

Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität

Studien zur Theologie der Spiritualität

Band 6

Cornelius Roth (Hg.)

„Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“

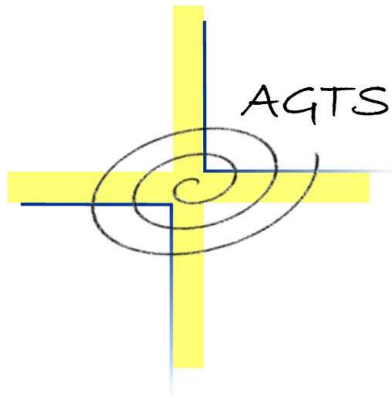
Zur Aktualität von Katharina von Siena (1347-1380)



Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS)

Studien zur Theologie der Spiritualität

Band 6



Cornelius Roth (Hg.)

„Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“

Zur Aktualität von Katharina von Siena (1347-1380)

Dokumentation der Jahrestagung der AGTS

vom 16.-18. September 2021 in Würzburg

Impressum:

Studien zur Theologie der Spiritualität (Band 6)

Online-Publikation

ISSN: 2520-0569

Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität
(AGTS)

Verantwortlich: Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger (Vorsitzender),
Bethlehemstraße 20, A – 4020 Linz

www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende

INHALT

CORNELIUS ROTH	7
Einleitung	
SABINE VON HEUSINGER	13
Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin	
<i>THOMAS GABRIEL BROGL OP</i>	39
„Seien Sie kein Säugling, seien sie ein Mann!“ Caterina von Siena, Raimund von Capua und die dominikanische Spiritualität	
<i>MARTIN KOPP</i>	65
Caterina und ihre Famiglia – Spiritualität, Gemeinschaft, Diakonie	
<i>MANUEL SCHLÖGL</i>	72
Caterina von Sienas „Gespräch über die göttliche Vorsehung“ – Biografie-Spiritualität-Theologie	
<i>CORNELIUS ROTH</i>	85
„Bei Gott Beschwerde gegen Euch einlegen“ – Kirchenliebe und Kirchenkritik bei Caterina von Siena	
<i>KATHARINA KARL</i>	93
Mitsprechen – Katharina von Siena als Laiin und Frau in der Kirche	
<i>MARIA CHIARA LEVORATO</i>	100
Redekunst im Brief – Katharina von Siena als selbstbewusste Autorin	
<i>ANNE-KATHARINA NEDDENS</i>	117
'Anorexia mirabilis' – Frömmigkeit oder Suizid auf Raten? Eine psychosomatische Perspektive zur Aktualität Katharinas von Siena	
Anhang 1: Flyer der Tagung	145
Anhang 2: Die AGTS	146

Einleitung

„Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“¹ Was klingt wie der genervte Aufruf an einen ängstlichen, zaudernden und unsicheren Herrscher ist in Wirklichkeit ein Wort, das Katharina von Siena (1347-1380) an ihren geistlichen Seelenführer Raimund von Capua geschrieben hat, als dieser auf dem Weg nach Frankreich war, um König Karl für die römische Obödienz zu gewinnen. Raimund zog es aber aus Sicherheitsgründen auf Anraten des Papstes vor, in Ventimiglia zu bleiben, um abzuwarten, wie sich die Lage entwickeln würde. Während Papst Urban V. ihn dafür lobte, wird er von Katharina massiv kritisiert.

Das Wort vom Säugling und vom Mann zeigt, dass es Katharina nicht um Diplomatie, sondern um entschiedenes Handeln ging (um „agency“ wie es von Heusinger in ihrem Beitrag ausdrückt). Sie hat ähnliche (und noch massivere) Worte auch an Päpste und Kardinäle gerichtet, um sie endlich dazu zu bewegen, dem Auftrag und Anspruch als oberste Hirten der Kirche gerecht zu werden. Für Katharina war das vor allem die Rückkehr von Avignon nach Rom, wo die Päpste seit fast 70 Jahren residierten. Aber auch der wiederholte Aufruf zum Kreuzzug, um das Heilige Land endlich wieder für den christlichen Glauben zu gewinnen, passt in dieses Schema.

Katharina ist keine einfache Heilige. Unbequem für Päpste und andere Herrscher in der Kirche, aber auch fremd in ihrer Blut- und Leidensmystik, die manchmal Züge orgiastischen Rausches annimmt. Gleichzeitig ist sie aktuell in ihrer Kritik an kirchlichen Missständen, die sie vor allem im Klerus sieht, und in ihren unermüdlichen Vermittlungstätigkeiten in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit. Katharina gibt aber auch als Mensch zu denken, was die Beziehung von Heiligkeit und Krankheit betrifft. Ihre Anorexie verband sie mit einer tiefen Liebe zu Christus und seinem Kreuz. Hunger in doppeltem Sinn. Aus ihrem Glauben heraus entwickelte sie auch eine immense Schaffenskraft. Unzählige Briefe hat sie in ihrem kurzen Leben geschrieben (bzw. meist durch ihre Beichtväter und SekretärInnen schreiben lassen), eine „famiglia“ um sich gegründet und ihre visionären Erfahrungen schließlich in ihrem berühmten „dialogo“ hinterlassen. Hier zeigen sich auch Grundzüge von Katharinas Theologie und Spiritualität: Christus als Brücke, die er durch sein Leiden und Blut aufgerichtet hat; die Allbarmherzigkeit Gottes, die den Guten und Bösen gilt; die Sakramente als Heilmittel der Kirche, die sie treu verwalten und austeilen muss; und die Notwendigkeit

¹ Caterina von Siena, Brief 333, 202 (vgl. den Beitrag von Thomas Brogl).

des menschlichen Mittuns bei der Erlösung, „denn Ich erschuf euch zwar ohne Euch, aber retten werde ich euch nicht ohne euch!“², wie Katharina mit Augustinus immer wieder betont.³

Die Jahrestagung der AGTS 2021 beschäftigte sich mit dieser sperrigen und zugleich so faszinierenden Heiligen aus verschiedensten Facetten: die Theologie kommt genauso zu Wort wie die Spiritualität, die Medizin, die Geschichte und die Sprachwissenschaft. In allen Beiträgen zeigt sich die Aktualität dieser Heiligen, die zwar zum einen Kind ihrer Zeit mit den Ängsten vor Pest, Schisma und Tod und den eigenen Frömmigkeitsformen bleibt, zum anderen aber auch in Krisen unserer Tage auf die Notwendigkeit echter Reformen aufmerksam machen kann: „Erhebt die Wahrheit, beschämt die Lüge und gebt dem Schiff der heiligen Kirche wieder die rechte Richtung!“⁴

Zu den einzelnen Artikeln

Eingeleitet wird der Tagungsband mit einer biografischen Skizze zu Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin von *Sabine von Heusinger*. Darin wird zum einen das politische, soziale und wirtschaftliche Umfeld in Siena und der Toskana im 14. Jahrhundert dargestellt, zum anderen aber auch auf die Gestalt Katharinas als „mulier religiosa“ eingegangen. Erhellend ist der Vergleich mit Birgitta von Schweden und Elisabeth von Thüringen, weil er die spirituell-biografische Eigenart Katharinas als Mantellata deutlich macht. Wichtig ist der Hinweis auf die Bedeutung ihres Beichtvaters und Seelenführers Raimund von Capua, der durch seine *Legenda maior* zusammen mit Tommaso da Siena (Caffarini) und Giovanni Dominici – alle Dominikaner der strikten Observanz – später maßgeblich die Kanonisation der Heiligen vorantrieb, die allerdings erst 1461 stattfand. Deutlich wird in dem Grundsatzbeitrag auch, dass die Quellenlage weiterhin nicht unproblematisch ist; vor allem die Frage, ob Katharina selbst geschrieben hat (und lesen und schreiben konnte) oder doch alles schreiben ließ, ist in der Forschung weiter umstritten. Trotz mancher Unklarheiten ist doch festzustellen, dass

² Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung (Dialogo), Einsiedeln ⁶2018, 157. In der Einleitung wird dieser Satz als „Kehrrim durch den dialogo“ bezeichnet (ebd., XXVlf).

³ „Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te“, Augustinus, Sermo 169, 11, 13 (PL 38, 922), zitiert in Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung, Nr. 23 und 155.

⁴ Vgl. Brief 334 an Kardinal Bonaventura da Padoa (Schmid, Briefe, Bd. 3, 334).

Katharina eine „Zeugin ihrer Zeit“ war, die auch deutlich machte, was für Handlungsspielräume Frauen im Mittelalter hatten.

