafür ein inneres Leiden auf, über das sie nicht einmal mehr sprechen kann. Alle

»weis pfaffen«, ⁴¹ die sie konsultiert, sind ratlos, bis Meister Eckhart sie darauf hinweist, daß es ein Werk Gottes sei. Die Selbstgeißelung – so muß man wohl interpretieren – fügt äußerliche Schmerzen zu und ist das eigene Werk des Menschen, das innere Leiden dagegen nur noch Werk Gottes. Worin das innere Leiden besteht, sagt die Passage nicht. Die Parallele im selben Kapitel gibt darüber Aufschluß. Sie berichtet, wie Elsbeth eines Tages nach einer ekstatischen Erfahrung damit begann, alles wegzugeben, was sie nicht unbedingt brauchte. »Und do si von ir het geben, was sie het und ir ir meisterschaft nit mer erlauben wolt, do ward ir leiden ... groß«. ⁴² In beiden Fällen muß sie gehorsam auf ein vermeintlich gutes Werk verzichten. Aber sie leidet nicht so sehr am Verzicht auf das gute Werk als am Verzicht auf den eigenen Willen, der sich selbst durch das Werk als gut bestätigen will. Das Leiden entspricht in beiden Fällen dem Akt der Selbstvernichtung in der Preisgabe des Eigenwillens. Inneres Leiden tritt also hier zumindest partiell an die Stelle äußerer Leiden. Es ist nach dieser Vita das höhere Leiden, das Absterben der natürlichen Selbstsucht.

Eine andere Form des inneren Leidens liegt in der Vita der Sophia von Klingnau vor. Es ist das Leid, das aus der Selbstverurteilung, aus der Reue entspringt und das, wie sich bei Paulus zeigte, wesentlich zur christlichen Existenz gehört. Um das in weltlicher Sicht skandalöse christliche Verständnis von Reue plastischer vor Augen zu führen, stelle ich einige Sätze Nietzsches an den Anfang, die das Zweideutige der Reue ansprechen.

Mit einem Erlebnis nicht fertig werden ist bereits ein Zeichen von *décadence*. Dieses Wieder-Aufreißen alter Wunden, das Sich-Wälzen in Selbstverachtung und Zerknirschung ist eine Krankheit mehr, aus der nimmermehr das »Heil der Seele«, sondern immer nur eine neue Krankheitsform derselben entstehen kann...

Die ganze Praxis der seelischen Wiederherstellung muß auf eine physiologische Grundlage zurückgestellt werden: der »Gewissensbiß« als solcher ist ein Hindernis der Genesung, – man muß alles aufzuwiegen suchen durch neue Handlungen, um möglichst schnell dem Siechtum der Selbsttortur zu entgehn...

Man ist gesund, wenn man sich über seinen Ernst und Eifer lustig macht, mit dem irgendeine Einzelheit unsres Lebens dergestalt uns hypnotisiert hat, wenn man beim Gewissensbiß etwas fühlt wie beim Biß eines Hundes wider einen Stein, – wenn man sich seiner Reue schämt. ⁴³

Wenn man gegen diese Sätze den einleitenden Teil der Vita Sophias von Klingnau stellt, ⁴⁴ läßt sich der religiöse Sinn der Reue, wie er die Nonnenviten prägt, deutlich erkennen.

Sophia von Klingnau tritt in jungen Jahren ins Kloster Töss ein. Schon bald nach ihrer Ankunft erhält sie die Gnade, ihre »gebresten« zu erkennen und die verlorene Zeit in der Welt zu beweinen. Ein ganzes Jahr lang vergräbt sie sich in Einsamkeit und weint, dann überkommt sie zu Weihnachten eine Lichtvision, nachdem sie noch einmal erwog, wie sie ihr Leben vertan und ihre Seele vernachlässigt hatte. Während der Vision ist sie in einem Zustand

der Erleuchtung und Freude; sie vergißt allen Schmerz und erkennt ihre Seele als Licht im Licht, mit Gott geeint.

