

„Die Schule der Liebe“

Raum des geistlichen Lernens im Werk Gertruds von Helfta¹

Michael Bangert, Greven-Gimbte

Es gehört heute selbst unter entschiedenen Christen nicht unbedingt zum „guten Ton“, über das eigene Beten oder die persönliche Frömmigkeitspraxis zu sprechen. Das ist kein neues Phänomen. Bereits 1918 stellte Friedrich Heiler aus historisch-sozialwissenschaftlicher Sicht in seinem Werk „Das Gebet“ fest: „Die meisten Quellen über das Gebet sind also nur indirekte mittelbare Zeugnisse: Andeutungen über Gebetserlebnisse und Anleitungen zum Gebet einerseits, Gebetsformeln und Gebetsdichtungen andererseits. Es ist daher kein Leichtes, ein genaues Bild über das wirkliche Beten zu erhalten.“² Diese Feststellung gilt für zeitgenössische wie für historische Kulturen und es bedarf fraglos einer großen Diskretion, sich einer Gebetspraxis oder einer spirituellen Haltung anzunähern. Doch es läßt sich feststellen, daß im Mittelalter die inneren Erfahrungen eines Menschen – beispielsweise einer Ordensfrau des dreizehnten Jahrhunderts – keinesfalls den Charakter von absoluter Intimität hatten. Eine neuzeitliche Interpretation würde den Begriff „privat“ zweifelsohne mit sehr persönlichen und vertraulichen, ja geradezu unantastbaren Konnotationen versehen. Im europäischen Hochmittelalter dagegen blieben selbst innerliche Vorgänge nicht unbedingt verborgen. Wie weitgehend bestimmte Lebensvollzüge öffentlich waren, mag ein Vergleichspunkt veranschaulichen: Allein dadurch, daß man im Mittelalter generell laut las, war dem sozialen Umfeld stets präsent, womit sich jemand lesend auseinandersetzte. Das Lesen eines Buches stellte insofern bereits einen halböffentlichen Vorgang dar. Die Bezüge des Alltags bildeten ein enges Netz, so daß ein Ausscheren oder ein Rückzug tendenziell unmöglich waren.

Und doch lagen die Felder der seelischen Regungen und der Herzensfrömmigkeit nicht einfach hin offen. Der Öffentlichkeit war eine letztlich unüberwindliche Grenze gesetzt: Die Grenze der Sprache. Selbst eine der eloquente-

¹ Die Zitation der Schriften Gertruds von Helfta erfolgt nach der neuesten textkritischen Ausgabe in den Sources Chrétien (Nº 127, 139, 143, 255, 331), Paris 1967–1986. Die Zitation der *Exercitia Spiritualia*“ (Geistliche Übungen) geschieht mit dem Kürzel „Exercitia“ und der Seitenzahl. Die Zitation des *Legatus Divinae Pietatis* (Gesandter der Göttlichen Liebe) erfolgt mit dem Kürzel „Legatus“ mit der Angabe des jeweiligen Bandes und der Seitenzahl. Gut nutzbare Übersetzungen: J. Weißbrodt, *Der hl. Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe*. Freiburg 1876; S. Ringler, *Exercitia Spiritualia / Geistliche Übungen*. Velbert 2001.

² F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München 1918, 20.

sten Mystikerinnen des dreizehnten Jahrhunderts, Gertrud von Helfta, geriet an diese Trennlinie der Kommunikation und mußte sich eingestehen, daß ihre Sprache zu gebrechlich war, um zu berichten, was ihr in der existentiellen Begegnung mit dem Bereich Gottes widerfuhr (Legatus II, 268, 272, 340 u. 342). Zugleich aber wußte sie sich unmittelbar von Christus beauftragt, prophetisch in seiner Kirche zu sprechen und mit apostelgleicher Autorität bindende Maßgaben zu treffen (Legatus IV, 278–280). Für die Erfüllung dieses Auftrages bedurfte es aber notwendigerweise der Kommunikation. So mußte eine Sprachform gefunden werden, die es ihr erlaubte, das in der mystischen Begegnung Erfahrene zu vermitteln. Als eine Möglichkeit erwies sich für die Helftaer Mystikerin die metaphorische Rede. Das Bildwort der „schola amoris“ (Schule der Liebe) stellt in diesem Kontext einen wichtigen Beitrag dar und soll im folgenden näher betrachtet werden.

I. Gertrud von Helfta³

Zunächst eine kurze Rückblende auf die Person und das Werk Gertruds von Helfta. Im Jahre 1256 geboren, entstammt sie vermutlich dem niederen Landadel der Grafschaft Mansfeld.

Als ihr Geburtsdatum gibt Gertrud von Helfta in ihrem Geistlichen Tagebuch das Fest der Erscheinung des Herrn im Jahr 1256 an (Legatus II, 334). Ob mit dieser Angabe allerdings eine chronologisch exakte Datierung möglich ist, scheint fraglich. Denn es kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gertrud mit Hilfe der Zeitangabe „in Epiphania“ eine allegorische Deutung ihres Lebens vornimmt. Dafür spräche zum einen die Vorbildhaftigkeit, die im *Legatus* den Weisen aus dem Morgenland zugemessen wird (Legatus IV, 92). Gertrud von Helfta hätte sich dann einer besonderen Nähe zu den anbetenden Magiern vergewissert, denn an deren Festtag war die entsprechende „virtus“ in außerordentlicher Weise wirksam.⁴ Ein zweites Argument läßt sich aus dem Anspruch ableiten, mit dem das schriftliche Werk Gertruds ausgestattet ist: Wie im *Legatus* die Liebe des Herrn sichtbar und wirkmächtig werde, so würde bereits die Geburt Gertruds das neuartige Erscheinen Christi im *Legatus* präfigurieren (vgl. Legatus V, 264–272; Legatus II, 352). Mit der Geburt am Fest der Erscheinung wäre auch der Anspruch bildhaft untermauert, eine „nuntia“ (Botin) des *Gesandten der göttlichen Liebe* zu sein (Legatus IV, 146). Aufgrund des Vorwortes zum *Legatus* läßt sich der Zeitpunkt des Todes mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 1302 datieren (Legatus I, 108).