Den dominikanischen Hintergrund Katharinas, auf den schon Sabine von Heusinger eingegangen war, verdeutlicht der Beitrag von *Thomas Brogl OP* aus seiner Sicht als Dominikaner, indem er noch fokussierter auf die Beziehung zu Raimund von Capua eingeht. Raimund war für Katharina „Gesprächspartner und Seelenführer“, wird aber im Laufe der Zeit immer wieder selbst zum Geführten. Es ist von Anfang an ein Verhältnis auf Augenhöhe. Dabei kann die Korrespondenz zwischen den beiden von Seiten Katharinas als „geistliche Therapie“ gedeutet werden, in der zentrale Themen dominikanischer Spiritualität wie Mitleid und Wahrheit, Selbst- und Gotteserkenntnis zum Tragen kommen. Zentral ist dabei die Gegenwart des Gekreuzigten in allen Lebensbezügen, auch in den evangelischen Räten. Ein wenig erinnert das Verhältnis von Raimund und Katharina dem von Hans Urs von Balthasar so interpretierten „Wettlauf“ zum leeren Grab, den sich Petrus (als Repräsentant der Institution) und Johannes (als Vertreter des Charismas) liefern. Auch in der Beziehung zwischen Raimund und Katharina geht es um das fruchtbare Zusammenwirken von Amt und Charisma.

In den biografischen Bereich gehört auch der Beitrag von *Martin Kopp* über die „Famiglia“, die Katharina um sich scharte. Zunächst muss dabei festgestellt werden, dass Katharina nicht – wie manchmal zu lesen ist – zum Drittorden der Dominikaner gehörte, sondern zu den sog. „Mantellate“, die am schwarzen Umhang der Dominikaner erkennbar waren, aber am ehesten einer freien Laiengemeinschaft glichen, wie wir sie aus dem Norden Europas von den Beginen kennen. Als Katharina dann stärker in die Öffentlichkeit drang, scharte sich um sie als Dreh- und Angelpunkt eine Gruppe von Menschen aus unterschiedlichsten Berufen (Politiker, Bankiers, Künstler, Advokaten), die sie geistlich, ideell und finanziell unterstützten. Sie selbst sprach von der „bella brigata“, von außen wurden sie auch als „caterinati“ bezeichnet. Die Gruppe begleitete Katharina auf ihren Reisen und war auch bei ihrem Tod dabei. Sie fungierte als Sekretariatsteam und sorgte dafür, dass Ihre Briefe und der „dialogo“ nach ihrem Tod verbreitet wurden.

Einen wichtigen Einblick in das eben genannte Hauptwerk von Katharina, den sog. „dialogo“ (= Gespräch der göttlichen Vorsehung) gewährt uns *Manuel Schlögl*. Katharina selbst nannte ihn einfach „mein Buch“, man könnte ihn aber auch als „längsten Brief“ (Giacinto d’Urso) bezeichnen, insofern er in engem Kontakt zum Briefkorpus gesehen werden muss. Schlögl

beschreibt die Entstehung des „dialogo“ im Zusammenhang mit einer mystischen Erfahrung zwei Jahre vor Katharinas Tod, den Inhalt, der sich auf die Liebe als zentrale Wirklichkeit des Glaubens fokussieren lässt (wobei Themen wie Sünde, Erlösung, Tugenden und die Kritik am Klerus ausführlich behandelt werden) und den Aufbau des Werkes. Hier liegt den Themen – wie auch den vier Bitten im Prolog – ein dreiteiliges Schema zugrunde, das man als „Bitten der Seele – Antwort Gottes – Dank der Seele“ beschreiben kann. Die Spiritualität, die den „dialogo“ prägt, ist in diesem Sinn als dialogisch zu kennzeichnen, als Katharina uns gleichsam einen Einblick in ihren persönlichen Dialog mit Gott gewährt, auch wenn viele Stellen aus der Heiligen Schrift und manch Lehrhaftes ebenfalls eine Rolle spielen. Das Fundament bildet aber ihre eigene Gotteserfahrung. Anders als etwa die eckhartsche Mystik „trägt ihre Mystik einen anti-individualistischen, ausgeprägt kirchlich-sakramentalen, oft auch familiären und sozialen Charakter.“ Auch theologisch stehen im „dialogo“ die Bedeutung der Sakramente, die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi durch das Kreuz als „Brücke“ zwischen Himmel und Erde sowie die Geschöpflichkeit des Menschen im Zentrum. Gerade die Schöpfungspiritualität könnte (neben dem Verhältnis von Freiheit und Gehorsam) ein Thema der weiteren theologischen Auseinandersetzung mit Katharina und ihrem Hauptwerk sein.

In den Bereich der Theologie, näherhin der eucharistischen Ekklesiologie, führt auch der Beitrag von *Cornelius Roth* zu Katharinas ambivalenter Haltung der Kirche gegenüber, die zwischen Kirchenliebe und Kirchenkritik oszilliert. Die positive Bedeutung der Kirche sieht die Heilige von Siena vor allem in ihrer Rolle als Ausspenderin der Sakramente, hier besonders der Eucharistie mit deutlichem Schwerpunkt auf dem Blut Christi. In diesem Zusammenhang benutzt Katharina viele, z.T. auch originelle Metaphern für die Kirche: Sie ist Weinkeller, Weinberg, Gasthaus, Herberge, Laden, Schiff, Schafstall, Garten, Braut und Mutter. All diese Metaphern vermitteln ein Bild von Kirche als Ort der Fürsorge und Gastfreundschaft, der Heilung und Erlösung. Zugleich aber kritisiert Katharina die Verantwortlichen in der Kirche (Papst, Bischöfe, Priester) vehement, weil sie ihrer Rolle als „Herbergsvater“, „Verwalter des Blutes“ und Lebensspender für andere nicht gerecht werden. So sehr sie dem Klerus droht und ihn immer wieder ermahnt, endlich seinem Auftrag zu entsprechen, hat sie doch eine klare „anti-donatistische“ Haltung in dem Sinn, als kein Versagen eines der Glieder der Kirche ihren Schatz – die Sakramente und speziell das Blut Christi – nehmen kann.

Ein Blick auf Katharina als Laiin und Frau in der Kirche gibt *Katharina Karl*. Aus der Sicht der pastoralen Praxis arbeitet sie Impulse heraus, „die für das Bild von Laien und Frauen in der

Kirche von heute zu denken geben“ – durchaus im Bewusstsein, dass ein Vergleich zwischen der Zeit Katharinas und heute auch Grenzen hat und man von daher keine direkten Linien ziehen kann. Dennoch spielt im Leben der Heiligen aus Siena das Verhältnis von Mystik und Politik eine grundlegende Rolle. Das Sich-Einmischen Katharinas in (kirchen-)politische Auseinandersetzungen, die Kritik an einer klerikalen Haltung, die nicht das Heil der Seelen (heute würde man sagen: das Wohl der Menschen) im Blick hat und ihr Sendungsbewusstsein, das in ihrem legendären „Io voglio“ zum Ausdruck kommt, sind nur einige Punkte, die heute auf neue (und andere) Weise bei der Frage nach Reformen in der Kirche Bedeutung haben.

Zwei Einblicke von außen (gleichwohl mit theologischem Bezug) schließen den Tagungsband ab. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht behandelt *Maria Chiara Levorato* die Redekunst Katharinas in ihren Briefen. Die Autorin, die bei der Jahrestagung als engagierte ZuhörerIn und TeilnehmerIn an den Gesprächen zugegen war, hat freundlicherweise diesen Beitrag als äußerst gewinnbringende Ergänzung zum Band dieser Jahrestagung verfasst. Katharina ist aus sprachtheoretischer Sicht eigentlich „Sprachrohr des Unausprechlichen“ und vermittelt zwischen Gott und Mensch. Ihre Sprache ist letztlich der Versuch, die Unausprechlichkeit Gottes in der Begrenztheit der menschlichen Sprache auszudrücken. Dabei ist sie mitnichten die „sancta illetrata“, als die Raimund von Capua sie darstellte. Neuere Forschungen zeigen, dass sie mit sehr großer Wahrscheinlichkeit lesen und schreiben konnte und sich nicht nur in der Bibel, sondern auch bei den Kirchenvätern auskannte. Dennoch hat sie zum einen durch ihren selbstbewussten Stil und zum anderen mit ihrer reichen Bilderwelt eine ganz eigene, poetische Sprache gefunden, die Begriffe aus dem Alltag (Messer, Spitzhacke, Stuhl, Wachhund) ebenso verwendet wie biblische Metaphern (Stadt, Garten, Weinberg). Insgesamt zeigt Katharina eine erstaunliche Fähigkeit, „sich Bilder, Worte aus der Heiligen Schrift oder aus anderen christlichen Werken einzuprägen, zu interpretieren und neu für ihre Anliegen einzusetzen.“

