

# Gnade und Leid

Dogmatische Erwägungen zur Leidensmystik  
bei Anna Katharina Emmerick

Elmar Salmann, Gerleve – Rom

Warum müssen Menschen, die Gott suchen, so sehr leiden? Es scheint gar, als wachse mit dem Maß der Nähe Gottes die oft schon natürlicherweise kaum zu tragende Last menschlicher Freiheit und Leidensempfänglichkeit. Gnade wie Leid gehören zu den individuellsten und zerbrechlichsten, ja zartesten Wirklichkeiten, die sich nur schwer begrifflich-allgemein fassen lassen. So ist es nicht erstaunlich, daß die Dogmatik den Zusammenhang zwischen beiden bisher wenig beachtet hat und dieser lediglich in der mystischen Theologie eingehender bedacht wird. Es fehlt im Gnadentraktat die für die Trinitätslehre und Christologie schon fast selbstverständlich gewordene Verankerung in der Kreuzestheologie, von der aus allein das Ineinander von Gnade und Leid angemessen einsichtig zu machen ist<sup>1</sup>.

Wir wollen dies tun anhand des Lebens und Leidens von Anna Katharina Emmerick (1774–1824), einem einfachen münsterländischen Bauernmädchen, einer Zeitgenossin von Goethe, Hegel, Schleiermacher und der älteren Generation der Romantiker.

Seit früher Jugend in gleicher Weise an harte Arbeit wie an die Welt des Heiligen gewöhnt, verwirklichte sich nach langem Warten und Überwindung vieler Widerstände ihr Wunsch, in das Augustinerinnenkloster in Dülmen einzutreten. Nach dessen Aufhebung (1811) lebte sie bis zu ihrem Tod, vom Leiden gezeichnet und zumeist bettlägerig, im Hause eines Geistlichen. Als stigmatisierte Visionärin zog sie viele Repräsentanten der damaligen Geisteswelt an ihr Krankenlager (F. Overberg, Graf Stolberg, M. Diepenbrock, Achim von Arnim, J. M. Sailer, L. Hensel und vor allem die Brüder Brentano); sie erlangte dadurch eine schwer auf ihr lastende Berühmtheit. Ihr Nachruhm basiert weitgehend auf den von Brentano übermittelten Visionsberichten, die – bei aller Großartigkeit – doch das Wesen und den intimen Kern der religiösen

<sup>1</sup> Die üblichen Lexika schenken der Tatsache des Leidens nur wenig Aufmerksamkeit, auch nicht unter den Stichworten „Böses“, „Übel“ oder „Mystik“. Ausnahme: RGG, Bd. 3, 3. Aufl., 294–305, vor allem O. Michel und P. Althaus (ebd., 298–301). Vgl. außerdem: D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1976; J. Möltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 36–76, 91–99; P. Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1981, 69–87; K. Rahner, *Passion und Aszese*, in: ders., *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1964, 73–104.

Sendung von A. K. Emmerick eher verstehen, von der historischen Problematik ganz abgesehen. Denn die Brentano'schen Nachdichtungen versetzen das ursprüngliche religiöse Phänomen der Seherin in die Welt des phantastischen Erlebnis- und Verifikationszwanges einer gequälten romantischen Künstlerseele, die eine erfüllende Lösung ihrer menschlichen und glaubensmäßigen Spannungen sucht<sup>2</sup>.

Die vorliegende Studie knüpft enger an die anonyme, in Dülmen lebendig gebliebene Tradition an; dort nämlich blieb die Seherin wahrheitsgetreuer als eine Frau in Erinnerung, die die Leidensgestalt ihres Herrn von innen erschaut und an ihrem Leibe ausgetragen hat.

### Kosmische Dimension: Unendlichkeit im Endlichen

Ein erstes ist zu bedenken. Leid scheint ein unvermeidbares Stigma der Endlichkeit zu sein, deren Wesen gerade in der Spannung zwischen der Unendlichkeit des schöpferischen Geistes Gottes, der Freiheit des einzelnen und der Widerständigkeit der Natur besteht<sup>3</sup>. Der Mensch kann ohne die Versöhnung zwischen diesen nicht leben, die zugleich unerreichbar bleibt. Der Glaube überdeckt diese Wehmut irdischer Existenz keineswegs, er reißt sie erst auf, vernichtet jeden allzu leichtfertig geschlossenen Kompromiß. Glauben wirkt entsichernd. Gott ist nicht der Garant menschlichen Sicherungsbedürfnisses, sondern der Andere, der in das Eine, in dem der Mensch sich einzurichten sucht, einbricht. Wenn schon das Wort eines Menschen sich zwischen „mich und mich“ stellt, „mich von mir“ entfernt, um wieviel mehr wird das an mich ergehende Wort Gottes „mich mir“ zu einem Fremden machen, mich die Unheimlichkeit meiner Existenz ausmessen lassen<sup>4</sup>. In die enge Welt menschli-

<sup>2</sup> Wegen der historischen Unzuverlässigkeit der Brentano'schen Emmerick-Schriften benutze ich im folgenden nur die von W. Hümpfner herausgegebenen Materialbände: 1. *Tagebuch des Dr. med. Franz Wilh. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick, unter Beteiligung anderer auf sie bezüglicher Briefe und Akten*, Würzburg 1926 (= *Wesener*); 2. *Akten der kirchlichen Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin Anna Kath. Emmerick nebst zeitgenössischen Stimmen*, Würzburg 1929 (= *Akten*). – Zum Beleg vieler Details vgl. den Dokumentationsband des vom 4.–6. 4. 1982 in Münster veranstalteten interdisziplinären Symposiums „Emmerick und Brentano“, hrsg. von Cl. Engeling, H. Schleiner, B. Senger. Dülmen, Laumann-Verlag 1983. 192 S., brosch., DM 14,80 (zitiert als „Dokumentation“). Die verschiedenen Beiträge von W. Frühwald, E. Salmann, P. Hünermann, W. Woesler, B. Wacker, R. Moering, H. Larcher bilden noch keine fertige Synthese; aber sie zeigen, daß das Brentano-Bild von K. Emmerick zumindest einseitig ist und lassen uns mit der Westfälin eine Mystikerin kennenlernen, die den Vergleich mit den Großen der christlichen Geschichte aushalten kann.