Mit 5 Jahren wurde sie dem Kloster St. Maria in Helfta als Oblatin übergeben. Die Klosterschule bot dem begabten Mädchen günstige Konstellationen für ih-

³ Der Forschungsstand zu Gertrud von Helfta und zu ihrem Heimatkloster St. Maria hat sich in den letzten Jahren positiv entwickelt. Ein Überblick findet sich in: M. Bangert / H. Keul (Hrsg.), *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht*. Leipzig 1999. Ebenso bietet das Themenheft von *Lebendiges Zeugnis*, IV/2000, grundlegende Informationen.

⁴ Vgl. M. Mitterauer, *Dimensionen des Heiligen*. Wien u.a. 2000, 122–136.

re Bildung. Der Anspruch an die Qualität der geistlichen, intellektuellen und sozial-kulturellen Erziehung lag im Kloster Helfta hoch; zudem war das Spektrum der Lerninhalte weit gesteckt. Verschiedene theologische Strömungen sind im Werk Gertruds von Helfta nachzuweisen: So zeigen sich im *Legatus Divinae Pietatis* sowohl die theologischen Spezifika der Bettelorden, als auch die mystische Gotteslehre Bernhards von Clairvaux. Der Einfluß der Beginenfrömmigkeit – hauptsächlich vermittelt durch Mechthild von Magdeburg (ca. 1207–ca. 1282) – ist unübersehbar. Besonders die biblischen Schriften und die Werke des hl. Augustinus waren ihr sehr vertraut. Die durch Ankauf und Abschreiben gut ausgebauten Klosterbibliothek bildete eine solide Grundlage. Die mystischen Erfahrungen Gertruds von Helfta und ihr hohes Ausbildungsniveau trugen nicht unerheblich dazu bei, daß sie ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein entwickeln konnte. In der Moderne fand diese Eigenständigkeit z.T. eine verzerrte Rezeption. Stellvertretend für manche Entstellungen der Person Gertruds von Helfta sei der Harvard-Psychologe William James zitiert: „Ein noch tiefer stehendes Beispiel für theopathische Heiligkeit bietet die heilige Gertrud. ... Versicherungen seiner Liebe, Vertraulichkeiten, Zärtlichkeiten und Schmeicheleien der törichtesten und kindischsten Art, die Christus an Gertrud richtet, bilden den Hauptinhalt der armseligen Erzählung.“⁵ Die hohe Intellektualität, die ihr eine kritische Korrektur der wachsenden Klerikalisierung der Kirche in Richtung auf die neutestamentliche Vielfalt der Ämter erlaubte, und die Sensibilität der Helftaer Klosterfrau blieben im Laufe der Rezeptionsgeschichte zunehmend unberücksichtigt. Im neunzehnten Jahrhundert vollzog sich eine indirekte Verharmlosung Gertruds von Helfta im besonderen und der Frauenmystik im allgemeinen durch eine Romantisierung und verdeckte Erotisierung. Hinzu kam die pointierte Verwendung als antiprotestantische Galionsfigur.⁶

Das Kloster

Auch das Kloster St. Maria in Helfta, das 1228 als Grablege der Grafenfamilie von Mansfeld gegründet worden war, blieb in der historischen Interpretation nicht von Mißverständnissen verschont. Es ist heute Konsens, daß das Kloster in Helfta nicht die volle Verwirklichung eines Zisterzienserinnenklosters darstellte. Vielmehr handelte es sich um ein Frauenkloster, das zwar formal der Zisterzienserregel folgte, aber in weiten Teilen der Frömmigkeit und der Bildung

⁵ W. James, *Varieties of Religious Experience*. New York 1929, 338–339.

⁶ Signifikant ist in diesem Kontext das Gedicht *The Wreck of the Deutschland* des englischen Jesuiten G. M. Hopkins (1844–1849): „But Gertrude, lily, and Luther, are two of a town, / Christ's lily and beast of the waste wood: / From Life's dawn it is drawn down, / Abel is Cain's brother and breasts they have sucked the same.“

eine umfassende Eigenständigkeit erzielte. Die oft vorgetragene These, die Dominikaner hätten die Seelsorge für die Schwestern („cura monialium“) ausgeübt, ist nicht stringent zu belegen. Es kann eine klostereigene Spiritualität konstatiert werden, in der franziskanische, dominikanische, benediktinische und zisterziensische Einflüsse wirkten. Von der inhaltlichen Nähe zur Beginenbewegung war bereits die Rede. Der ordensrechtliche Schwebezustand bot dem Helftaer Konvent die Möglichkeit, neue Ausdruckformen für das innerlich Erlebte zu adaptieren bzw. zu entwickeln. Im übrigen müsse, so Gertrud von Helfta, jede Ordensregel z.B. in Hinsicht auf die mystische Vergegenwärtigung der Passion Christi als zweitrangig betrachtet werden; das korrekte Befolgen einer Regel könne sogar falsch sein, da nicht die äußerliche Übung, sondern allein die liebende Hingabe zähle (Legatus III, 200). Die souveräne Leitung der Äbtissin Gertrud von Hackeborn (1231–1291) schuf die Rahmenbedingungen für eine Klosterkultur, die von mystischer Frömmigkeit, literarischem Schaffen und theologischer Arbeit gekennzeichnet ist. Innerhalb dieser weiblich geprägten Kultur des Erziehens und Lernens bekam die Rede von der „schola“ eine fundamentale und generative Funktion.