Eine völlig andere Facette aus Katharinas Leben beleuchtet schließlich *Anne-Katharina Neddens*: ihre Anorexie (Magersucht). In der Forschung gehen heute viele davon aus, dass Katharinas früher Tod mit 33 Jahren auch der extremen Auszehrung durch Mangel- und Unterernährung geschuldet ist. Neddens beschreibt ausführlich das Krankheitsbild der „Anorexia nervosa“ als die gängige Form der Magersucht – auch mittels eines beeindruckenden Briefes einer Patientin – und hebt davon die „Anorexia mirabilis“ ab. Diese kann als Krankheit, aber auch als religiöse Ausdrucksgestalt verstanden werden, insofern die Motive für das Hungern

andere als bei der „Anorexia nervosa“ sind: nicht ein Schönheitsideal oder ein Körperkult stehen im Zentrum, sondern die Sehnsucht nach Nähe zu Gott und die Angleichung an den leidenden Herrn im Kontext der Leidensmystik des Spätmittelalters, wobei das Fasten „als traditionelles Medium der Selbstreinigung, der Buße, der Öffnung für Gott und der Befreiung von den Bindungen des irdischen Lebens“ fungiert. Bei Katharina ist die Nahrungsentsagung nicht erst im Lauf des Lebens gekommen, sondern hat sie von Kind auf begleitet, so dass man vor dem Hintergrund familiärer Konflikte auch typische Ursachen der heutigen „Anorexia nervosa“ erkennen könnte. Grundsätzlich ist bei ihr wohl eine extreme Form der „Anorexia mirabilis“ festzustellen, die sich aus dem Ideal der *Imitatio* und *Conformitas Christi* speisen. Inwieweit religiös-spirituelle Haltungen aber nicht nur zu einseitigen Gefährdungen, sondern im Gegenteil auch zu neuen therapeutischen Ansätzen in der heutigen Behandlung von Betroffenen führen könnten, ist dabei eine offene Frage, der man sich stellen sollte.

Die verschiedenen Beiträge des Jahresbandes zeigen sehr anschaulich die vielen Facetten, die Katharina von Siena als Mensch, Christin, Frau, Theologin und Mystikerin ausmachen. Auch 675 Jahre nach ihrer Geburt gibt diese große und faszinierende, zugleich aber auch so sperrige und eigenwillige Heilige zu denken. Wenn der Band ein wenig dazu anregen kann, hat er seinen Sinn erfüllt.

Zum Schluss möchte ich allen danken, die zum Gelingen dieser Jahrestagung beigetragen haben, besonders Dr. Gotthard Fuchs, der in der Vorbereitung der Tagung wesentlich mitgewirkt und wichtige inhaltliche Impulse gegeben hat, allen Referentinnen und Referenten der Tagung, die ihren Vortrag dann auch als Artikel eingereicht haben und Dr. Matthias Helmer für die redaktionellen Arbeiten bei der Fertigstellung.

Fulda im September 2022

Cornelius Roth

KATHARINA VON SIENA ALS ZEITGENOSSIN UND AUTORIN

Katharina von Siena wird bis heute als Mystikerin und visionär begabte Frau verehrt, die zugleich Einfluss auf die Kirchenpolitik ihrer Zeit nahm. Der folgende Beitrag will sie in den historischen Kontext der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts stellen, der von einer der größten Krisen der katholischen Kirche, dem abendländischen Schisma (1378-1417), geprägt war. In dieser Zeit brach im Dominikanerorden ein Kampf zwischen reformfreudigen und reformfeindlichen Kräften aus. Katharina passte sich keiner Ordensstruktur an: Sie trat nie in den Orden ein, sondern blieb eine einfache Mantellata. Gleichzeitig gilt sie als Autorin von hundert von Briefen, eines Buches und von Gebeten. Ausgehend von Katharina von Siena können folglich ganz unterschiedliche Aspekte ihrer Zeit beleuchtet werden. In dem Beitrag geht es um ihr familiäres und regionales Umfeld und ihre religiöse Verortung, ihre Beziehung zu Beichtvätern und Päpsten sowie um die Frage nach der Autor:innenschaft der ihr zugeschriebenen Texte. Am Ende steht die Frage, wie Katharinas Verhältnis zum Dominikanerorden war und warum einzelne Brüder ein so großes Interesse an ihr hatten. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Quellenproblematik: Was können wir überhaupt über diese außergewöhnliche Frau wissen und was ist reine Spekulation?

1 KATHARINA UND IHR UMFELD

Katharina wurde 1347 in Siena als 24. Kind in eine wohlhabende Familie geboren, ihr Vater war Wollfärber und Wollhändler. Damit gehörte ihre Familie einer finanzkräftigen Schicht von Handel- und Gewerbetreibenden an, die aber nicht reich genug war, um von arbeitslosem Einkommen, also z.B. von Renteneinkünften, zu leben.¹ Sie wurde nur 33 Jahre alt, was schon von den Zeitgenossen in Bezug zu den sprichwörtlichen 33 Lebensjahren von Jesus gesetzt wurde, und verstarb am 29. April 1380 in Rom. In Katharinas Lebenszeit fielen wiederholte Aufstände der im Textilsektor Arbeitenden. So streikten im Jahr 1371 in Siena die Wollweber-Gesellen zur Erlangung höherer Löhne.² Und 1378 kam es zu einem Aufsehen

¹ Die meisten Hinweise auf ihre Familie finden sich in der Edition von Silvia Nocentini, siehe da Capua, *Legenda maior*; dies ist inzwischen die maßgebliche Edition. Einen kurzen Einblick in die Grundlagen dieser Edition gibt Nocentini, *Legenda maior*, bes. 346-355. Die ‚*Legenda Maior*‘ wurde auf Deutsch übersetzt unter dem Titel ‚*Ein geistlicher Rosengarten*‘, siehe zur Rezeption der Texte im Deutschen Reich Jones, *Catherine of Siena*, 115-123; und die grundlegende Studie mit Edition von Brakmann, *Geistlicher Rosengarten*.

² Franceschi, „*Ciampi*“.

erregenden Streik in der Textilindustrie im benachbarten Florenz: Die Lohnarbeiter setzten sich gegen ihre schlechten Arbeitsbedingungen zur Wehr, und sie forderten einen Zugang zu den Zünften, den ‚arti‘, vor allem zur Wollweberzunft. Unter dem Schlagwort des ‚Aufstands der Ciompi‘ hat sich die Forschung wiederholt mit diesem Ereignis auseinandergesetzt. Die Forderung der Arbeiter, eine eigene ‚arte‘ gründen zu dürfen und damit Zugang zum Stadtregiment zu erhalten, wurde abgelehnt.³

In diesen turbulenten Zeiten hielt sich Katharina in Florenz auf: Papst Gregor IX. hatte sie Anfang März als Vermittlerin dorthin geschickt, denn die Signoria stand im Konflikt mit der Kurie.⁴ Katharina hielt eine öffentliche Rede, in der sie zu einem Friedensvertrag mit dem Heiligen Stuhl aufrief. Aber sie konnte nichts ausrichten. Im Juli 1378 schlug während ihres Aufenthaltes in Florenz der Konflikt im Textilsektor in offene Gewalt um: Häuser wurden geplündert, kurzfristig durften die Textilarbeiter Zünfte bilden, die aber schlussendlich aufgelöst wurden. Alle Aufständischen wurden hart bestraft – ihr Ziel, politische Mitsprache zu erreichen, war gescheitert. Boykotte und Streiks im Textilbereich, verbunden mit politischen Forderungen, gab es im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts auch nördlich der Alpen. So rebellierten 1369-1371 die Weber gegen das Ratsregiment in Köln – auch diese Rebellion wurde blutig niedergeworfen in der sogenannten Weberschlacht.⁵ Die Forderung der Weber und weiterer Zünfte nach politischer Partizipation in Köln sollte erst 1396 erfüllt werden, als der alte Rat abgesetzt wurde und mit dem Verbundbrief eine neue Verfassung formuliert wurde. Erst danach durften die Zünfte in den Rat einziehen und eigene Ratsherren stellen.