<sup>3</sup> K. Rahner, *Passion und Aszese*, a.a.O. (Anm. 1), 73 ff.

<sup>4</sup> Diese Zeilen wurden angeregt von E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, §§ 11–12; A. Jäger, *Gott. 10 Thesen*, Tübingen 1980, 99–105, 126 f.

cher Angst fährt schneidend-tröstend die Gnade des Absoluten, zur selbstvergessenen Übergabe rufend<sup>5</sup>. Jede noch so vertraute Nähe ist plötzlich durchlöchert, jede Ferne von überraschender Nähe bedroht.

Genau dies widerfährt A. K. Emmerick. Warum kann ein armes Bauernmädchen nicht in ihrem Milieu verbleiben, woher dieser Sog, dieses Mehr an Unbedingtheit, die es nirgends endgültig beheimatet sein lässt? Angesichts ihres Eingewurzelteins in der Umgebung fällt ihre Fremdheit um so mehr auf. Sie war in einer anderen Welt zu Hause. Was ihr „natürlich“ war, die Welt des Heiligen, galt den anderen wenig oder nichts. Und die Welt, in welcher sich ein jeder einzurichten weiß, blieb ihr, bei aller Weltklugheit und Natürlichkeit, fremd. Ungeachtet ihrer Vertrautheit mit Welt und Menschen, ist sie doch nirgends so recht zu Hause, bei Gott nicht, im Wunder nicht (dem sie kritisch und in Freiheit gegenübersteht), nicht bei den Menschen und Freunden<sup>6</sup>. Offenbar kommt ihr das Maß ihrer Nähe und Ferne zu den Dingen von woandersher zu. Die Einheit zwischen der unendlichen und doch nahen Welt Gottes und der engen Welt des Menschen kann nicht begriffen, erzwungen oder konstruiert werden (dies war die Versuchung, der die Romantiker ihrer Umgebung erlagen), sie erwächst aus der Liebe; und diese kann sich angesichts der Schuld und Verlorenheit des Menschen nur in der Form des Leidens auswirken. Hl. Geist der Ewigkeit, Freiheit des Menschen, Natur – ihre Einheit will erlitten und erliebt sein von Menschen, die den Abstand zwischen ihnen austragen und gerade darin ihre Freiheit erringen<sup>7</sup>.

Und war dies nicht das Lebensgesetz Jesu, der darin den Menschen näher sein konnte, als diese es sich selbst zu sein vermögen? Sie fliehen nämlich aus der Enge ihrer Welt in eine imaginäre Endlosigkeit; nirgends halten sie es aus, immer sind sie flüchtig. Andererseits klammern sie sich an jeden Fetzen kleinen Glücks, den das Leben ihnen hinhält, um nur ja nicht von der wirklichen Unendlichkeit behaftet zu werden. So halten sie sich an Fiktionen und taumeln zwischen Flucht und Schein und finden nirgends Halt. Jesus hingegen (und mit ihm der Mystiker) lässt sich senden, wohin er nicht will – und siehe, es ist Heimat. Er kommt in die Welt, lässt sich binden, und es erwächst Freiheit. Er geht in die Ferne Gottes, und es naht mit Macht der Geist verbindlicher Liebe.

---

<sup>5</sup> Vgl. die ignatianischer Mystik folgenden Darlegungen und Fragen bei K. Rahner, *Erfahrung und Gnade*, in: ders., *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1964, 105–109.

<sup>6</sup> Dokumentation, 38f., 46–48.

<sup>7</sup> Dokumentation, 83f.

### Seelische Dimension: Pneuma und Psyche

Die vom Mystiker durchlebten und geschauten Dimensionen bleiben ihm keineswegs äußerlich oder bloße Vorstellung, vielmehr übertragen sie sich in ihn selbst, spiegeln sich in seinem Inneren. Im Kraftfeld des seelischen Erlebens steigert sich seine leib-seelische Spannung ins Ungemessene.

Gemäß biblischer und mystischer Psychologie gibt es einmal den rein geistigen Grund der Empfänglichkeit für die Gnade in der Identitätsmitte des Menschen, dem die geistigen Kräfte, die Einsichts-, Liebes- und Sprachfähigkeit entspringen. Diese prägen ihrerseits das leib-seelische Bewußtseinszentrum (Ich) und sind endlich in die leibgebundene Natur und ihre Triebe und Strebungen eingebunden. Die „Reibungen“ zwischen diesen den ganzen Menschen je total und doch verschiedenen prägenden „Schichten“ wachsen beim Mystiker ins Unerträgliche<sup>8</sup>. Der Einbruch des ewigen Geistes wie die Wirklichkeitsdichte des Lebens und Leidens Jesu beanspruchen den davon betroffenen Menschen über alle Maßen, werden zur Zerreißprobe für alle seelischen und körperlichen Kräfte.

Wer Gott schaut, kann nicht am Leben bleiben – und tatsächlich: die freie Liebeswirklichkeit Gottes ist dem Menschen so fremd, daß sie bei ihrer Ankunft im Gemüt die Seelenkräfte gleichsam überdehnt, sie über sich hinaus und tiefer in sich hineinzieht und endlich auch die Sinnenkräfte in Anspruch nimmt, um sie in die geistige Wahrheit hinein zu enteignen.

Genau in diesen Zusammenhang fügen sich die den Heutigen so befremdlich anmutenden Ekstasen und Visionen der Seherin ein. Sie sind nicht exotisches Mirakel, sondern seelischer Ausdruck der gewaltigen Beanspruchung durch das Pneuma Gottes in der Tiefe des Ich. Der Mensch wird der Bodenlosigkeit seiner Existenz inne, er gerät außer sich, lebt sein Geheimstes und Innerstes ungeschützt und bloß. Er nimmt an Schmerzen und Seligkeiten teil, die sein individuelles Niveau bei weitem übersteigen und es doch erst ausschöpfen und erfüllen. So kommt es zu einem parallelen Erleben in den verschiedenen Schichten des Ich, (psychische) Trauer und (geistliche) Freude, körperliche Qual und innerer Friede können neben- und ineinander bestehen, ja dieses Ineinander ist geradezu das Signum der Gegenwart des „ungefügten“ Gottes<sup>9</sup>. Dennoch wird bei aller Merkwürdigkeit der Vorgänge die Ein-

<sup>8</sup> Dokumentation, 44–46; Wesener, 387–390; Akten, 42, 108; zur Terminologie vgl. E. Salmann, *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stoltz und Alois Mager*, Münster 1978, 149–243.