II. Die „schola amoris“

Die vielfältige Lebenswelt des Studiums und der schulischen Ausbildung fand leicht Eingang in die Metaphorik der Werke Gertruds von Helfta, da sie in dem Schulsystem des Klosters aufwuchs. Architektur und Räume nutzte sie häufig als bildliche Vergleichspunkte. So greift sie in ihrem Werk die metaphorischen Inhalte des Begriffes „claustrum“ auf, um den Prozeß einer innigen Vereinigung mit Christus zu beschreiben (Legatus III, 200). Das geistig-soziale Milieu der Klosterschule lässt sich in allen Schriften Gertruds nachweisen. Christus übernimmt dabei oftmals die Funktion des Lehrers, der mit pädagogischem Geschick und didaktischen Methoden den Schülerinnen den Weg des geistlichen Lebens erläutert (Legatus II, 350). Immer nahm sich Gertrud von Helfta in die Pflicht, Offenbarungen und Anweisungen so weiterzugeben, daß sie einem methodisch-didaktischen Anspruch genügten. Ihre Gottesrede weiß von der Absicht des Herrn, die Menschen durch geeignete und verständliche Anweisungen wie ein guter „magister“ zu unterrichten. In einer Vision erläutert Christus der Mystikerin seine Vorgehensweise mit Sündern: Empfinde ein Mensch Reue und gelobe er Besserung, so nehme Christus ihn an. Dabei handele er wie ein gütiger Lehrer, der seinen geliebten Schüler auf den Schoß nehme, damit er die Buchstaben erlerne. Der gute Lehrer zeige dem „zarten Schüler“ alles Notwendige. Das Unrichtige lösche er aus, das Ausgelassene füge er hinzu, und jede Nachlässigkeit ergänze er väterlich. Wenn der Geist des

Schülers nach Kinderart umherschweife und Wichtiges überspringe, so werde der Lehrer Christus diesen Mangel mit Sorgfalt ersetzen (Legatus IV, 84–86). Das schulische Milieu diente Gertrud von Helfta als Erklärungs- und Darstellungsmuster des Gottesverhältnisses. Das Leben im Kloster und das Sein als Schülerin bekam zur Bestimmung der Qualität der eigenen Existenz einen heuristischen Charakter.⁷

Lehrpersonen und Lehrprogramm

Ein markantes Beispiel für die Bildrede von der „schola“ bildet innerhalb der *Exercitia Spiritualia* die Eigenbewertung der Mystikerin als Schülerin und die Benennung Christi als „höchster Lehrmeister“ („summus magister“). Im gleichen Kontext wählt Gertrud von Helfta ebenfalls die Anrede „doctor“. Zudem wird die Lehrfunktion mit Hilfe von „rabbi“ unterstrichen (Exercitia, 178–180). Die akademischen Titel „magister“ und „praeceptor“ spricht Gertrud von Helfta nicht nur Christus, sondern auch der dritten trinitarischen Person, dem Heiligen Geist, zu (Exercitia, 142). Mitunter greifen auch die redaktionell bearbeiteten Bücher des *Legatus* auf die Amtstitel von Schule und Universität zurück (Legatus IV, 168,180 u. 326).

Die Rede von der „schola amoris“ hat fraglos ihre Vorlage im Prolog der *Regula Benedicti*. Dort wird von der Notwendigkeit gesprochen, „eine Schule für den Dienst des Herrn einzurichten“ (Regula Benedicti, Prolog, Vers 45).⁸ Diese Bemerkung, die die Benediktsregel aus der *Regula Magistri* übernimmt, ist ein Schlüssel zur monastischen Theologie.⁹ Auch wenn in einer längeren Erklärung dieser Schule davon gesprochen wird, daß es dort „etwas strenger“ zugehen könne, ist keine martialische Erziehungsanstalt intendiert, sondern das „unsagbare Glück der Liebe“ (Regula Benedicti, Prolog, Verse 47 u. 49). Damit ist zugleich die Brücke zu dem zentralen Herrenwort „Lernt von mir“ bzw. „Kommt in meine Schule“ (Mt 11,29) geschlagen. Die „schola“ ist also die Schule Jesu und die Lerninhalte sind seine Sanftmut und seine herzenstiefe Demut. Das Kloster als „schola dominici servitii“ gestaltet in der benediktinischen Konzeption den Durchgang von der Taufe zum Reich Gottes. Die monastische Schule besteht zu weiten Teilen darin, daß ein Lehrer die Stelle

⁷ Aufgrund der bereits angeführten Stellen läßt sich vermuten, daß Gertrud von Helfta nicht nur auf ihre eigene Schülerinnenzeit rekurriert, sondern darüber hinaus einen Erfahrungshintergrund als Lehrerin hat. Dafür spricht auch, daß sie der potentiellen Leserin der *Exercitia* Auswahlmöglichkeiten bezüglich des Stoffes läßt und dazu ermutigt, eine persönliche Wahl zu treffen (Exercitia, 192).

⁸ Auch Augustinus von Hippo kommt als Quelle in Betracht (vgl. PL 40,675-676 u. PL 44,970).

⁹ A. de Vogüé, *Die Regula Benedicti. Theologisch-Spiritueller Kommentar*. Hildesheim 1983, 15.

Christi einnimmt und in seinem Namen die Seelen leitet. In dieser Funktion ist die „schola“ der „ecclesia“ strukturell gleich.¹⁰