Katharina von Siena lebte in einer Zeit, die von dem ständigen Wettstreit zwischen Siena und Florenz geprägt war. ‚La Repubblica di Siena‘ bildete von 1125 bis 1555 einen Stadtstaat und zählte zu den Städten in Oberitalien, die im 13. Jahrhundert ursprünglich kaisertreu waren und damit ein wichtiger Stützpunkt der Ghibellinen in der Toskana waren.⁶ Florenz war hingegen ein Stützpunkt für die (zu Beginn) papsttreuen Guelfen. Die Bezeichnung Guelfen und Ghibellinen wurde im Lauf der Zeit immer inhaltsleerer und wurde zu einem Synonym für sich bekämpfende Gruppen. Die beiden Städte konkurrierten in vielerlei Hinsicht: Sie wollten

³ Allgemein zu Florenz siehe Najemy, Florence, bes. 96-143; und zum Aufstand der Ciompi in Florenz ebd., 156-175; sowie Franceschi, „Ciompi“, 277-303.

⁴ Jungmayr, *Legenda Maior*, hier der Kommentar in Bd. 2, 1044-1045.

⁵ Zusammenfassend bei Militzer, *Führungsschicht*; und Schulz, *Zünfte*.

⁶ Einen sehr guten Überblick gab jüngst Ascheri, *Siena*.

ihre territorialen Machtansprüche durchsetzen und sie rivalisierten auch um Wirtschaftsmacht. Hier kommt wieder die Familie von Katharina in den Blick: Siena war ein mächtiger Akteur im Wollhandel, Wolle zählte zu den wichtigsten Handelsgütern.⁷ Als die Stadt ihre Herrschaft auch über das Umland ausdehnen konnte, war der Zugang zum Meer ein zentrales Ziel. Die Eroberung der Häfen Talmone, Porto Ercole und Porto Santo Stefano waren deshalb bedeutende Schritte im Aufbau des Territoriums seit dem 14. Jahrhundert, das dem Stadtstaat gehörte. De facto akzeptierte aber Siena seit der Mitte des 14. Jahrhunderts die Vorherrschaft der Stadt Florenz in der Toskana und leistete wiederholt Hilfe in kriegerischen Auseinandersetzungen.

Die Bedeutung Sienas als wichtiges Finanzzentrum blieb auch im 15. Jahrhundert bestehen. So wurde im Jahr 1472 der ‚Monte Pio‘ gegründet. Es handelt sich um einen sogenannten ‚Monte de Pietà‘, eine Pfandleihanstalt, die seit der Mitte des 15. Jahrhunderts Kleinkredite an arbeitende Arme gegen Pfand und bei geringen Zinsen gewährte. Diese Pfandleihhäuser waren aber auch Bankinstitute, die Girogeschäfte und Depositeneinlagen anboten.⁸ In Siena wurde der ‚Monte Pio‘ im 17. Jahrhundert in ‚Banca Monte dei Paschi di Siena‘ umbenannt.

Die Konkurrenz zwischen Siena und Florenz bezog sich auch auf die Künste. Katharina hatte vermutlich den Freskenzyklus im Palazzo Pubblico in Siena gesehen, der von Ambrogio Lorenzetti († 1348) stammte. Lorenzetti wurde 1327 in die ‚Arte dei Medici e Speciali‘ in Florenz aufgenommen und er erschuf um 1338/39 den Zyklus im benachbarten Siena. Als besonders bedeutend gilt die ‚Allegorie der Guten und der Schlechten Regierung‘ (‚Allegoria ed effetti del Buono e del Cattivo Governo‘).⁹ Es handelt sich um eine Ikonographie der Tugenden, wie sie seit Ende des 13. Jahrhunderts auch in Ferrara, Padua oder Neapel in Bildern, aber auch in moraldidaktischen oder ethisch-politischen Texten diskutiert wurden. In Kommunalpalästen wie in Siena waren diese Bilder öffentlich zugänglich und wandten sich an ein Laienpublikum, das durchaus in der Lage war, komplexe Bildprogramme zu entschlüsseln.¹⁰

⁷ Dazu Mucciarelli, *Potere economico*.

⁸ Dazu die noch nicht veröffentlichte Habilitationsschrift von Skambraks, *Kredit*.

⁹ Anne-Laure Imbert geht davon aus, dass Lorenzetti hier ein neues Genre begründet hat, nämlich die Darstellung einer Schlacht, siehe Imbert, *miroir*. Vgl. auch Ascheri, *Siena*, bes. 24.

¹⁰ Siehe Helffenstein, *Wissenstransfer*, bes. 188-193.

2 KATHARINA ALS ‚MULIER RELIGIOSA‘

Katharina ist niemals in ein Kloster eingetreten, sondern sie folgte seit 1364/65 dem Lebensstil einer sogenannten Mantellata.¹¹ Der Name stammt vielleicht von den langen, schwarzen Mänteln, die diese Frauen trugen und die an den Dominikanerorden erinnerten. Mantellatae waren Frauen, die ein frommes Leben führten, aber keiner Ordensregel unterstanden. Die sogenannte Drittordensregel des Dominikanerordens gab es zu diesem Zeitpunkt noch nicht.¹² Die jüngere Forschung hat eindrücklich belegt, dass diese Regel erst 1405 entstanden ist, also 25 Jahre nach Katharinas Tod. Fromme Frauen wie Katharina hielten sich häufig im Umfeld der Bettelorden auf und erhielten von den Brüdern die Seelsorge. Seit dem 13. Jahrhundert gab es eine Vielzahl von Lebensformen, die außerhalb der approbierten Orden bestanden und zu denen sich vor allem Frauen hingezogen fühlten. Die Forschung spricht von nicht-regulierten Frauengemeinschaften (weil sie keiner Regel folgten). In Italien waren dies beispielsweise die Mantellatae, aber auch die Pinzochere, wobei die Unterscheidung dieser beiden Gruppen nicht immer eindeutig ist; nördlich der Alpen zählten die Beginen dazu. Die genaue Zuordnung von frommen Frauen zu einzelnen Gruppen ist nicht immer zweifelsfrei möglich. Oft werden sie in den Quellen nur Schwestern genannt, auf Latein „sorores“, aber es gibt regional begrenzte Begriffe wie die „Kabisköpf“ im Schweizer Raum. Diese Begriffsvielfalt hat exemplarisch an den Beginen nördlich der Alpen der Sammelband ‚Labels and Libels‘ untersucht.¹³

Welcher Begriff wurde für Katharina verwandt? Auskunft gibt die ‚Legenda Maior‘, die der Dominikaner Raimund von Capua als ihr Beichtvater verfasst hat. Der erste Prolog beginnt mit den Worten: „Incipit prologus in legendam beate Caterine admirabilis virginis de Senis sororibus de penitentia beati Dominici fundatoris ordinis fratrum predicatorum.“ („Hier beginnt der Prolog zur Legende der Seligen Katharina, der bewunderungswürdigen Jungfrau aus Siena, Schwester von der Buße des Seligen Dominikus, Gründer des Predigerordens.“).¹⁴ Raimund nennt sie also „Schwester von der Buße des Seligen Dominikus“. Adrian Kammerer hat in seiner Dissertation herausgearbeitet, dass ab 1409 genau diese Kreise als Angehörige

¹¹ Zur Geschichte der Mantellate in Siena, jedoch mit einem Schwerpunkt auf dem 15. und 16. Jahrhundert siehe Bini, Mantellate.

¹² Grundlegend immer noch Lehmijoki-Gardner, Rules; Wehrli-Johns, L’osservanza; und die demnächst publizierte Dissertation von Kammerer, Regel. Ebenfalls geht es bei Paolo Nardi um die Entstehung der Regel, jedoch so gut wie gar nicht um Katharina, obwohl das der Titel suggeriert, siehe Nardi, L’Ordine.

¹³ Böhlinger/ Kolpacoff Deane/ van Engen, Labels.

¹⁴ Da Capua, Legenda maior, pars prima, prologi (= 115).

des Dritten Ordens bezeichnet werden. Zu dieser Gruppe zählten ‚fratres et sorores‘, also Brüder und Schwestern.¹⁵ Die Bezeichnung war an die franziskanischen Drittordensleute angelehnt und lässt sich bereits seit dem 13. Jahrhundert für Gemeinschaften finden, die zu diesem Zeitpunkt nur informell im Umfeld des Predigerordens bestanden. Katharina gehörte also dem Kreis von frommen Frauen und Gemeinschaften an, der dem Dominikanerorden sehr nahestand und, sobald es nach 1405 eine Regel gab, diese in den meisten Fällen auch annahm. Die weiteren Büsserinnen im Umfeld von Katharina und deren Einfluss auf die Entstehung der Drittregel im Dominikanerorden will das Projekt von Mary Harvey Doyno untersuchen, das weiterführende Einsicht in diesen Kreis von frommen Frauen verspricht.¹⁶

Katharina setzte sich in Siena für Arme und Kranke ein, vor alle im Ospedale della Scala und im Leprosorium San Lazzaro. Der Legende nach steckte sie sich während dieser karitativen Tätigkeit an, erkrankte, und wurde auf wundersame Weise geheilt.¹⁷ Sie scharte einen Kreis von Gleichgesinnten um sich, zu dem Kleriker und Laien, Männer und Frauen zählten.¹⁸ Gewiss war Katharina eine außergewöhnliche Frau: Aber sie war auch nicht die Einzige, die in dieser Zeit Menschen um sich scharte und Schriften hinterlassen hat. Deshalb möchte ich einen kurzen Vergleich mit zwei weiteren frommen Frauen anfügen, die wie Katharina ähnliche Ziele verfolgten, deren Lebensumstände sich aber deutlich von Katharina unterschieden: Birgitta von Schweden und Elisabeth von Thüringen.