<sup>9</sup> Wesener, 23f, 249, 292–294; Akten, 82, 91.

heit der Person durch diese Spannungen keineswegs zerstört, vielmehr sogar realisiert (wodurch sie sich im allgemeinen klar von psychopathologischen Zuständen unterscheiden lassen). Eine wunderbare, aber wiederum schmerzhafte Einheit von Innen und Außen, Seele und Leib, Einsamkeit und Solidarität erwächst. Alle äußeren Vorgänge und Begegnungen senken sich ins Innerste, werden miterlitten. Alles Innerste und Geheimste hingegen entäußert sich ins Körperliche, wird leiblich und lebensmäßig ausgedrückt.

So großartig eine solche sakramentale Einheit von Innen und Außen erscheinen mag, so erhöht sie doch die Verwundbarkeit der Mystikerin, ihr Ausgesetzt-sein und Behaftet-werden. Ihr Inneres ist doppelt enteignet und zerdehnt: als reine Empfänglichkeit für die Ankunft Gottes und als ungeschützte Nähe zu allem, was um sie herum vorgeht. Von hier aus müssen die Stigmata verstanden werden. Sie sind leibhafter Ausdruck nicht nur einer lebhaften Anempfindungsfähigkeit, sondern mehr noch der geist-seelischen Wir-Verbundenheit mit dem leidenden Christus, dem die Mystikerin in dem peinvollen Ausgesetzt-, ja Zur-Schau-ge stellt-Sein ihres Innersten nachfolgen muß. Ihr Geheimnis wird zur feststellbaren Tatsache, was ihr zeitlebens peinlich und schmerzlich blieb<sup>10</sup>.

Diese Erscheinungen sind dem durchschnittlichen Menschen fremd. Dank der Sicherung seiner leib-seelischen Grenzen hat er es zu einer leidlichen Einheit seines Seelenhaushaltes nach innen und außen gebracht. Er hält Leib und Seele einigermaßen zusammen und lebt dabei von einer gewissen Spaltung zwischen der inneren Kammer seines Herzens und dem Verhalten nach außen. Er ist weder inkarniert noch frei, sondern hält sich in einer wohlkalkulierten Balance, die beiden Nötigungen entgeht.

A. K. Emmerick gehört hingegen zu denen, die die inkarnierte Freiheit bewußt leben müssen. Ihr wird eine Freiheit gewährt, von der weder ihre Bewunderer noch ihre Gegner etwas ahnen<sup>11</sup>. Selbst den oft extremen Zuständen gegenüber, denen sie unterworfen ist, wahrt sie eine kühne Freiheit des Urteils und der Unterscheidung, die den „Zuschauern“ keineswegs zu Gebote stand. Sie vermag nicht nur die je verschiedenen Ursachen der Erscheinungen auseinanderzuhalten, sondern glaubt vor allem nicht an sich selbst, sondern hofft in demütiger Freiheit, von Gott beansprucht zu sein<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Dokumentation, 44 f. – Bemerkenswert ist, daß die inneren Schmerzen der Wundmale seit 1798, die äußeren Zeichen erst ab 1813 gegen den Willen der Seherin auftauchen; die schmerhafteste Wunde an der Schulter, wo das Kreuz auflag, wird nie sichtbar (*Akten*, 70, 119 f., 252).

<sup>11</sup> Dokumentation, 54; Wesener, 309–366, bes. 313, 353, 360.

<sup>12</sup> Dokumentation, 47, 50 f., 83 f.

Ist nicht Paulus Ähnliches widerfahren, der in der Gleichgestaltung mit dem leidenden Herrn eines Geistes mit ihm wurde, eine Einheit, die aber seine Freiheit und Zwiespältigkeit erst recht hervortrieb und ihn darin befähigte, Zeuge einer größeren Gegenwart zu werden? Und war das Schauspiel seiner Schwäche nicht zugleich die Darstellung einer Stärke, die nicht aus ihm kam?

### Dämonologische Dimension: Heiligkeit und Sünde

Der Preis der erlösten Freiheit wird nicht errungen noch geschenkt, ohne sich voll ihrem Widerpart, dem bösen Nichts des Widergöttlichen und Schuldenhaften konfrontiert zu haben. Erst der Begnadete wird hellsichtig für das Dunkel, gewinnt ein inneres Gespür für den Riß zwischen Gut und Böse, Liebe und Haß, Heiligkeit und Schuld. Das Böse als solches kann nur dem Begnadeten aufgehen.

So wird auch A. K. Emmerick der Abgrund der Sünde in ihr selbst und in ihrer Umgebung in erschreckender Deutlichkeit bewußt. Zunächst begegnet sie ihm mit unbefangenem Realismus. Der Zustand der Kirche, des Klerus wie der Menschen ihrer Umgebung ist ihr nicht verborgen, und sie spricht von der Verderbnis der Christen mit nüchterner und doch leidenschaftlicher Anteilnahme<sup>13</sup>. Mehr noch, angesichts der unausweichlichen Wirklichkeit Gottes, der Offenbarung seines Lichtes und seines Schmerzes wegen der Sünden erfährt sie den herzzerreißen- den Widerspruch zwischen der Heiligkeit seiner Liebe und dem Reich des Bösen. Je reiner ihr aufgeht, wer Gott ist, um so unerbittlicher erschaut sie das Unwesen der Schuldverfallenheit des Menschen, um so unerträglicher wird ihr der Gegensatz, so daß sie meint, an ihm sterben zu müssen. Die qualvollsten Visionen gehören in diesen Zusammenhang<sup>14</sup>.