An dem Verhalten der Nonne ist zunächst auffallend, daß sie nicht einzelne Vergehen bereut oder mit einem traumatischen Erlebnis nicht fertig wird, sondern daß sie glaubt, mit ihrem Leben einen falschen Anfang gemacht zu haben. Einzelne Fehlritte oder Sünden könnte sie bereuen, das heißt, sie auf sich nehmen, als die eigenen anerkennen und dadurch aufheben; aber ihre eigentliche Schuld ist gerade nicht punktuell, sie hält sie umschlossen. Sophia sitzt in ihrer Schuld fest und kann sich durch eigene Anstrengungen nicht daraus befreien. Ein Leben, so scheint diese Vita zu lehren, das seine ewige Bestimmung verfehlt hat, läßt sich nicht bereuen wie eine einzelne Sünde. Indem Sophia die unendliche Dignität ihrer Seele entdeckt und sich mit dem absoluten christlichen Maßstab mißt, erkennt sie, daß sie ihre Schuld nicht dadurch aufheben kann, daß sie sie als die ihre anerkennt, sie kann sie nur festhalten und nicht vergessen. Das Individuum kann sich in dieser Situation nicht, wie Nietzsche meint, einfach seelisch wiederherstellen, indem es neue Handlungen setzt, sondern muß seine moralische Selbstbehauptung preisgeben. In ihrer Reue vernichtet sich Sophia selbst und schafft Raum für Gott. Und erst als sie sich in der Reue vernichtet hat, erkennt sie, daß ihre Seele und Gott vereinigt sind.

Der Schmerz der Selbstvernichtung in der Reue gehört nach den Nonnenviten auch in dieser den gesamten Menschen einbeziehenden Form zur christlichen Existenz in der Welt. Die Selbstverurteilung mag vom Standpunkt absoluter menschlicher Selbstbehauptung als Krankheit erscheinen, für den Glaubenden ist sie ein notwendiges negatives Handeln, das das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit als Vorbedingung für die Einheit mit Gott hervorbringt.

Compassio: Mitleiden mit Gott

Die Passionsmystik der Nonnen steht ebenso wie ihre Brautmystik in der Tradition Bernhards von Clairvaux. Er ist der

eigentliche Vater der Passionsliteratur der folgenden drei Jahrhunderte. Nicht nur im literarischen Sinne...: entscheidender ist, daß in ihm zum erstenmal in letzter Ausprägtheit und Ausschließlichkeit jener Frömmigkeitstypus Gestalt annahm, der das Hoch- und Spätmittelalter beherrschte und der im besonderen auch die Voraussetzung für die Passionsliteratur geworden ist. Diese Frömmigkeit wird bestimmt durch die Christuskontemplation... Nun rückt Christus der Mensch – und das ist vor allem der leidende Mensch – ins unverrückbare Zentrum aller frommen Betrachtung und religiösen Uebung.⁴⁵

Passionsmystik im eigentlichen Sinn prägt viele Lebensbeschreibungen in den Nonnenbüchern. Im folgenden wähle ich die Vita der Mechthild von

Stans aus⁴⁶, um an ihr exemplarisch einige Grundzüge zu erörtern. Ich will zeigen, wie das gesamte Leben Mechthilds sich als Prozeß der Selbstentäußerung und *conformatio* mit Christus, gipfelnd in der Stigmatisation, vollzieht.

Der erste Teil der Vita beschreibt die Leidensfrömmigkeit Mechthilds als »üebunge«. »Sin liden« hatte »ir hertz und kreft also durchgangen«,⁴⁷ daß sie bei Tischlesungen aus der Passionsgeschichte das Bewußtsein verliert. In der Karwoche leidet sie so »innbrünstigen« Schmerz, »das sy ungewaltig ward aller irer kreft«. ⁴⁸ Ihre *compassio* ist also nicht bloßes Mitleid und Mitgefühl mit einem anderen, sondern Miterleiden, ein elementarer Anfall des Affekts, in dem der Jammer angesichts der Passion Christi ihre gesamte leib-seelische Existenz ergreift, Hunger und Durst zeitweise vergessen läßt und sie zur schmerzvollen Monade kontrahiert. Das Übermaß ihrer Gefühle verändert ihr Verhältnis zu sich selbst und zur Welt.