Nicht aus einer Wollhändlerfamilie, sondern aus einer hochadligen Familie stammte Birgitta von Schweden (1303-1373).¹⁹ Dynastischen Interessen der Familie folgend wurde sie bereits sehr jung im Jahr 1316 verheiratet. Aus dieser Ehe stammten acht Kinder, unter ihnen die Heilige Katharina von Schweden. Bereits der Dominikaner Tommaso Caffarini, von dem noch die Rede sein wird, setzte Birgitta und Katharina zueinander in Beziehung.²⁰ Es fällt auf, dass beide Frauen Visionen hatten, Birgitta nannte sich seit 1344 „sponsa et canale Christi“ („Braut und Sprachrohr Christi“). Katharina und Birgitta diktierten ihre Offenbarungen ihren Beichtvätern und Sekretären, die sie ins Lateinische übersetzten. Das bedeutet, dass beide

¹⁵ Kammerer, Regel, 21-22.

¹⁶ Das Projekt trägt den Titel „Catherine’s Daughters: Female Penitents, Thomas Caffarini, and the Creation of the Dominican Third Order“, siehe <https://itatti.harvard.edu/people/mary-doyno> (Abruf 21.07.2022).

¹⁷ Da Capua, Legenda maior, pars secunda, 4, Nr. 9-13, (= 222-224).

¹⁸ Z.B. da Capua, Legenda maior, pars secunda, 7-8 (= 276-311).

¹⁹ Zum Folgenden siehe zuletzt den Sammelband Oen, Birgitta of Sweden; und Flemming, Hagiographie, bes. 81-87, 97-115.

²⁰ Oen/ Falkeid, Introduction, 1.

Frauen nicht gelehrt genug waren, um ohne männlichen Einfluss ihre mystischen Erfahrungen niederzuschreiben; in beiden Fällen erfolgte in der Regel eine Simultanübersetzung der Beichtväter bzw. Schreiber ins Lateinische. Birgittas ‚Revelationes‘ gelten als eines der wichtigsten Literaturdenkmäler Skandinaviens.²¹

Nach 1346 gründete Birgitta den neuen Orden der Birgittiner; laut ihrer eigenen Aussage gab ihr Christus persönlich die Regel in einer Vision.²² Papst Urban V. genehmigte 1370 die ‚Regula Salvatoris‘, die stark unter benediktinischem und zisterziensischem Einfluss stand. Eine überarbeitete Fassung wurde am 3. Dezember 1378 von Urban VI. bestätigt. Der Orden fand in Skandinavien, dem Ostseeraum und England Verbreitung, aber auch in Italien, den Niederlanden und dem angrenzenden Rheinland.

Katharina und Birgitta verstarben beide im Exil in der Heiligen Stadt Rom. Birgitta starb 1373 und schon 1391 erfolgte die Kanonisation durch Bonifaz IX.²³ Katharina starb 1380 und es dauerte bis 1461, bis auch sie kanonisiert wurde.²⁴ Birgitta hatte also eine deutlich erfolgreichere und vermutlich auch finanzkräftigere ‚pressure group‘, die das Ziel ihrer Heiligsprechung konsequent verfolgte und in wenigen Jahren durchsetzen konnte.

Birgitta und Katharina unterschieden sich in ihrer religiösen Lebensform in einem zentralen Punkt: Während Birgitta einen eigenen Orden gründete, trat Katharina niemals in einen Orden ein. Diesem Phänomen möchte ich weiter nachgehen und nun die Lebenswege von Katharina von Siena und Elisabeth von Thüringen vergleichen: Sie zählen beide zu den prominenten frommen Frauen, die nie einem Orden beigetreten sind. Elisabeth wurde 1207 als Tochter von König Andreas in Ungarn geboren – sie war also wie Birgitta hochadlig.²⁵ Schon als Kleinkind wurde sie aus dynastischen Gründen an den thüringischen Hof gegeben, wo sie 1221 den Landgrafen Ludwig IV. von Thüringen heiratete. Sie hatte drei Kinder – wie Birgitta war sie also auch Mutter. Sowohl eine Eheschließung als auch Mutterschaft lagen außerhalb

²¹ So warnt Cordelia Heß davor, dass bei Birgitta „(h)agiographische Überlieferung und Birgittas eigene literarische Hinterlassenschaft [zusammen]fließen [...]. Die Frau Birgitta und die Heilige Birgitta sind kaum mehr voneinander zu trennen“ und dass deshalb jede Interpretation ihres Lebens und Werkes sehr zurückhaltend sein muss; siehe Heß, *Heilige*, 99. Siehe auch Luongo, *God’s Words*, 25-52; und Rychterová, *Revelations*, 247-286.

²² Der offizielle Name lautet: *Ordo sancti Augustini sancti Salvatoris nuncupatus* (*Ordo Sancti(ssimi) Salvatoris, OSSS, OBirg*), auf Deutsch auch *Salvator- oder Erlöserorden*, der als *Birgittenorden* bekannt wurde. Dazu und zum Folgenden vgl. Flemming, *Hagiographie*, 120-124.

²³ Heß, *Heilige*, 99-204; und Flemming, *Hagiographie*, 124-137.

²⁴ Zur Einordnung des Kanonisationsverfahrens siehe Krafft, *Strategies*; und zur Kanonisierung 1462 siehe Zaleski, *Corner*.

²⁵ Zum Folgenden siehe Blume/ Werner, *Elisabeth von Thüringen*, besonders die Beiträge von Werner, *Elisabeth von Thüringen*, und Walther, „Fall Elisabeth“. Vgl. auch Haarländer, *Ehe*.

der Erfahrungen, die Katharina in ihrem Leben machte. Dennoch ist es interessant zu beobachten, dass sie in dem Kreis ihrer Anhänger:innen durchaus „mater“ genannt wurde.

Elisabeth hatte eine äußerst enge spirituelle Bindung an ihren Beichtvater Konrad von Marburg; dieser stand der gerade im Entstehen begriffenen religiösen Armutsbewegung nahe. Nach dem Tod ihres Mannes 1227 wurde Konrad ihr päpstlich bestellter Beschützer. Konrad beeinflusste maßgeblich, was mit ihren Wittumsgütern geschah: Sie gründete in Marburg ein Hospital, welches das erste Franziskuspatrozinium nördlich der Alpen erhielt. Seit 1228 lebte sie als ‚soror in seculo‘ (als ‚Schwester in der Welt‘) im Dienst an den Armen und Kranken, wobei sie sich mit dem Hospitalpersonal niederer Herkunft auf eine Stufe stellte. Diese Lebensform wurde ab dem 15. Jahrhundert auch partiell von Beginen und Begarden verfolgt.²⁶ Elisabeth hielt sich also wie Katharina von Siena in ähnlichen religiös-spirituellen Kreisen auf, nämlich der Armutsbewegung im Umfeld der Bettelorden.

3 KATHARINA UND IHRE BEZIEHUNG ZU BEICHTVÄTERN UND PÄPSTEN

Katharina, die einen eigenen Weg der Spiritualität suchte, war vermutlich kein einfaches Beichtkind. Von 1374 bis 1378 hatte diese Aufgabe Raimund von Capua inne, der sie 1376 nach Avignon begleiten sollte.²⁷ Als er die Pflicht des Beichtvaters übernahm, hielt er sich im Dominikanerkloster in Siena auf. Aus Ordenssicht lag es nahe, einen Bruder vor Ort mit dieser Aufgabe zu betrauen. Mit der Bestimmung Raimunds zum Beichtvater hatte der Orden darauf reagiert, dass Katharina als mystisch begabte, aber auch als politisch aktive Frau wohl für jeden Beichtvater eine Herausforderung darstellte. Raimund war ein bedeutender Dominikaner, der eine umfassende Ausbildung absolviert hatte und im Orden wichtige Positionen innehatte, z.B. war er wiederholt als Prior im Konvent S. Maria sopra Minerva in Rom oder als Lektor in Siena tätig, 1380 wurde er Provinzial der Lombardei, später sogar Generalmagister.