Doch auch damit noch nicht genug. Sie stellt sich bewußt an die Seite der Sünder. Nicht nur, daß sie die ständige Nähe des geradezu dämonischen Wesens von Brentano erträgt<sup>15</sup>, sie weiß sich verbunden mit allen, auch mit den Seelen im Fegefeuer. Ja, sie ficht mit Gott, erinnert ihn an die Gutheit seines Wesens, die Wirksamkeit seiner Erlösung, damit er um seiner Glaubwürdigkeit willen Versöhnung schaffe<sup>16</sup>.

Nur der in und mit Gott Geeinte kann ermessen, was es um das Geheimnis des Bösen ist. Er ist kein Moralist, kein Ahnungsloser, der das

<sup>13</sup> Wesener, 151, 208f.

<sup>14</sup> Wesener, 172–174, 249, 388.

<sup>15</sup> Dazu bes. W. Frühwald, in: *Dokumentation*, 20, 32, 167; Wesener, 244–247, 372f., 551–553 (bez. der Experimente).

<sup>16</sup> Akten, 5f, 43f, 77, 89f, 93.

Unmögliche aus seinem Inneren verdrängt hätte, sondern jemand, der den Zwiespalt in sich austrägt. Nur wer weiß, was Liebe ist, kann Haß als Haß erfahren. Darin genau prägt er das Kreuzesgeschick Jesu, seinen Abstieg zur Scheol, in sich aus. Nur weil Jesus im Geist restlos auf den Vater zu lebte, konnte er ermessen, was Hölle, Gottlosigkeit heißt. Und nur darin ist die Unvergleichlichkeit seines Leidens in Abstand zu allen kreatürlichen Gebrechen zu sehen<sup>17</sup>.

Leid entstammt also dem Bösen und muß sich ihm stellen, jener denkwürdigen Verschlossenheit des Menschen, jener stolzen Unfreiheit, die in Wahrheit der Angst entspringt. Die eigene Freiheit Gott, dem Schöpfer, verdanken zu müssen, genau dies vermag sie nicht. Beides, Freiheit und Liebe, Selbstsein und Dank wird verspielt. Paradoixerweise merkt der Böse oft seine Verzweiflung nicht, weil er sich allzu wohlig in ihr einrichten kann. Der dem Guten verschlossene Mensch fällt zwar der Verzweiflung des Nichts anheim, wird aber gerade dadurch gezwungen, sich in sich selbst zu beheimaten, sich abzuschotten, um so Stand gewinnen zu können. Er leidet nicht unter der Bosheit. Erst der Begnadete wird sich der Unmöglichkeit dieser Utopie bewußt, nur er schreitet den Abgrund der Verzweiflung aus, der die Sünde ist. Nur er erleidet sie<sup>18</sup>.

### Gesellschaftliche Dimension: Inkarnation und Fremdsein

Wer so das Extreme ins Eine zu fügen, wer Himmel und Hölle von innen zu erschauen weiß, der kann auf Erden kaum verstanden werden; er wird sein Heiligstes im Exil des Nicht-Verstehens zu leben haben, ob er nun verehrt oder mißachtet wird.

So auch A. K. Emmerick. Belächelt oder zumindest besorgt beobachtet von Verwandten und Mitschwestern, gequält von kirchlichen und staatlichen Behörden, die sie peinlichsten Untersuchungen unterwarfen, aufgerieben zwischen dem Unverständnis der Beichtväter und dem Überverständnis der Künstler und „Pilger“, die nicht an ihr, sondern an ihren Zuständen und Visionen interessiert waren und sie dementsprechend immer neuen Experimenten und Fragemethoden aussetzten, zerissen zwischen den Fronten eines skeptischen Liberalismus und eines wundersüchtigen Konservativismus, mißverstanden von der eher ratio-

<sup>17</sup> H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III*, 2, 2 (*Neuer Bund*), Einsiedeln 1969, 211–219; ders., *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 218–293, wo besonders deutlich wird, wie sehr sich die Theologie des Autors gerade in diesem Punkt der Mystik Adrienne von Speyrs verdankt.

<sup>18</sup> Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode (Werke IV)*, hrsg. von H. L. Richter, Hamburg 1962 und die Darlegungen von E. Drewermann zum Zusammenhang von Angst, Verzweiflung, Stolz und Sünde in Gen 1–11 und bei Kierkegaard in: *Die Strukturen des Bösen III*, Paderborn 1982, 460–504.

nalistischen Theologie ihrer Zeit, die mit dem Kreuzesgedanken und einer gelebten Theologie des Mitleids wenig anzufangen wußte, schließlich umgeben von echter Anteilnahme und Bewunderung (die vielleicht die gefährlichste Versuchung darstellen) – inmitten all dieser Strömungen und Parteien, an denen die Kranke wenig Anteil hatte, ist es schon ein Wunder zu nennen, daß sie den schlichten religiösen Kern ihrer Sendung zu bewahren und zu leben wußte<sup>19</sup>. Sie stilisierte ihre Person dabei nicht zur Gestalt einer mißverstandenen Märtyrerin, sondern blieb inmitten des Trubels als sie selbst präsent, wach und interessiert, entlegen und frei, unterworfen nur dem inneren Joch ihrer Sendung<sup>20</sup>.

In einer Welt der Absicherung und Angst, die sich hinter falschmünzerischer Keckheit verbirgt, wird die Gnade stets auf Abwehr und Haß stoßen, eine falsche (hellsichtig-unverständige) Ablehnung und eine ebenso falsche (mißverstehende, auf Vereinnahmung zielende) Begeisterung hervorrufen. Denn der Alltagsmensch unterliegt der Tendenz, immer und überall verstanden sein zu wollen. Er möchte, daß seine kleine Welt das Ganze umfaßt und von allen geteilt wird. Und so gerät ihm jede Begegnung zum Testfall des „Für oder Wider“, der Bestätigung oder Verwerfung: Du oder Ich. Man will das Ganze – und erntet Spaltung; man trennt nach Partei und Gesinnung und will damit die Wahrheit des Ganzen erzwingen. – Der „von oben“ Gesandte hingegen „kennt“ sein Woher und weiß um sein Exil. Er braucht keinen Genossen und ist doch nicht verbittert. Er befremdet und stiftet doch Einheit. Sein Kommen vermehrt zunächst das Leid, vergrößert die Spaltung, und doch bringt er mit dem Gericht, das er selbst ist, Heilung und Trost, weil er den Widerspruch an sich selbst erleidet.