Das Verhältnis Lehrer – Schülerin bestimmt über weite Strecken die fünfte Übung der *Exercitia Spiritualia*, die der Meditation der Liebe gewidmet ist (Exercitia, 156–198). Diese Übung, die hier näher untersucht werden soll, sieht vor, am Morgen, am Mittag und am Abend eines festgesetzten Tages jeweils mindestens eine Stunde die Liebe in ihrer Vielfalt zu meditieren. Zudem werden kürzere Besinnungstexte für alle Teile der Tagzeitenliturgie angegeben, und es wird zudem eine Betrachtung der eigenen Sinne vorgelegt. Die Texte der fünften Übung sprechen davon, daß Verständnis, Nachsicht und inniges, subjektives Empfinden die Interaktion in der „schola amoris“ prägen. Die konkrete Schule der Liebe ist für Gertrud ohne Frage das Kloster St. Maria in Helfta; das „monasterium“ gewinnt die Bedeutung eines zentralen Mediums der göttlichen Zuwendung. Einerseits beschreibt Gertrud ihr Sein in Helfta als „Tal des Jammerns“ (Exercitia, 180). Die Gegenwart der Liebe Gottes aber verwandelt das Klostersystem trotz aller „menschlichen Fragilität“ in den Vermittlungsort dieser Liebe. Das Kloster wird von der Liebe Gottes allmählich vorbereitet und dann in die Lage versetzt, eben diese „Minne“ zu verwirklichen.¹¹ Innerhalb dieses Geschehens kann sich die Mystikerin mit der ihr vertrauten Rolle der Schülerin identifizieren. Sie erkennt die eigene Unwissenheit und Abhängigkeit vom Lehrer und zugleich wird ihre große Würde thematisiert, des Herrn eigene Schülerin zu sein, die er in der „Kunst der Liebe“ („ars amoris“) unterweist. Die Liebe beschränkt sich nicht allein auf die Gottesliebe, sondern nimmt den Mitmenschen in den Blick. Daher ist die „schola amoris“ nicht nur eine innerlich-imaginäre Bildungseinrichtung, sondern in gleicher Weise eine konkrete Kommunität, die dem Weg Jesu verpflichtet ist.

Das „magisterium Christi“ wünscht sich Gertrud von Helfta so, daß der Herr sie von aller Selbstbefangenheit löse und ihren Geist in Besitz nehme. Sie erkennt ihre Unfähigkeit, das „ministerium dilectionis“ (Dienstamt der Liebe) auszuüben, wenn sie sich nicht aus ihrer Selbstbefangenheit befreien könne. Gertrud identifiziert die Personifikation der Liebe schließlich mit dem Gottessohn: Christus ist die Liebe. So hat die Liebe ein Gesicht und einen Anspruch, der sie aus dem Bereich des Selbstischen herausführt. Mit dieser personalen Dynamik verliert die Liebe alle Unverbindlichkeit. Die Lerninhalte der „schola amoris“ binden sich an die Person Christi und verwirklichen sich in und durch ihn. Der geliebte Gottessohn übernimmt innerhalb der „Schule der Liebe“ sowohl die Funktion des Lerninhaltes als auch die des Lehrers. Die Ausbildung in der „schola dilectionis“ (Schule der Liebe) erfordert eine strenge Disziplin. Doch die „väterliche“ Güte mildert die Strenge der schulischen Unterweisung.

Die gnadenhafte Wirkung des Hl. Geistes beschreibt Gertrud von Helfta unter Zuhilfenahme des Bildvergleiches vom Alphabet (Exercitia, 182–184). Sie

bittet den Geist, das göttliche Gesetz mit feurigen Buchstaben in ihr Herz zu schreiben. Das didaktische Vorgehen wird insoweit allegorisiert, als der Geist Gottes mit einem Finger verglichen wird, der das Buchstabieren anleitet. Mit dieser Unterstützung kann das „Alphabet der Liebe“ erlernt werden. Das Organ für diese Wissensaufnahme ist nicht der Kopf, sondern das „reine Auge des Herzens“. Gertrud schränkt maßvoll und zurückhaltend ein, die göttliche Liebe sei während des irdischen Lebens nur sehr reduziert zu erfassen. Allein der Geist des Herrn könne zu einer gewissen Vollkommenheit führen. Für die Helftaer Ordensfrau bildet die göttliche Didaktik, wie sie sich in der Heiligen Schrift zeigt, das vorrangige Medium. Das Studium der Bibel und die damit verbundenen Einsichten werden zum Sinnbild der göttlichen Wissenschaft und deren Erkenntnisse.

Wege des Lernens

Die beschriebene Lernsituation ist insgesamt von einer innig-zärtlichen Atmosphäre bestimmt. Gertrud von Helfta spürt die Gefahr, die sich in solcher Innigkeit verbirgt. Sie formuliert ausdrücklich, daß sie die „schola caritatis“ nicht so besuchen wolle, wie ein „ungeschlüpftes Küken, das sein Ei nicht verlassen kann“ (Exercitia, 184). Vielmehr will sie jede Einengung sprengen, mit ihrem geliebten Herrn voranschreiten, um durch ihn auf einem neuen Weg der Liebe Frucht zu bringen. Sie bekundet ihre Bereitschaft, dabei bis an ihre Grenzen zu gehen. Zärtliche Liebkosungen können ohne korrigierende Formung zum „regressiven Sumpf“ werden. Gertrud von Helfta entwindet sich dieser Gefährdung, da sie klar die konkreten Forderungen von Dienst und Tugenden als verbindlich beschreibt. Zärtliche Zuwendung allein, so ahnt die Mystikerin, führt zu narzistischer Nabelschau. Daher will sie den Herrn „nicht nur mit Zartheit, sondern auch mit Stärke“ lieben. So findet sich bereits in dem Faktum, daß die Metaphern von Schule und Lehren über entsprechende Implikationen bezüglich der Öffentlichkeit und des objektivem Sachbezuges verfügen, das Korrektiv einer allzu emphatischen Beteiligung. Die Bildwelt der „schola“ sichert ein logisch-rationales Gegengewicht. Die Mystikerin kontrolliert die Kraft ihrer Liebe mit Hilfe weisheitlicher Theologie, denn sie spürt die Tendenz zu emotionaler Oberflächlichkeit in ihrer Gottesbeziehung. Diese unterschwellige Trivialität gründe in einer unangemessenen Fixierung auf das äußere Wissen. Bleibe sie dabei stehen, könne sie nicht zur wahren „theoria“ (Schau) Gottes gelangen. Eine Frömmigkeit, die ausschließlich Affekte und trostreiche Emotionen intendiert, wird insgesamt stagnieren und ist letztlich zur Banalität verurteilt. Gertrud fordert die Übenden auf, die Dringlichkeit der Nachfolge in jenen Raum zu stellen, den die „neue Grenze der Liebe“ Christi eröffnet hat. Das Bildwort von der „schola amoris“ bildet innerhalb der mystischen

Spiritualität ein hilfreiches Regulativ; es strukturiert die Bindung an die Realität.