Raimund verfasste die maßgebliche Schrift zu Katharinas Leben, die unter den Titeln ‚Legenda Maior‘ oder ‚Vita Catharinae Senensis‘ bekannt wurde. In seiner ‚Legenda Maior‘ beschreibt er sich selbst als verantwortungsvollen Beichtvater: Er war sich der Gefahr wohl bewusst, dass Katharinas mystische Erfahrungen sie leicht unter den Verdacht der Häresie bringen

²⁶ Zu Beginen in der Krankenpflege siehe Böhringer, Beginen.

²⁷ Zum Folgenden bes. Jungmayr, *Legenda Maior*, XXIII-XXV; und die Einordnung bei Lehmijoki-Gardner, *Paradoxie*, 250; Nocentini, *Legenda maior*, 341-343.

konnte. Deshalb berichtet er, wie er herauszufinden suchte, ob ihr Tun von Gott oder von anderswoher stammte, ob es wahr oder erlogen war.²⁸ Schnell war er davon überzeugt, dass Katharina in göttlichem Auftrag handelte.

Raimund war ziemlich sicher bekannt, dass sein Ordensbruder Walter Kerlinger als päpstlicher Inquisitor seit 1367 brutal Beginen, Begarden und Flagellanten in Thüringen verfolgte und es sogar zu Hinrichtungen kam.²⁹ Bereits 1369 hatte Kaiser Karl IV. mit den sogenannten Luccheser Ketzererlassen von weltlicher Seite Kerlingers Vorgehen abgesichert, und 1371/72 stellte auch die päpstliche Kurie unter Gregor IX. die entsprechenden Privilegien aus. Beginen, Flagellanten und Mantellatae verfolgten alle ähnliche Lebensformen, die „Glaubenswächter“ wie Kerlinger auf den Plan rufen konnten. Raimund wusste um die Problematik visionär begabter Frauen außerhalb eines Ordens: Sie konnten leicht in den Fokus der Inquisition geraten – und dies konnte lebensgefährlich sein.

Raimund berichtet in seiner ‚Legenda Maior‘, dass Katharina schon als Kind sehr fromm gewesen sei und am liebsten einsam in ihrer Kammer gebetet habe, während sie strikt fastete.³⁰ Angeblich tat sich ihre Mutter Lapa sehr schwer mit diesem frommen Lebensstil ihrer Tochter, aber Katharina ließ sich nicht beirren. Katharina wollte nie heiraten, denn in ihrem eigenen Verständnis war sie schon immer die Braut Christi, so Raimund. Wie oben schon erwähnt, trat Katharina trotz ihrer unzweifelhaft großen Frömmigkeit und Nähe zum Dominikanerorden nie in ein Kloster ein. Dies hätte bedeutet, dass sie als Nonne Gehorsam gegenüber ihren Oberen hätte geloben und sich der Ordensregel unterwerfen müssen – und sie hätte ein klausuriertes Leben führen müssen. Eine strikte Klausur, welche die Nonnen für immer von ihren Familien und Freunden getrennt hätte, gab es im Spätmittelalter nur in einzelnen Klöstern. Wie die Forschung, beispielsweise von Sigrid Hirbodian und Gisela Muschiol, erbracht hat, war es vielen Frauen auch als Nonnen möglich, ihre Kontakte außerhalb des Klosters weiterhin zu pflegen und das Kloster zeitweilig zu verlassen, natürlich nur mit Kenntnis und Zustimmung der Priorin.³¹ Sylvie Duval konnte jedoch zeigen, dass die frühen

²⁸ Da Capua, *Legenda maior*, pars prima, 9, Nr. 19 (= 176): „[...] querebamque omnem modum et viam quibus investigare possem si facta eius errant a Domino aut aliunde, si erant vera vel ficta.“ Lehmijoki-Gardner, *Paradoxie*, bes. 247-249, arbeitet heraus, dass Raimund Katharina als Laiin beschreibt, von der Gott ein Leben in der Welt erwartet, sie also kein rein kontemplatives Leben führen soll.

²⁹ Zu Walter Kerlinger siehe Würth, Geißler, bes. 298-301; zu Kerlinger als „Glaubenswächter“ ebd., 299.

³⁰ Zum Folgenden siehe da Capua, *Legenda maior*, pars prima, 2 (= 134-140).

³¹ Vgl. Hirbodian, *Dominikanerinnen*; Muschiol, *Liturgie*.

observanten Dominikaner, allen voran Raimund von Capua, eine strikte Befolgung der Ordensregel und der ‚Consuetudines‘ für Nonnen vorsahen.³² Dies bedeutete für Frauen eine strikte Klausur, strenges Fasten und Schlafentzug.

Bis heute wird Katharina immer wieder als wichtige Beteiligte genannt, wenn es um die Rückkehr des Papstes nach Rom geht. Welche Rolle spielte sie in dieser kirchengeschichtlich so ereignisreichen Zeit? Seit 1309 residierte der Papst in Avignon und nicht mehr in Rom. Dies galt vielen Zeitgenossen als hoch problematisch und die Krisen des 14. Jahrhunderts schienen den Kritikern Recht zu geben: Zwischen 1315 und 1317 gab es eine besonders schwere Hungerkrise und in den Jahren 1348/49 starben Millionen Menschen an der Pest bzw. dem Schwarzen Tod – damit sind nur zwei Krisen der Zeit benannt, die ganz Europa betrafen. In Avignon hatte der französische König großen Einfluss auf das Papsttum: Deshalb sprachen schon die Zeitgenossen von der sogenannten ‚Babylonischen Gefangenschaft‘, in der sich das Papsttum befände – und sie deuteten Missernten, Hunger und Seuchen als Zeichen, es missfalle Gott, wenn der Papst das Grab von Petrus in Rom verlasse.

Katharina hatte sich, wie die meisten ihrer italienischen Zeitgenoss:innen, stark für eine Rückkehr des Papstes nach Rom ausgesprochen. Im Jahr 1377 war es endlich so weit: Papst Gregor XI. kehrte mit seiner Kurie von Avignon nach Rom zurück.³³ Aber es kam alles anders als geplant und erhofft: Gregor verstarb kurz nach seiner Rückkehr am 26. März 1378. In Rom wurde nicht einmal 14 Tage später, am 8. April 1378, ein neuer Papst gewählt, der Italiener Urban VI. Die französischen Kardinäle erkannten diesen römischen Papst nicht an – sie beschwerten sich, sie hätten nicht genügend Zeit gehabt, um von Avignon aus nach Rom zu reisen und seien deshalb beim Beginn des Konklaves nicht anwesend gewesen. Deshalb wählten sie in Avignon im September 1378 kurzerhand einen eigenen Papst, Papst Clemens VII. Damit war das Schisma ausgebrochen, das ‚Großes Abendländisches Schisma‘ genannt wird. Mit der Wahl von Urban VI. und Clemens VII. gab es zwei Päpste, einen in Avignon und einen in Rom, die beide von sich behaupteten, sie seien die rechtmäßigen Nachfolger von Petrus. Die Christenheit war in sich gespalten: Entweder gehörte sie der avignonesischen oder der römischen Obödienz an. Die Versuche, die Christenheit auf den Konzilien von Pisa 1409 und Konstanz ab 1414 zu einen, erlebte Katharina nicht mehr. Das Schisma wurde erst

³² Duval, *Mulieres religiosae*, 195: „For the Dominican nuns, being Observant meant mainly to live within a very strict enclosure.“

³³ Siehe Eßer, *Schisma*, 45-58.

mit der Wahl von Odo Colonna zum Papst am 11. November 1417 in Konstanz beendet. Damit ist Martin V. der einzige Papst, der jemals nördlich der Alpen gewählt wurde. Mit dem Ausbruch des Schismas 1378 wurde die gesamte Christenheit gespalten, auch der Dominikanerorden. Deshalb wurde im Jahr 1380 ein neuer Generalmagister für den römischen Zweig des Ordens gewählt: Dies war Raimund von Capua.