Von hier aus fällt auch ein Licht auf die Einsamkeit Jesu. Er, der als die Liebe selbst kam, läuft mit eben dieser Botschaft, die sein Leben und Weg ist, ins Leere. Nicht Pharisäer noch Sadduzäer, nicht Zelot noch Essener, von den eigenen Jüngern mißverstanden, lebt er im ortlosen Zwischen. Und nur in solchem Hängen zwischen Gott und Mensch, in der Verlassenheit von allen, vermag er eine Liebe zu bezeugen, die keine Grenzen, Parteien und Trennwände mehr kennt, weil er sie alle von innen durchschritten und über sich hinausgeführt hat<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Dokumentation*, 32, 38f, 43, 80–82, 167.

<sup>20</sup> Besonders eindrücklich tritt dies im Zusammenstoß der Welten während der dreiwöchigen staatlichen Untersuchung hervor. Einem undurchschaubaren Netz von Lüge, Erpressung, Drohung und Wohlwollen preisgegeben, findet Emmerick in ergreifenden Gebeten zu ihrer Form der Freiheit; vgl. *Dokumentation*, 54.

<sup>21</sup> H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III*, 2, 2, a.a.O. (Anm. 17), 349–362; ähnlich, wenngleich in anderer Absicht, dargestellt von H. Küng, *Christsein*, München 1974, 167–203 u. ö.

## Karitative Dimension: Mitleid und Widerstand

Je mehr jemand liebt, um so ungeschützter setzt er sich der Andersheit des anderen aus. Nähe stiftet Ferne, unerbittliche Klarsicht. Dies geschieht erst recht, wenn man wie die Begnadete denen zugehören muß, zu denen man gar nicht gehört, wenn man das einem selbst Wesensfremde in sich aufzunehmen hat. So ist die tiefste Zuneigung zugleich die größte Quelle intensiven Leidens, weil sie die Extreme vereint und bei sich behält.

Ein solches Ineinander von Gnade und Leid findet sich auch bei A. K. Emmerick. Ihr Nirgends-Beheimatet-Sein bei gleichzeitiger Begrenzung, ja Fixierung auf einen Punkt, ihr Krankenlager in Dülmen, befähigt sie zu einer atemberaubenden Weite und Tiefe der Teilnahme an allem<sup>22</sup>. Eine schier unerschöpfliche Kraft des Mitleidens schließt auch das Entlegenste noch ein, ohne das allzu bedrängend Nahe auszuklammern. Die ganze Heilsgeschichte, die biblischen Gestalten, der in Fontainebleau gefangene Papst, die Verdammten, all dies ist Gegenstand, nein: Inhalt ihrer Anteilnahme, bis hin zu den Menschen ihrer Umgebung, dem Bruder ihres Arztes Wesener und, allen voran, der Person Brentanos, den sie sechs Jahre hindurch an ihrem Bett erduldete<sup>23</sup>.

Es fehlt ihr bei alldem jedes Pathos einer distanzierten Stellvertretungsmystik; sie ist nur präsent, vermag auch das ihr Fremdeste und Widerwärtigste noch zu umfangen. Dabei geschieht andererseits keinerlei Verschmelzung mit der Sphäre des anderen; ja, je näher ihr dieser kommt, um so klarer wird sie seines heilsgeschichtlichen Zustandes inne, sieht sie ihn in seinem je eigenen Verhältnis zu Gott. Durchlässige Verbundenheit mit den Fernen und kompromißloser Abstand zu dem Nahegekommenen bilden die Spannung einer von sich entblößten „anima ecclesiastica“ (kirchlichen Seele); sie hat in der innersten Einigkeit ihres Ich das Wir zu leben. Völlig unsentimentales Mitleid und eine unbestechliche Herzenskenntnis verbinden sich zu einer entsagungsreichen Form der Liebe in Freiheit und der Freiheit in Liebe. Und nur eine solche wird die Verkrampfung der Schuld lösen können; denn diese ist doch im Kern der Versuch, zwanghaft Nähe zu begründen, ineins mit der Nötigung, Freiheit durch Abstoßung zu gewinnen.

Wenn Gott solche Verknotung erlösen will, kann dies nur in Form des teilnehmenden Leidens geschehen. Er ist Zugehörigkeit zu denen, die ihn abstoßen, und herbe Distanz zu jenen, die meinen, ihm nahe zu

<sup>22</sup> Man wird sich sofort an Theresia von Lisieux erinnert fühlen; ähnliche Paradoxa durchziehen die gesamte Geschichte der Mystik.

<sup>23</sup> Dokumentation, 39–42, 49, 82f, 149; Akten, 5f, 23, 82–85, 50; Wesener, 61f, 74, 134f, 163f, 151f.

sein. Er leidet die falschen Proportionen, die in den verdrehten Beziehungen der Menschen walten, von innen aus; er ist Nähe zu den Sündern, Ferne gegenüber den Frommen, und selbst in seinem Verhältnis zu den Jüngern verschlingen sich Vertrautheit und Fremde denkwürdig ineinander<sup>24</sup>; er ist Liebe, die in ihrer Milde richtet und in ihrer unbestechlichen Klarheit zu heilen vermag.