Für die Helftaer Ordensfrau ist die intellektuelle Betätigung von großer Bedeutung. In ihrem Menschenbild fungiert jeder Akt menschlicher Erkenntnis als systematische Vorbereitung für die Gegenwart der Liebe in ihrer Seele. Allerdings vermag allein die gnadenhafte „Erkenntnis in der Wahrheit“ die Präsenz Gottes, der die Liebe ist, nachzuvollziehen. Es ist ein Zeichen dieser Gnadenverwiesenheit und Kontingenz des Menschen, daß die Wege der mystischen Erkenntnis einstweilen nicht begrifflich ausgelegt sind, sondern vorrangig bildlich-visionären Charakter tragen. Die Natur des Menschen erfordert das Reden in Bildern und Gleichnissen. Dieser Weg bildhaften Erkennens führt aber nicht nur in eine neue Dimension des „Eins-Seins“ („*unio*“). Zugleich wächst mit der fortschreitenden Selbsterkenntnis durch die Liebe die Anforderung, den Kampf mit den inneren und äußereren Mächten des Bösen aufzunehmen. Der „Kriegsdienst der Liebe“ („*militia amoris*“) ist gefordert (Exercitia, 186).¹² Dabei nutzt Gertrud von Helfta eine ritterlich-höfische Sprach- und Bilderwelt. Beim Gefecht mit dem Bösen muß sich der Mensch stark und gewandt verhalten, um als Siegespreis vor der edlen Frau, der „*regina reginarum*“, stehen zu dürfen. Die Mystikerin wendet den Bildbereich von ritterlichen Abenteuern an, um ihre geistliche Entwicklung – und die ihrer Leserinnen – zu beschreiben. Die Bilder der adeligen Krieger sind jedoch so sehr maskulin besetzt, daß Gertrud deren Implikationen nicht gänzlich überformen kann. So erbittet sie sich, daß sie „in jeglicher Tugend manhaft handle“ und „männlichen Mut“ zeige. Sie weiß sich dem „*sexus fragilis*“ zugehörig, nimmt aber in ihrer Übereignung an den Herrn eine solche Kraft und eine solche Liebe für sich in Anspruch, daß sie ebenfalls das Ziel des „*Lebensturnieres*“ erlangen könne.¹³ Die göttliche Liebe bewirkt die Gleichrangigkeit der zunächst Untergeordneten. Wie wenig Gertrud von Helfta aber eine Vermännlichung ihrer Spiritualität betreibt, zeigt sich darin, daß sie als fernes Ziel des Kampfes die Vereinigung im innersten Brautgemach bestimmt (Exercitia, 186).

Die nun bereits besiegten, äußeren Versuchungen beschreibt Gertrud von Helfta lediglich als einen ersten Schritt. Das Böse muß auch in ihrem Inneren niedergerungen werden. Wieder folgt eine Kampfszene, die mit der abermalig-

¹⁰ de Voügé, a.a.O., hier 23–25.

¹¹ M.-G. Guillou identifiziert Gertrud von Helfta so sehr mit der Botschaft der Liebe, daß sie von der „école de sainte Gertrude“ spricht. Vgl. M.-G. Guillou, *La lounge à l'école de sainte Gertrude*, in: *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991), 174.

¹² Gertrud von Helfta wandelt diesen Terminus, der sich an den Prolog der *Regula Benedicti* anlehnt, einige Sätze später in „*militia dilectionis*“ ab. Der Aspekt der Soldatentätigkeit – mit den entsprechenden fachmännischen und technischen Konnotationen – ist bereits in der umfassenden Metapher „*schola*“ enthalten. Vgl. de Vogüé, a.a.O., 33–38.

¹³ Vgl. C. Walker Bynum, *Jesus as Mother*. Berkeley u.a. 1982, 207.

gen Überwindung des Bösen endet. Das Ende der Auseinandersetzungen hat keinen Spannungsverlust zur Folge. Nun wünscht sich Gertrud, daß sich die scharfen Pfeile des Herrn gegen sie selbst richten, um sie zu verwunden.¹⁴ Sie will dem gepeinigten Christus gleich werden. Die mystische Verwundung gipfelt in einer „*unio*“, die unter dem Bild einer rauschhaften Siegesfeier geschildert wird (Exercitia, 190). Vom „Liebeswein“ („*vinum amoris*“) ekstatisiert, wünscht sich die Beterin nun, in ihrer Christusförmigkeit der Welt zu sterben. Sie sucht den mystischen Tod, das Eingehen in die Dimension Gottes. Christus ist ihr Lehrer vor allem durch seine Passion (vgl. Legatus II, 238–240 u. 298).

Die Rede von Schule und Lehre bleibt nicht auf das Verhältnis Gott – Mystikerin begrenzt. Gertrud übernimmt – indem sie die *Exercitia* auf dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen verfaßt – die Lehrfunktion, die Christus für sie selbst hatte, nun für ihre Mitschwestern bzw. für ratsuchende Besucher. Da sie literarisch tätig wird, kommt die Kommunikation mit einer eventuellen Leserin noch hinzu. Die gnadenhaften Erlebnisse, die besonders im zweiten Buch des *Legatus* beschrieben sind, bereitet Gertrud von Helfta sprachlich-didaktisch auf, um ihren eigenen Schülerinnen und Schülern den geistlichen Weg zu ebnen. Die Gebetspädagogik und die Mystagogie der *Exercitia* entspringen ausschließlich der Quelle der eigenen spirituellen Erfahrungen.¹⁵ Über die Schul-Metaphorik gelangt die Kraft ihrer mystischen Begegnungen zwar nur in medialer Weise zu einer potentiellen Leserin, aber gerade in der Auswahl derartig geprägter Bilder ist die zweite Kommunikationsebene (Lehrerin Gertrud – lesende Schülerin) der ersten (Lehrer Christus – Schülerin Gertrud) gleich.