Der zweite Teil der Vita thematisiert das Miterleiden der Nonne unter dem Aspekt der *conformatio*. Er zeigt zugleich, daß das Fundament dieser Leidensmystik die augustinisch-bernhardische Lehre von der transformierenden Kraft der Liebe ist: »talis est quisque, qualis eius dilectio est« (Augustinus). Was jeder ist, hängt davon ab, was er liebt; denn der Liebende wird das Geliebte. Im Falle der Mechthild von Stans schlägt die Liebe zu Gott bis auf den Leib durch, der Höhepunkt dieser Gleichgestaltung ist die Stigmatisation. Die *compassio*-Erfahrungen im ersten Teil der Vita sind Stufen zu dieser *unio*.

Die Darstellung der Leidensfrömmigkeit im Tösser Nonnenbuch folgt einem Schema, das im Umkreis der Passionsmystik häufig begegnet: *contemplatio* – *compassio* – *imitatio* – *admiratio* – *exultatio* – *resolutio* – *quies*.⁴⁹ Es löst gewöhnlich das Drei-Stufen-Schema *vita purgativa* (Reinigung), *illuminativa* (Erleuchtung), *unitiva* (Vereinigung) ab. Auffallend anders ist im vorliegenden Zusammenhang der Sinn der *imitatio*. In der Tradition wird dieser Begriff gewöhnlich moralisch verstanden. »Mit den Begriffen *imitatio* und Christuskonformität ... stoßen wir ... auf den *sensus moralicus*«. ⁵⁰ Das Leiden Christi soll für den Menschen eine *disciplina morum* sein. Die Passionsbetrachtung darf deswegen nach dem Verständnis der Tradition nicht bei der *affectio dilectionis* verharren, sondern muß zur *operatio dilectionis* weitergehen. Die Leidensgemeinschaft mit Christus soll also nicht im Genuß von Schmerzen enden, sondern die Alltagspraxis bestimmen.

Mechthild von Stans geht über diese Vorstellungen hinaus. Sie versteht die *imitatio* nicht mehr nur als moralische Nachfolge Christi, sondern auch als leibliche Gleichgestaltung. Da der Leib wesentlich zu Christus gehört, transformiert die Liebe zu ihm den Liebenden bis in die leibliche Sphäre hinein. Die Liebe will Gleichheit.

Das gesamte Leben Mechthilds strebt auf diesen Höhepunkt der Christus-

konformität zu. Die eigentliche *unio* im Leiden folgt auf eine Phase außerordentlichen Glücks, die mit einer großen Vision beginnt, in der sich ihr Gott als Antwort auf ihre rückhaltlose Preisgabe der Welt selbst »mit allem trost und mit allen froden«⁵¹ in ihr Herz gibt. Leib und Seele Mechthilds werden getröstet und von diesem Tag an lebt sie in einem Zustand göttlicher Gnade und Süße, ihres Heils gewiß. In diesem Glück bittet sie Gott, »das er ir geliplichen ze enpfinden etliches siner V minzaichen, das sy das ser durch sin liebi trüeg«. ⁵² Weil sie Gott liebt, will sie seinen Schmerz leiden und ihre Liebesgemeinschaft durch die Gemeinschaft im Leiden intensivieren. Liebe und Leiden gehören nach der Einsicht der Nonne zusammen, deshalb wünscht sie, die Wundmale Christi an ihrem Leibe zu tragen. Die zu Beginn ihres religiösen Lebens vollzogene Existenzverlagerung, durch die ihr die Welt zum fremden Lebensmedium wurde, versucht sie jetzt durch die leibliche Darstellung des Bruches mit der Welt in der Passionserfahrung zu steigern.

Den Zusammenhang von Leiden und Erfahrung der Liebeseinheit konstatiert die Vita ausdrücklich, indem sie den leiblichen Stigmatisationsschmerz und die »minnbewegung ires gemuetes«⁵³ miteinander verknüpft: je stärker der leibliche Schmerz ihres Herzens war, desto leidenschaftlicher war auch die Liebesbewegung ihres Gemüts. Zwischen der Intensität des leiblichen Schmerzes und der Intensität ihrer inneren »minnbewegung«⁵⁴ besteht eine direkte Proportion. Tiefster Schmerz ist tiefste Liebe, der Schmerz ein Index der Nähe Gottes, »und also hat sy ain stetes infliesen in den ursprung dannen sy geflossen was«. ⁵⁵ Dieser Satz legt die Vorstellung nahe, daß es Mechthild gelingt, der *unio* über ein bloß punktuell erlebtes hinaus Dauer zu verleihen.