### Personale Dimension: Ausgesetzte Liebe

Nicht nur am negativen Widerpart erleidet sich Liebe ihren Sinn; sie trägt ihn vielmehr in sich selbst aus, sie wird sich selbst nur in der Nähe zum Tode, unter Schmerzen geboren. Denn gerade in ihrer reinsten Form, wenn sie als Armut und Überlassung gelebt wird, ist sie ein Existieren „in nihilum et ex nihilo“ (ins Nichts und aus dem Nichts), weil man in ihr nur noch vom anderen her zu leben und auf sich selbst zuzukommen vermag. Man will sich nur haben, indem man vom anderen gehabt ist, liefert also seine Identität dem anderen aus, lebt ungeschützt und in verwundbarer Bindung an ihn<sup>25</sup>. Genau diesem Wagnis möchte der Mensch ausweichen, indem er den anderen überfährt und vereinnahmt, ihn zu bestricksen sucht. Und hat er ihn gewonnen, so kann er seine verbindliche Nähe nicht ertragen. Er scheut den Tod der Liebe, das Nichts, und flüchtet sich in das, was er für „das Leben“ hält, in die Zerstreuung. Um wieviel mehr wird das nun Gott gegenüber der Fall sein, denn es gehört eine unerhörte Demut dazu, von ihm her und auf ihn hin leben zu wollen und zu müssen.

Genau dies ist das Geschick von A. K. Emmerick, was besonders an ihrem Verhältnis zur Eucharistie deutlich wird. Ihre psychische wie physische Existenz hängt gleichsam am seidenen Faden der Nähe Gottes; die Nahrungslosigkeit mag ein äußerer Zeichen dieser gänzlichen Angewiesenheit auf die einzige Wirklichkeit sein, die Leib und Seele nähren kann. Sie ist keine abgerundete, in und auf sich gestellte Persönlichkeit, sondern lebt ihr Innerstes aus der Gegenwart des anderen. Solche Freiheit der Liebe, solches Sich-nicht-in-der-Hand-Haben, solche Überlassung an den anderen Gott kostet Ungeheures, denn dieser andere begründet die eigene Existenz nicht fraglos, sondern fragt sie, macht sie unselbstverständlich. Eine so geartete Angewiesenheit ist überaus anfällig. Jede kleinste Störung, Unwürdigkeit, Eigenheit hindert den Kontakt, lässt die Seherin vor dem Sakrament zurückbeben, ohne das sie doch

<sup>24</sup> Man lese daraufhin Lk 22, 14–33.47–62 oder Joh 13–17.

<sup>25</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, a.a.O. (Anm. 4), § 20.

nicht leben kann<sup>26</sup>. So ist gerade die seligste Erfüllung der Einheit nur in ständig neuer Überwindung der Todesgrenze lebbar. Nur im Pascha, im Angrenzen an das Nichts und im freien Übergang und Empfangen er steht urverbundene, liebende Freiheit.

Dieses Gesetz bestimmte und trieb das Leben Jesu voran. Sein Überschritt in die Form menschlicher Existenz und sein Hinübergang zum Vater sind nicht von außen auferlegte Norm, entstammen nicht dem Druck des Über-Ich oder des Todestriebes; es gelten hier vielmehr nur die elementaren und doch so steilen Gesetze der Liebe, deren Urbild sich schon in der trinitarischen Perichorese, in der gegenseitigen Selbstunterscheidung der innergöttlichen Personen findet, in der eine jede ihr Eigenes nur im Sich-Empfangen und Sich-Geben zu leben weiß<sup>27</sup>. Wir stoßen auf dasselbe Gesetz bei Paulus, der Sterben Gewinn nennt, weil das, was an ihm wirklich ist, nichts anderes sein kann als die Geistbeziehung zu Christus, von dem her und auf den hin er lebt.

### Endzeitliche Dimension: Gelebter Tod

Das Nadelöhr des Todes ist der offenbar allen berührten Vollzügen gemeinsame Durchgangs- und Umschlagspunkt, ohne den Leben, Liebe, Vollendung nicht denkbar sind. Einheit des Verschiedenen, ja Geschiedenen, sie kostet den Tod. Es geht hier um mehr als romantische Todessehnsucht, das organische Gesetz des ewigen „Stirb und Werde“ oder die Dialektik des Negativen im Leben des Geistes. In der Mystik ist Sterben vielmehr ein höchst individueller Grundvorgang des geistig-geistlichen Lebens, und nur in ihr werden alle Facetten dieses Vorgangs ohne Beschönigung und Bemäntelung durchlebt: das Vergehen der vertrauten Gestalt, die bis ins Letzte erlittene Passivität, die Endgültigkeit des Nicht-Mehr, die ausgesetzte Bloßheit alles bisher Verborgenen, der Ernst des Gerichtes über das Gewesene, aber auch die Unheimlichkeit des verwandelnden Übergangs in ein Neues, das so weder erwartbar noch erzwingbar war. All dies macht den Schmerz des Sterbens in der Vielfalt seiner Vollzüge und Ebenen aus. Der sündige Mensch scheut davor zurück, den Tod zu leben. Er liebt die scheinbare Verlässlichkeit der Kurzweil, den Unernst des Flüchtig-Vorläufigen, die getriebene Aktivität, in der er sich selbst zugleich fühlen und entfliehen kann. Er liebt es, das Ewig-Gleiche seiner Langeweile mit allen möglichen bunten

<sup>26</sup> Dokumentation, 42f; Akten, 58f, 87f, 108; Wesener, 37, 123f, 313f.

<sup>27</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte. Grundfragen zur systematischen Theologie II*, Göttingen 1980, 112–128, hier 124–126; H. U. von Balthasar, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 295–314.

Schleieren zu verhängen, um nur ja dem Gericht, der Verwandlung zu entgehen. Für den Mystiker hingegen ist es dank seiner Teilnahme an der Pascha-Gestalt Christi klar, daß nur im Durchgang durch den Tod dem endlichen, schuldbeladenen und verworfenen Menschen Reinheit, Leben und Gemeinschaft, ja sein wahres Eigensein neu geboren werden können. Für ihn steht das Fegefeuer, die Nacktheit solchen Sterbens nicht am Rande seiner Existenz, sondern sie gehören in deren selbstverständliche Vollzugsgestalt. Die Bloßheit seines inneren Menschen, die Preisgegebenheit an den Willen eines Größeren, die Erfahrung der Differenz zwischen Gott und Mensch in allen ihren Dimensionen (bis hin zur Nacht der Gottlosigkeit), all dies prägt die innerste Zone seines Selbstverhältnisses, das sich gar nicht mehr zu sich verhalten kann, ohne sich ausgehalten zu wissen von der demütigen und starken Nähe Gottes.