Hilfen auf dem Weg des Lernens

In dem spirituellen Curriculum Gertruds von Helfta werden dem übenden Menschen auf seinem Initiationsweg in der „*schola amoris*“ zwei Tutoren an die Seite gestellt: „Liebe“ („*amor*“) und „Weisheit“ („*sapientia*“). Die personifizierte Liebe des Gottessohnes erscheint in der Funktion der „*sapientia*“, um im Tod die Seele in den „Abgrund der Gottheit“ zu geleiten (Exercitia, 248). Ohne die Hilfe von Weisheit und Liebe erscheint der Beterin innerhalb des mystischen Lernprozesses kein Fortschritt möglich. So empfiehlt Gertrud von Helfta dem übenden Menschen, ein Gespräch mit den allegorischen Figuren

¹⁴ Gertrud von Helfta spricht hier davon, daß sie die „*lancea dilectionis tua*“ in ihrem Herzen trage. Damit nimmt sie Bezug auf die innere Verwundung, die ihr ca. sieben Jahre nach der Initierfahrung zuteil wird (Legatus II, 250). Diese innere Stigmatisierung deutet sie als den Höhepunkt ihrer Mystik

¹⁵ Vgl. H. Minget, *Théologie spirituelle de sainte Gertrude*, in: *Collectanea Cisterciensia* 51 (1989), 150.

von „amor“ und „sapientia“ zu halten (Exercitia, 274). Die zunächst getrennten Personifikationen werden im Verlauf des Gespräches zum „amor sapiens“ verbunden. Gertrud erhofft von der „weisen Liebe“ Rat und Hilfe. Denn wo diese „weise Liebe“ gegenwärtig sei, gewinne selbst ein scheinbar verlorener Mensch neues Heil. Weisheit und Liebe üben in der Sicht Gertruds eine Art inneres Lehramt aus, das die Gebote und Satzungen Gottes mit Autorität erläutern kann.¹⁶ Auf diese Weise erhält die Mystikerin ein hohes Maß an Freiheit: Da die wesentlichen Autoritäten in ihrem Inneren gegenwärtig sind und mit ihr unmittelbar kommunizieren, verlieren äußere Machtansprüche ihre Dominanz. Der Helftaer Ordensfrau dient die Praxis des Unterrichtsgespräches („colloquium“), die sie dem schulischen Milieu entnimmt, als – zunächst widersprüchlich erscheinendes – Gleichnis ihrer Gottesbegegnung, die sich ja jenseits von Bild und Sprache vollzieht.

Der Ort, an dem die Erkenntnis des Menschen sich ereignet, ist das Herz. Dort können Weisheit und Liebe ihre Wirkung entfalten und ihre Maßstäbe anlegen. Anhand der durch Christus in das Herz gelegten Leitlinien wird sich die Beterin ihrer Verluste und Vergehen bewußt. Die letztgültige Norm, mit der Weisheit und Liebe operieren, stellt das „kostbare Kreuz“ Jesu dar (Exercitia, 278). Der „amor sapiens“ legt das Kreuz als den alleinigen Maßstab für das menschliche Leben an. Die „weise Liebe“ hat zudem göttlichen Rang, weil sie es war, der sich der Gottessohn in Freiheit überließ, um das Leiden auf sich zu nehmen. Die Begegnung mit den gebündelten Kräften von Weisheit und Liebe verschafft der Beterin die Möglichkeit, die Qualität ihrer Existenz zu erkennen: Sie ist eine armselige „Bettlerin, die von Almosen lebt“. Und weiter vergleicht sie sich mit einer „leeren Schale“, die darauf wartet, gefüllt zu werden (Exercitia, 276).

Die wesentlichste Erkenntnis, die Gertrud von Helfta im Gespräch mit „amor“ und „sapientia“ gewinnt, besteht in einer anfanghaften Einsicht in das Geheimnis ihrer eigenen Erlösung. Sie entdeckt in der Kombination von Liebe und Weisheit den eigentlichen Beweggrund der Entäußerung des Gottessohnes in die Welt und in die Passion. In einer dramatischen Inszenierung agiert die Weisheit mit „klügster Strategie“, um den „Rex gloriae“ zum Heil der Menschen gleichsam zu überlisten. Gertrud fragt die Weisheit daraufhin, welch tückisches Spiel sie mit dem geliebten Jesus treibe (Exercitia, 276). Mit dieser Szene wird ein Gedanke der weisheitlichen Theologie aufgegriffen und modifiziert: Die personifizierte Weisheit spielt nicht wie im biblischen Entwurf vor

¹⁶ Gertrud von Helfta ist hier deutlich einer Weisheitstheologie verpflichtet, wie sie in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts nachdrücklich von Roger Bacon gefordert wurde. Sie erscheint wegen ihrer großen philologischen Kenntnisse als ein Musterbeispiel der von Bacon beschriebenen Theologie, die biblisch gestützt und weisheitlich orientiert sein müsse. Vgl. A. M. Haas, *Mystik als Theologie*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 116 (1994), 40-47.

dem Herrn zu dessen Freude¹⁷, sondern sie führt sozusagen Regie in einem Passionsspiel, in dem Christus die Hauptrolle hat.