4 DIE QUELLENPROBLEMATIK

Fünf Jahre nach Katharinas Tod begann Raimund 1385 mit der Niederschrift der ‚Legenda Maior‘, die wichtigste Quelle zum Leben Katharinas. Unter Mitarbeit seines Ordensbruder Tommaso von Siena, der später den Beinamen Caffarini erhielt, entstand diese Schrift in den folgenden zehn Jahren, bis 1395.³⁴ Was wir über Katharinas Leben, über ihre Familie, ihre Frömmigkeit, ihr Handeln und ihre Ziele wissen, stammt fast immer aus diesem Text. Die ‚Legenda Maior‘ wurde aufgeschrieben, um zu belegen, dass es sich bei Katharina um eine Heilige gehandelt hat. Sie war die Vorlage für alle anderen Berichte, auch für die ‚Legenda Minor‘ von Tommaso Caffarini vom Anfang des 15. Jahrhunderts. Nach 1395 wurde unter Tommasos Einfluss das Skriptorium im Konvent San Zanipolo in Venedig zum Zentrum, das Schriften zum Kult Katharinas verbreitete.³⁵ Zudem kam Stefano Maconi eine wichtige Rolle zu, der 1376 einer ihrer Sekretäre gewesen war: Er war 1381 in den Kartäuserorden eingetreten und wurde 1398 zum Generalmagister seines Ordens berufen. Auch er trug als Augenzeuge bei zur Verbreitung des Kultes um Katharina. Das Werk von Raimund formte maßgeblich das Bild, das wir von Katharina haben – bis heute. Bereits seit 1374 waren außerdem die ‚Miracula‘ im Umlauf, die anonym in Florenz gesammelt worden waren. Auch die weiteren Quellen wie die ‚Miracula‘ und die ‚Legenda Minor‘ sollten Katharinas Heiligkeit, über die schon zu Lebzeiten gemutmaßt wurde, zeigen.

Daneben gibt es noch Werke, die unmittelbar auf Katharina selbst zurückgehen sollen: Zum einen ihr Buch, ‚Il dialogo della divina provvidenza‘, auch ‚Il libro‘ genannt, und zum anderen ihre Briefe. Sowohl ‚Il libro‘ als auch ihre Briefe diktierte sie ihren männlichen Sekretären im

³⁴ Zur Entstehung der ‚Legenda Maior‘ sowie der ‚Legenda Minor‘, mit Blick auf die dahinterstehenden Intentionen siehe Nocentini, *Legenda maior*, 341-343; und dies., *Caterina da Siena*, 149-150. John Zaleski konnte zeigen, dass die Zuschreibungen, die Raimund für Katharina machte, sich bis im Text der Kanonisationsbulle von Pius II. wiederfinden lassen, siehe Zaleski, *Corner*, bes. 273.

³⁵ Zum Folgenden siehe Nocentini, *Legenda maior*, 345-346.

Volgare; ihr Buch wurde erst nach ihrem Tod in einen lateinischen Text übersetzt.³⁶ Laut den Ausführungen in ihrem Buch diktierte ihr Gott selbst den Text während einer Erleuchtung, die mehrere Tage gedauert haben soll. Tatsächlich betrug die Entstehungszeit ungefähr ein Jahr und das Buch wurde im Jahr 1378 beendet.³⁷ Schließlich sind auch noch Gebete von ihr erhalten, die teilweise in den Briefen, teilweise im ‚Dialogo‘ und teilweise als eigene Sammlung von 26 Gebeten überliefert wurden.³⁸

Raimund stellt Katharina als fromme Frau vor, die ‚illiterata‘ war, also keine Ausbildung im Lesen und Schreiben erhalten hatte und nur durch göttliche Fügung die Fähigkeit des Lesens erlangt hatte. Aus Sicht der Geschichtswissenschaft müssen ihre Briefe und ihr Buch sehr umsichtig ausgewertet werden, da sie einen umfassenden Bearbeitungsprozess erfahren haben, bevor sie niedergeschrieben wurden – und damit die Autor:innenschaft dieser Quellen nicht einfach geklärt werden kann. Ob Katharinas Lese-Kenntnisse über das Wiedererkennen einzelner Wörter hinausgingen, ist bis jetzt noch nicht überzeugend nachgewiesen worden.³⁹ Die neuere Forschung spricht Katharina allerdings viel weitreichendere Fähigkeiten zu: Basierend auf einem bisher kaum beachteten Brief von Tommaso Caffarini von 1374 zu Psalm 130 vertritt beispielsweise Giovanna Murano die These, dass Katharina gebildet war und durchaus lesen und schreiben konnte und ‚Il libro‘ aus ihrer eigenen Feder stammte.⁴⁰ F. Thomas Luongo argumentiert anhand von Katharinas Brief 272 an Raimund von Capua, dass zwar (laut diesem Brief) Gott Katharina die Fähigkeit zum Schreiben gegeben habe, es aber, so Luongo, schlussendlich darum gehe, dass sie sich immer mehr die Autorinnenschaft über

³⁶ Obwohl F. Thomas Luongo der Ansicht ist, Katharina habe ihre Texte (mehr oder minder) selbst geschrieben, räumt auch er ein, dass sie so gut wie alle Texte ihren Sekretären diktiert hatte, vgl. Luongo, Catherine of Siena, 98.

³⁷ Siehe dazu jüngst Luongo, Catherine of Siena, 98; und Noffke, Writings, 324-328.

³⁸ Dazu Noffke, Writings, 329-332.

³⁹ F. Tomas Luongo betont, dass weder Birgitta noch Katharina alleinige Autorinnenschaft für ihre Werke beanspruchen könnten, vielmehr seien diese in Zusammenarbeit mit ihrem Umfeld, dem auch die Beichtväter angehörten, entstanden: „the emphasis here [is] on Birgitta and Catherine as writers in collaboration with their communities“; viel wichtiger sei jedoch, welche Bedeutung die Zuschreibung ihrer Autorinnenschaft erlangt habe, siehe Luongo, Birgitta and Catherine, bes. 29.

⁴⁰ Murano, mano. Zu den Briefen bereitet Maria Chiara Levorato (Universität Würzburg) eine Dissertation vor, die auch die Autorinnenschaft von Katharina neu bewerten wird. Ich danke Frau Levorato für wichtige Hinweise zu dieser Forschungsdiskussion. Auch Blake Beattie zweifelt nicht an Katharinas Autorinnenschaft in Bezug auf die Briefe, von denen er aber selbst sagt, dass sie diktiert wurden; als Begründung nennt er nur stilistische Merkmale, die er nicht näher benennt: „[...] Catherine’s authorship is indisputable: every letter bears the distinctive stylistic and personal imprint of its inimitable author“, siehe Beattie, Catherine of Siena, 91. Luongo, Catherine of Siena, 100 und 102, plädiert ebenfalls für ihre Autorinnenschaft, vor allem des ‚Libro‘, obwohl er selbst zugibt, dass es ‚wahrscheinlich scheint‘, dass sie schreiben konnte: „If Catherine was able to write (which seems on the whole likely) [...]“.

ihre Texte angeeignet habe, obwohl sie weiterhin von ihren Schreibern abhängig blieb.⁴¹ Prinzipiell ist der Ansatz zu begrüßen, nach der ‚agency‘ der Frauen bei der Produktion ihrer Schriften zu fragen und sie somit aus dem Schatten der Beichtväter oder Sekretäre herauszulösen. Auch wenn Katharinas Sekretäre ihre Texte ‚nur‘ redigierten und simultan ins Lateinische übersetzten, waren dies massive Eingriffe. Eine abschließende Beurteilung von Bildungsstand und Autorinnenschaft wird im Fall von Katharina erst möglich sein, wenn die Neuedition ihrer Briefe vorliegt und diese entsprechend ausgewertet wurden.⁴²

Unter ihrem Namen wurden nach 1370 über 380 Briefe überliefert, davon waren 14 direkt an den Papst in Avignon adressiert.⁴³ Von diesen 14 ist aber nur ein Teil ‚im Original‘ überliefert, die meisten sind nur in Form von Abschriften erhalten; kein Brief stammt von ihrer eigenen Hand.⁴⁴ Irritierenderweise ist kein Antwortschreiben des Papstes an Katharina überliefert. Wir wissen also nicht, ob der Papst diese Briefe je erhalten hat. Welchen Anteil Katharina mit ihren Briefen an Papst Gregor XI. an der Rückkehr der Kurie nach Rom hatte, muss offenbleiben.⁴⁵ Nicht nur sie, sondern viele führende Persönlichkeiten der Zeit setzten sich dafür ein. Katharina war 1376 persönlich nach Avignon gereist und hatte dort den Papst

⁴¹ Luongo, Catherine of Siena, 107: „But it seems that the point of this liberation had more to do with the kind of writing she was beginning in her book than any actual independence from her scribes, on whom she depended for the composition of her ‚Libro.‘“ Vgl. auch oben Anm. 40. Ebenso betont Suzanne Noffke, die die Briefe sehr kenntnisreich neu übersetzt hat, dass keines der Katharina zugewiesenen Schriftstücke im Original überliefert wurde und Katharina stattdessen auf Schreiber zurückgriff: „Still, if she ever wrote any of her letters in her own hand (a few rubrics attest that she did), none of these has come down to us; nor has any other example of her handwriting. Instead, she used various individuals as her scribes, according to the testimony of one of them, dictating sometimes even two or three different letters simultaneously to as many scribes“; siehe Noffke, Writings, 296; zu ihren Sekretären, zu denen am Anfang auch Frauen zählten, ebd., 296-297.