A. K. Emmerick hat diese Abgründe weniger in der Weise der Dialektik des „Nichts-Alles“, „Leere-Fülle“ erlebt, wie sie bei Johannes vom Kreuz beschrieben wird, sondern ist eher der konkreter christozentrisch ausgerichteten Mystik der Teresa von Avila verwandt. Äußerlich geschieht solches Sterben in der Starre der Ekstasen, den schrecklich-beseligenden Absencen, gegen die sie sich – wie Teresa – zu wehren sucht, innerlich in der Konfrontation mit der Bosheit und in dem Kämpfen mit Gott selbst um die Wahrheit seiner Liebe<sup>28</sup>. Und all dies ist wohl nur Entfaltung einer lebenslang geübten und auferlegten Teilnahme an der Gestalt des Sterbens Christi.

### Kreuzestheologische Dimension: Die Spannweite Gottes

Wer sich selbst vom Anderen her empfängt, übernimmt dessen innere Lebensgesetze, wird ihnen von innen her gleichgestaltet. Er „erkennt“, was und wer Gott ist. Er nimmt den Logos bei sich auf, trägt ihn aus, wird erfüllt von der Spannweite seines Lebens, gebiert ihn in die Gestalt der eigenen Existenz hinein.

Eben diese demütige Kühnheit finden wir bei A. K. Emmerick. Gott wird ihr von innen her in seiner scheinbaren Doppelgesichtigkeit, ja Widersprüchlichkeit, zum Widerfahrnis. Sie vermag ihn als Lichtherlichkeit, Schönheit und thronende Kraft zu schauen; sie erblickt das schwiebend-schwingende Leben des dreifaltigen Gottes in seiner lauteren Bewegtheit – und daneben den vereinsamten Jesus, der auf endlos gedehntem Feld nach Arbeitern sucht und nur Verhöhnung und Gleichgültigkeit erntet. Ein und derselbe Gott offenbart sich in diesen Extremen,

<sup>28</sup> Dokumentation, 45f, 52–54; zur theologischen Fassung vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, a.a.O. (Anm. 17), 294–375.

denen die Seherin kaum standzuhalten wüßte, wenn sie nicht erführe, daß das innere Wesensgesetz dieser Spannung eben die Liebe ist, die nichts und niemanden endgültig aus ihrem Reich verbannt<sup>29</sup>. Einheit von Gott und Mensch ist nur im Leiden möglich. Gott selbst übernimmt als dreifältiger das Nein der Sünde, das die Liebe ausschließen will, in sich hinein, trägt es aus und leidet es um – in Liebe zur Liebe hin<sup>30</sup>.

Die ewige Liebe erscheint also in konkreter, leibhafter Gestalt und ist darin unübersehbar und doch anonym, verhalten, freigebig-fordernd. Sie erscheint ganz anders, als menschliches Wünschen es sich vorstellen kann und will. Nicht also als moralische Forderung oder universales Heilsprogramm, nicht als menschheitsbeglückende Aktion oder diffuse Allverbrüderung; sie erscheint vielmehr (und verbirgt sich damit) als Passion, in demütiger Greifbarkeit, ja in der Gestalt der Sünde, als von Gott und Mensch verlassen. Sie legt ihr Gesetz nicht auf, sondern nimmt die Schuld dessen auf sich, der sie gar nicht kennen will. Der Mensch sucht sein Gesicht zu wahren; der Gott-Mensch verliert sein Gesicht, wenn er vergibt, und offenbart so die Freiheit Gottes. Solche Liebe wird nicht verstanden, und wo sie verstanden wird, erträgt man sie nicht.

An eben ihrer Anonymität und Leibhaftigkeit nimmt A. K. Emmerick nicht nur in ihren Stigmata und Visionen, sondern mehr noch mit der ganzen Form ihres „Lebensberufes“ teil. Dies nun nicht in masochistischem Zwang oder dumpf-schwüler Anempfindung, die die Nähe des Gekreuzigten leichtfertig herbeiwünscht oder sich mit ihm identifiziert, vielmehr geht es um eine dramatisch-distanzierte Teilhabe am gottmenschlichen Erlösungsgeschehen. Nicht nur, daß sie den auffälligen Erscheinungen ihrer Frömmigkeit gegenüber kritisch und distanziert bleibt, gerade im Kern ihres Betens wahrt sie den gebührenden Abstand, wenn sie etwa mit Gott zankt oder um die unlösbare Einung mit ihm ringt<sup>31</sup>. Im Augenblick tiefster Gleichgestaltung treten die wirklichen Proportionen des Seins und damit auch die Ferne zwischen dem Herrn und der Magd am „gnadenlosesten“ hervor<sup>32</sup>. Das Erkennen Gottes auf dem geschundenen Antlitz Christi, der Höhepunkt christlicher Mystik, geht einher mit der abgründigsten Form des Leides. Einmal wird der Mensch gleichförmig mit dem, was Christus in sich aushält; andererseits

<sup>29</sup> Dokumentation, 51f; Wesener, 97, 151, 173f. P. Hünermann sieht in der universalen Weite der Liebes- und Mitleid-Theologie das Zentrum der Mystik Emmericks und den inneren Grund für ihre „Modernität“; vgl. Dokumentation, 82f.

<sup>30</sup> Zu diesem Gedanken vgl. N. Hoffmann, Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne, Einsiedeln 1982.

<sup>31</sup> Akten, 43, 89f, 93–96, 103; Dokumentation, 52f.

<sup>32</sup> Damit entspricht die Mystik von A. K. Emmerick den Kriterien, die J. Moltmann gegen Zerrformen der Kreuzesmystik und Kreuzesnachfolge von einem theologischen Verstehen des Kreuzes ableitet, in: ders., Der gekreuzigte Gott, München 1972, 47–66, 255–267.

wird gerade hier der Abstand zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit (die im tiefsten Freiheit zur Liebe ist) am ehesten bewußt. Gottes Wahrheit und Wesen offenbart sich in der Form des „Deus semper minor“, des „je kleineren Gottes“, der Ungestalt des Sklaven. Und damit wird die todesverfallene Scheinmacht alles menschlichen „plus ultra“, „noch mehr“, die Sucht nach Prestige, entlarvt. Auch der Begnadete entrinnt dieser Erkenntnis nicht, ja, nur er schreitet sie wirklich aus.