Die Mystikerin verläßt im weiteren Verlauf der spirituellen Übung ihre beobachtende Redesituation, fühlt sich in das Spiel ein und identifiziert sich mit dem geliebten Jesus. Der Herr ist durch die Kunst der Weisheit genarrt worden. Diese habe den „König der Herrlichkeit“ entblößt und zu einem schändlichen Spektakel gemacht. Das Erlösungsgeschehen erfährt nun in Gertruds Interpretation eine ungemeine Dramatisierung. Das Ereignis der Passion wird nicht nur rational erfaßt, sondern inszeniert, um alle menschlichen Affekte beteiligen zu können. Der Erkenntnisprozeß Gertruds gründet also auf Verinnerlichung und Verlebendigung der biblischen Berichte. Folglich kann der Nachvollzug des Leidens für Gertrud von Helfta kein äußerlich-wertneutraler bleiben; es gilt die Kenosis des Gottessohnes existentiell zu durchleben. Das aber ist allein aus der Grundhaltung der Demut möglich, denn die Weisheit wohne nur in den Demütigen (Exercitia, 272).

III. Grundform der Kommunikation

Gewiß stellt die „visio“ eine der intensivsten Kommunikationsformen im Spektrum mystischer Begegnungen dar. Weil die Schau aber prinzipiell nicht kommunikabel ist, Gertrud von Helfta aber mit ihren *Exercitia* einen mystagogischen und vermittelnden Weg beschreitet, muß sie gleichsam einen Schritt zurück tun und auf das gesprochene Wort rekurren.¹⁸

Die siebte Übung der *Exercitia* gibt die Anleitung, zu den jeweiligen Gebetshören ein sog. „colloquium“ (Unterredung, Gespräch) zu führen (Exercitia, 258–306). Die Voraussetzungen auf Seiten des Menschen bestehen aus kontemplativer Grundhaltung und innerer Sammlung. Als Gesprächspartner werden jeweils verschiedene Erscheinungsformen der einen göttlichen Liebe vorgestellt: „amor“, „dilectio“, „sapientia“, „pax“, „caritas“ und „pietas“. Die „colloquia“ zeigen stets einen ähnlichen Aufbau. In einer einführenden Anleitung werden die Gesprächspartner vorgestellt und es wird das Ziel der Unterredung genannt. Dann folgt stets die Strophe eines mittelalterlichen Hymnus, worauf sich ein Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit anschließt. Dann werden die Eigenschaften der entsprechenden Liebesgestalt gelobt. Zuvor gibt es

¹⁷ Spr 8,30b–31: „Ich [die Weisheit Gottes] war seine [Gottes] Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit. Ich spielte auf seinem Erdenrund und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein.“

¹⁸ Exercitia, 258, 282, 272, 278 u. 292. Zum Motiv des „Liebesgespräche“ in der geistlichen Literatur vgl. F. Ohly, *Gebärden der Liebe zwischen Gott und den Menschen im St. Trudperter Hohenlied*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*. Bd. 34, Berlin 1993, 18.

keinerlei Anweisungen für die spirituelle Vorbereitung, denn in dem Lob selbst vollzieht sich ein Erkenntnisprozeß bezüglich dessen, was für den Übenden im Augenblick notwendig und fruchtbringend ist. Die Wirkung des Lobpreises ist eine handlungsorientierte Erkenntnis: „Ich weiß, was ich tue!“ (Exercitia, 264). Der Inhalt der mystischen Einsicht besteht im ganzen Verlauf der Übung immer wieder darin, sich auf die sicheren Zusagen des Herrn zu verlassen. Gertrud von Helfta geht es wesentlich darum, unabirrbar das Vertrauen auf die Wirksamkeit der Heilsereignisse zu meditieren. In der Entwicklung der Kolloquien wendet sich die Beterin zunehmend von den Personifikationen der Tugenden ab, um direkt mit „meinem Jesus“ zu sprechen (Exercitia, 272 u. 286–288). Über die aufrichtige Wahrnehmung der eigenen Bedürftigkeit kommt es zunächst zur Annäherung und schließlich zu einer Angleichung mit ihm (Exercitia, 266). Diese Beziehung intensiviert sich durch die Betrachtung einzelner Stationen der Passion bis zur Vereinigung mit dem leidenden Christus (Exercitia, 270, 276 u. 284). Im mystischen Eins-Sein finden die Kolloquien ihr eigentliches Ziel.

Die „colloquia“, die ihren ursprünglichen Platz in der „schola amoris“ haben, entbehren in ihrer formalen Darstellung seltsamerweise einer eindeutig dialogischen Struktur. Was die Helftaer Ordensfrau vorlegt, sind eher monologartige Gebetsvorschläge. Die Bezeichnung „colloquium“ auf der einen und der formale Textbestand auf der anderen Seite stehen zunächst in einem Widerspruch, denn es wird kein Redebeitrag der anderen Gesprächspartner dargelegt. Eine genauere Betrachtung ist deshalb geboten: Die inhaltlichen Empfehlungen Gertruds zur Gesprächsführung beginnen – wie gesehen – mit einem Lob der Tugendpersonifikationen, so z.B. mit der Begrüßung der „gütigen Liebe“, der „pietas“ (Exercitia, 288–290). Diese „pietas“ ist nicht souverän oder unverbunden, sie ist die „gütige Liebe Gottes“ („pietas Dei“). Die Güte ist eine Erscheinungsform Gottes. In ihr äußert sich sein Wesen in der Welt. Von dieser Güte erwartet Gertrud von Helfta nun eine Antwort auf all ihre Fragen. Im Fortgang des Suchens erwächst der Mystikerin eine erste Antwort in der Erkenntnis: „Du richtest die Gebeugten auf, Du befreist die Gefesselten.“ Diese Formulierung ist dem Psalm 146 entnommen. Doch die Psalmverse erfahren eine bemerkenswerte Änderung. Während es im Psalter heißt: „Der Herr befreit die Gefangenen, ... er richtet die Gebeugten auf.“ (Ps 146, 7–8), sprechen die *Exercitia* die göttliche Güte und Liebe unmittelbar an. Das Psalmwort wird zur einer Art Sprachführer für den mystischen Dialog. Der Betrachtungsvorschlag will also in dem sich geistlich übenden Menschen einen inneren Dialogprozeß auslösen, in dessen Verlauf das fragende Suchen auf die Hl. Schrift gelenkt wird. Dabei soll zuerst die Bereitschaft der göttlichen „pietas“ betrachtet werden, der Beterin überhaupt zuzuhören und ein Gespräch mit ihr zu führen. Die ersehnte Erwiderung wird dann aus dem schriftgewordenen Got-