Daß diese ekstatische Leidensmystik den Ordensoberen ambivalent erscheint, zeigt die Weisung des Provinzialpriors an Mechthild, sich gegen ihre Begnadung zu wehren. Er beurteilt ihre Erfahrungen wohl vor allem als Störung des Kommunitätslebens, im Gegensatz zum Nonnenbuch, das an der positiven Bewertung der *compassio* als Ausdrucks des ständigen Umgangs mit Gott festhält. Noch schärfer, auf die Prämissen dieser Religiosität zielend, kritisiert Meister Eckhart, der viele Jahre in der Schwesternseelsorge wirkte, die Leidensmystik der Frauen. Von einem theonomen Standpunkt ausgehend, ersetzt er im »Trostbuch« das Mitleiden des Menschen mit Gott durch das Mitleiden Gottes mit dem Menschen.⁵⁶ Denn wenn das eigentliche Leiden des Menschen im Wachstumsschmerz seines Sohn-Gottes-Werdens besteht, dann ist Gott als Ziel dieses Leidens im leidenden Menschen präsent, so wie immer das Ziel des Wirkens dem Wirkenden näher ist als das Mittel. Eckhart ethisiert den Leidensbegriff. Der Mensch soll nicht die Schmerzen Christi nachleiden, sondern um Gottes willen wirken. In diesem Wirken erhält er ein neues Sein, er wird Sohn Gottes.

Alois M. Haas

»Trage Leiden geduldiglich«

Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden

Im Erinnerungsraum der Geschichte herrscht normalerweise die Spur dessen vor, der gesiegt hat. Wir lernen Geschichte als eine Geschichte jener, die sich durchgesetzt und Macht erlangt haben, mit allerlei Schlaueit, Machenschaften und oft mit menschenverachtender Brutalität oder aber dann – im günstigen Fall – mittels Klugheit und Geschicklichkeit in der Kunst des politisch Durchsetzbaren, Möglichen. Man hat solche Geschichtsbetrachtung bis in die jüngste Vergangenheit ganz im Sinn eines selbstverständlichen Darwinismus hingegenommen und kaum nach der »Antigeschichte« der »besiegten und unterlegenen, ... verdrängten und vergessenen Hoffnungen des geschichtlichen Daseins«¹ gefragt. Menschliches Versagen im rückwärtigen Raum der Geschichte bedeutet problemlos dessen Tilgung aus der Erinnerung heute.

Das historische Interesse hat sich jüngst allerdings geändert. Die Anonymität der unspektakulären menschlichen Existenz – deren Alltäglichkeit und Unscheinbarkeit – findet heute vor der Geschichtswissenschaft Gnade und eine sonderliche Rücksicht. Man versucht, aus den hinterlassenen Spuren geschichtlichen Daseins nicht mehr einseitig die Herrschenden mitsamt ihrem Machtgestus, der Geschichte in einem wörtlichen Sinne machte, zu erfassen, sondern mit ihnen auch die Heerschar der Beherrschten, der Namen- und Gesichtslosen, deren zahllose Menge gewissermaßen die Potenz des geschichtlichen Akts abgab. Mit raffinierten Methoden und mit quantitativen Verfahrensweisen werden die Spuren des alltäglichen Lebens dieser Massen gesammelt und zu einem Gesamtbild gestaltet, in dem Leiden und Freuden in benennbarer Art ihren Rang bekommen. Für ein realistisches Bild des Mittelalters ist so schon viel geleistet worden: Der mittelalterliche Mensch ist in seinen ihn prägenden Verhaltens- und Denkmustern durchschaubarer geworden, plastischer und gleichzeitig auch reicher.²

Trotz all dieser erfreulichen Anstrengungen um die Sicht auf die vergangene menschliche Existenz bleibt natürlich Wesentliches an diesen Menschen im Dunkeln. Persönliche Leiden, aber auch Freuden; Schmerzen, aber auch Ekstasen der Lust, lassen sich an ihnen nicht quantifizieren und normieren. Sie entziehen sich einem Zugriff, der sie analytisch und diskursiv auf einen Nenner bringen möchte. Dazu kommt, daß die Ergebnisse der historischen