### Ontologische Dimension: Passion und Weisheit

Die bohrende Frage nach dem Warum des Leidens kann nie schlüssig beantwortet werden, man muß sie ins Offene tragen<sup>33</sup>. Es ist an diesem Punkt vor allem wichtig, jede Zelebration eines Dolorismus, einer Schmerzbefangenheit, zu meiden<sup>34</sup>. Leiden hat keinen Wert, keine Tiefe an und in sich selbst. Alle Formen menschlicher Leidenschaft, alle Pathetik und Hysterie, aller Masochismus und Sadismus der menschlichen Geschichte sind nur Spielformen des Versuchs, dem wahren, auferlegten Leid zu entkommen. Wo man das zugemessene Leid geschöpflicher Liebe flieht, verfällt man dem ungemessenen, maßlosen Leid der Schuld und Dämonie, den schrecklichen Zwängen des Egoismus und der Angst. Man läuft von sich weg und kommt doch nicht von sich los; man will den anderen erobern und kann ihn doch nicht ertragen. Es ist das namenlose Leid der Leidenschaft, die keine Ferne kennen will und den Himmel zu erstürmen sucht. Es gibt das Leid der endlichen Liebe, die von der göttlichen Gnade und auf sie hin lebt: zerrissen, geschunden, verkannt, stets mitbetrübt und mitgetröstet, heilend; und andererseits das Leid der Sünde, die schmerzfreie Einheit erzwingen will und sie damit zerstört. Dieser kalten Dialektik der Sünde, ihres „Entweder-Oder“ und ihres „Alles-oder-Nichts“ ist tatsächlich wohl nur das demütige Paradox der Gnadengestalt gewachsen, die als passio auch noch die Schuld zu unterfangen vermag.

Wirkliche Passion kann nur Ausleben des Risses zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, Heiligkeit und Sünde sein. Sie ist aber vor allem der Preis jener Liebe, die zwischen Ferne und Nähe zerrissen ist und nur in ihrem Ineinander gelebt werden kann. Es gibt keine Nähe, die nicht

<sup>33</sup> Dazu vielleicht am tiefsten H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, a.a.O. (Anm. 17), 447–475.

<sup>34</sup> Der Dolorismus, die Verengung der Optik auf die Dialektik von Leid und Theodizee und/oder Sünde und Kreuz ist eine nicht immer gemiedene Klippe in den Entwürfen von H. U. von Balthasar und – in seiner Spur – N. Hoffmann. Bei J. Moltmann tritt er im Gefolge seiner Anlehnung an jüdische Autoren und die Frankfurter Schule noch ungeschützter hervor.

von der Distanz zerdehnt, und keine Ferne, der nicht doch Nähe zugeschrieben und zugetraut wäre, und solche Liebe weiß darum. Sie ist die einzige Form der Einheit, die der Zerrissenheit heilend standhält und tapfer die Einsamkeit und den Schmerz Gottes in und an dieser Welt teilt. Mit Jesus leiden, heißt schlicht, die Wahrheit dieser Welt angesichts der Gegenwart Gottes und die Gegenwart Gottes angesichts ihrer zwiespältigen Verfallenheit austragen, besser noch: beides in ihn hineinragen, vor und bei ihm sein. Leid in seinem personalen Kern ist kein fatales Weltgesetz, sondern auferlegte Gebärde schöpferischer Freiheit, übernommene Gestalt des Glaubens angesichts des Todes. Es ist der Aufbruch aus der falschen Gerundetheit menschlichen Daseins, Geburt einer neuen Form der Freiheit in der schwebenden Identität von Müssten und Wollen, die jeder großen Gebärde des Lebens eignet und in der einer Gottes Dasein und die Relativität der Welt austragen muß<sup>35</sup>.

Leid ist also die den Glauben begleitende Form der Dahingabe auf Hoffnung hin. Es kann nie an sich und als es selbst gewollt sein. Es ist als Passion auferlegt und will angenommen, bestanden werden. Es hat nie das letzte Wort, es soll sich nicht in sich verschließen, nicht heroisch sein, sondern öffnen. Es macht demütig, auf daß Großmut wachse. Der so Leidende erkundet Länder, die kein Fuß je betrat, erschließt Sprachen, die kein Ohr je vernahm, erfährt eine Sendung, die er sich nie zugedacht hätte. Im Leid selbst wartet keine Antwort auf das bohrende Fragen. Die Frage, die der Mensch selbst ist, kann nicht gelöst, sie muß von sich selbst er-löst werden. Sie braucht ein Antlitz, einen Namen, eine Gestalt, die ihr standzuhalten und sie in die Freiheit hinauszuführen weiß, in jene Transparenz und Durchlässigkeit der Sendung, zur Freiheit für die eigene Gestalt, als die ein jeder Mensch von Gott erdacht und erschaffen worden ist. Aller Schmerz ist nur Weg, Rückkehr aus der falschen Kompliziertheit der Sünde zu jener Einfalt und Wesentlichkeit, die weiß, daß alles in Gott impliziert ist. Und sosehr solche alles umfangende und freigebende Gnade Schmerz in das Leben Gottes und des Menschen einträgt, sowenig kann dieser Schmerz der letzte Schluß göttlicher Weisheit sein, denn sie ist das Wunder des freien Wesens und Freude der Einheit.

„Und ich erhielt nun noch die Weisung, daß ein lebendiges Vertrauen in Einfalt alles wesentlich und zur Substanz macht, und diese beiden Ausdrücke gaben mir einen großen Aufschluß über alle Wunder.“<sup>36</sup>

<sup>35</sup> K. Rahner, *Passion und Aszese*, a.a.O. (Anm. 1), 96f.

<sup>36</sup> A. K. Emmerick bei Brentano, *Tagebuch II*, 7, 18 (zit. in dem erregenden Werk von J. Adam, *Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis. Bindung und Abenteuer*, Freiburg 1956, 226f.).