teswort gewonnen: Gertruds Übungen leiten folglich an, die Bibel als Dialogpartner zu begreifen: Das Psalmenwort gilt als ursprüngliches Gotteswort. Das „colloquium“ unterscheidet sich in seinem Ende von jeglicher Kommunikation unter Menschen, denn abschließend verhallt das Wort nicht wirkungslos. Der Prozeß der Kommunikation verläuft von der Eigenwahrnehmung über die kontemplative Rezeption von Wort und Sakrament bis hin zum unmittelbaren Kontakt mit dem geliebten Jesus.¹⁹ Die „colloquia“ der siebten Übung verlaufen spiralförmig. Sie bewegen sich zunächst zirkulär um das Thema der Erlösung, um sich mit wachsender Emphase auf die Mitte, die Christus ist, hin zu bewegen. Damit ist bereits mit der Struktur der Kommunikation innerhalb der „schola amoris“ das spirituelle Grundanliegen präsent: Die „imitatio“ des Herrn und das Hineinwachsen in die Dimension Gottes.

IV. Spiritualität lernen

Die „Geistlichen Übungen“ Gertruds von Helfta lassen keinen Zweifel daran, daß die Entwicklung einer eigenen Spiritualität Zeit und Übung braucht. Darum eröffnet die Rede von der „schola amoris“ einen weiten Zeitrahmen. Frömmigkeit setzt in dem Sinn den Besuch einer „Schule“ voraus, daß sich der Suchende einem anderen Menschen anvertraut, in einer Gruppe das eigene Leben liebevoll betrachten lernt oder nach einer Regel zu leben beginnt.

Für ernsthaft suchende Menschen unserer Zeit sind Lernorte christlicher Spiritualität oft nur schwer auszumachen. Zudem kann religiöses „fast food“ den Appetit verderben oder bigotte Scharlatanerie in konventioneller bzw. modischer Robe den Blick verstellen. Der enge Rigorismus mancher „geistlicher“ Gemeinschaften nimmt die Luft zu Atmen. Selbstredend lebt eine „schola amoris“ bereits da, wo Menschen unabhängig von Alter, Geschlecht und Abstammung von der Fragilität und von der Spannkraft ihres Glaubens zu erzählen wagen.²⁰ Doch bedürfte es auch einer Akzentverschiebung bei der praktischen Ekklesiologie. Wäre es nicht ein Befolgen der Zeichen der Zeit, in der „Schule der Kirche“ die Fächer „Katechetisches Kunstturnen“, „Therapeutisches Experimentieren“, „Pastorale Hauswirtschaft“ und „Institutionsarithmetik“ in ihrem Stundenkontingent zu stutzen, um Raum zu schaffen für solide Lernpläne der Spiritualität, die mit Bildern, Zeichen und Worten arbeiten, die zum Trost des Glaubens hinführen? Es gibt einen Mangel an liebevoll geführten

¹⁹ Vgl. O. Quénardel, *La Communion eucharistique dans le héraut de l'amour divin de Sainte Gertrude d'Helfta*. Diss. Paris 1991.

²⁰ Vgl. Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, *Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft*. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994, 26.

„Schulen“, die vital in einfache und bewährte Praktiken wie Atemmeditation, Tischgebete, Rosenkranz, Psalmenrezitation und Herzensgebet einführen bzw. die kraftvolle Schönheit der Liturgie erschließen?²¹ Eine „schola amoris“ im Sinne Gertruds von Helfta würde auch Imaginationsübungen, Psalmengesang, Lebensrückblick, Wahrnehmung eigener Verschattungen, Gottesspurensuche in Kunst und Literatur, sowie Meditation des „verborgenen“ Sinns der Hl. Schrift in ihr Curriculum aufnehmen. So könnte sich Mystik als Lebensform bewahren. Ist eine Atmosphäre des Lernens einmal geschaffen, bräuchte die Notwendigkeit von Disziplin nicht schamhaft verschwiegen zu werden. Eine zuverlässige Ordnung steht im „Lehrhaus der Liebe“ selbstverständlich neben Geduld und Zeitplanung. Wesentlich ist die Perspektive, Nahrung für die Seele und Herzenstrost zu finden. Solidarität und Geschwisterlichkeit sind dann die Orte, an denen sich die Wahrheit der tröstlichen Gegenwart Gottes erweist. Eine „schola amoris“ könnte helfen, das Christentum weniger als Lehre, moralisches Institut und dogmatisches Gefüge, denn als Lebenskunst, „ars amoris“ und Weg zu begreifen.

Das Konzept der „schola amoris“, wie es Gertrud von Helfta skizziert, birgt zudem eine hohe Entlastungskompetenz, weil es das Lernen zur Grundhaltung erhebt. Spiritualität ist demnach kein Fatum, denn niemand unter den Getauften ist so erfahren oder gebildet, daß er nicht mehr der Unterweisung in der „ars amoris“ bedürfte. Die prinzipielle Ebenbürtigkeit aller Getauften zeigt sich gerade auf dem Feld der Frömmigkeit, denn alle sind in gleicher Weise auf den inneren Meister, auf Christus, angewiesen. Die innerkirchliche Solidarität zwischen den verschiedenen Dienstfunktionen, Ämtern, Altersgruppen und Geschlechtern hätte im Bezug auf die „schola amoris“ eine verlässliche Basis, denn in diesem Lehrhaus sind alle Lernende! Nur einer ist der authentische Lehrer der „Kunst der Liebe“ und der „Kunst des Betens“ Christus (vgl. Mt 23,10; Röm 6,17; 1 Kor 3,11).

²¹ Vgl. zu diesem Anliegen: K. Berger, *Was ist biblische Spiritualität*. Gütersloh 2000.