⁴² Diese Edition wird am Istituto Storico Italiano per il Medio Evo unter der Leitung von Massimo Miglio vorbereitet unter dem Titel: ‚Edizione critica dell’epistolario di Caterina da Siena‘.

⁴³ Siehe dazu die Einleitung von Noffke, Letters, Bd. 1, 3-13.

⁴⁴ Ebd., 9; und wie oben bereits erwähnt, Noffke, Writings, 296.

⁴⁵ Beattie, Catherine of Siena, 84-85, stellt die These auf, dass Papst Gregor XI. durch den Tod der Birgitta von Schweden einen „vital ally“ verloren hatte und er deshalb Katharina als deren Nachfolgerin ansah, die seiner Politik dienlich war: „The pope needed Catherine’s moral authority to assist him in returning to Rome [...].“ Katharina habe aber schlussendlich kaum Einfluss auf seine Politik gehabt, vgl. ebd., 98. Papst Urban VI. hingegen habe sie „almost as a totem, a saintly emblem of his own legitimacy“ benutzt, vgl. ebd., 97. Lehmijoki-Gardner, Paradoxie, 252, weist darauf hin, dass Tommaso im ‚Processo‘ sogar dagegen ansah, sie habe Einfluss auf den Papst genommen. Lehmijoki-Gardner erklärt dies damit, dass Tommaso vermeiden wollte, dass Katharina für das anschließende Schisma verantwortlich gemacht würde, wenn sie als „Urheberin der Rückkehr des Papstes gälte“, vgl. ebd. In einer aktuellen Studie zum avignonesischen Papsttum kommt Katharina (zumindest laut Register) gar nicht mehr vor, siehe Rollo-Koster, Avignon.

getroffen.⁴⁶ Dies war durch die Vermittlung von Raimund von Capua möglich geworden, der sie auf der Reise begleitete.

Aus Sicht der Geschichtswissenschaft müssen wir also sehr zurückhaltend sein, welchen Quellenwert wir den Texten zuweisen können, die über Katharina berichten oder vorgeblich von ihr selbst stammten. Zweifelsohne können wir auf die Intention der Verfasser der Legenden schließen: Deren Ziel war es, ein Kanonisationsverfahren zu unterstützen, also einen offiziellen Heiligsprechungsprozess an der Kurie erfolgreich voranzutreiben. Und auch die Sekretäre, die das Buch, die Briefe und Gebete aufschrieben, hatten eigene Intentionen, die sie verfolgten; dies konnten persönliche Motive, aber auch Ordensinteressen, etwa von Seiten der Observanz, sein.

5 KATHARINA UND DER DOMINIKANERORDEN

Raimund von Capua berichtet, dass die Familie von Katharina traditionell einen engen Bezug zum Dominikanerorden hatte. Angeblich küsste sie als Teenager die Fußabdrücke von vorbeigehenden Dominikanern.⁴⁷ Sie ahmte demnach das Leben des Heiligen Dominikus nach, einschließlich seiner asketischen Übungen mit Selbst-Geißelung. Raimund betont, dass sie das allergrößte Verlangen hatte, in den Orden einzutreten, um sich mit den Brüdern für das Seelenheil einzusetzen, aber sie sah ein, dass das aufgrund ihres Geschlechts unmöglich war.⁴⁸ Deshalb war die Selige Eufrosina ihr Vorbild, die angeblich als Mann verkleidet in einem Mönchskloster gelebt hatte. Raimund von Capua schreibt auch, dass sich vor allem ihre Mutter sehr schwer tat mit dem religiösen Rigorismus ihrer Tochter. Während die Dominikanerbrüder nachts im Konvent schliefen, sei Katharina der Meinung gewesen, es sei ihre Aufgabe, deren Platz einzunehmen und an deren Stelle zu Gott zu beten. Dies tat sie zu Hause in ihrer Kammer mit Blick auf den Konvent – so Raimund. Tatsächlich lag die Basilica di San Domenico in Siena in der Nähe ihres Vaterhauses. Nach dem Tod von Katharina in Rom im Jahr 1380 brachte Raimund von Capua 1383 ihren Kopf und einen Finger zurück nach Siena, in diese Kirche.⁴⁹

⁴⁶ Blake Beattie wies darauf hin, dass die Kommunikation an der Kurie sehr schwierig gewesen sein muss, da Katharina kein Latein und der Papst kein ‚Italienisch‘ (bzw. Volgare) konnte, dazu Beattie, *Catherine of Siena*, 82.

⁴⁷Zum Folgenden da Capua, *Legenda maior, pars prima*, 3, Nr. 1-14 (= 140-145).

⁴⁸ Siehe dazu da Capua, *Legenda maior, pars prima*, 3, Nr. 11 (= 143): „Hic crevit in mente sua desiderium maximum intrandi ordinem illu, ut posset cum aliis fratribus animarum saluti prodesse, sed cum videret in hoc repugnantium sexus, cogitavit frequentibus, ut ipsa michi confessa est, beatam Eufrosinam [...]“.

⁴⁹ Siehe Hohlstein, „*Sacra lipsana*“, 58.

Nach ihrem Tod im Jahr 1380 setzte sich vor allem der Dominikaner Tommaso Caffarini für ihre Kanonisation ein. Die Prozessakten sind unter dem Namen ‚Il Processo Castellano‘ überliefert (der Name stammt vom bischöflichen Gericht in Castello, wo die Akten gesammelt wurden).⁵⁰ Tommaso war um 1350 in Siena geboren worden und kannte Katharina noch persönlich.⁵¹ Nach 1394 lebte er, mit Unterbrechungen, im Dominikanerkonvent SS. Giovanni e Paolo in Venedig. Hier entstand ein lokaler Kult zu Ehren Katharinas, der vor allem innerhalb der beiden Dominikanerkonvente SS. Giovanni et Paolo und S. Domenico di Castello gepflegt wurde. Im Jahr 1411 konnte Bischof Francesco Bembo den Kult nicht länger ignorieren, und er setzte eine Untersuchung an. Der Generalvikar beauftragte deshalb Tommaso, Zeugenaussagen über Katharinas Tugenden zu sammeln. Zwischen Mai 1411 und Juli 1416 sammelte Tommaso 23 Zeugenaussagen und er hängte zwei ergänzende Notizen an. Außerdem nahm er noch einen Brief von Giovanni Dominici auf, der zu diesem Zeitpunkt Titularkardinal von S. Sixto war, und der Katharina ebenfalls noch persönlich gekannt hatte. Alle Zeugen, die befragt wurden, waren Männer, die meisten Kleriker; nur zwei Laien durften auch Aussagen machen.

Was verband Raimund von Capua, Tommaso Caffarini und Giovanni Dominici – neben ihrem Interesse an Katharina?⁵² Erstens gehörten sie alle dem Dominikanerorden an. Zweitens gehörten sie innerhalb des Ordens der Reformbewegung an, der sogenannten Observanz. Als Raimund von Capua zum Generalmagister gewählt worden war, wurde auf dem Generalkapitel in Wien 1388 die Reform des Ordens beschlossen. Raimund war einer der führenden Reformer, der beispielsweise persönlich die Reform in Nürnberg im Jahr 1396 einführt und sich dort sogar nach seinem Tod 1399 begraben ließ. In Italien wurde Venedig das Zentrum der Observanz – und Giovanni Dominici ihr Anführer. Als Vikar mit besonderen Aufgaben reformierte er erstmals einen Konvent in Italien, S. Domenico di Castello in Venedig. 1392 stellte Raimund als Generalmagister alle reformierten Konvente in Italien unter Dominicis

⁵⁰ Zum Kanonisationsverfahren siehe Ferzoco, *Processo Castellano*; und immer noch grundlegend die Edition von Laurent, *Processo Castellano*.

⁵¹ Zu seinem Leben siehe Sorelli, *Tommaso da Siena*; sie spricht sich gegen den Zusatz ‚Caffarini‘ aus, da er nicht zeitgenössisch ist. Siehe auch Lehmijoki-Gardner, *Paradoxie*, 246-247; sie nennt ihn Tommaso d’Antonio von Siena; und ebd., 253-254, zu seiner Rolle bei der Konstruktion von Katharinas Heiligkeit; sowie immer noch Laurent, *Processo Castellano*, V-XLIX.

⁵² Zum Folgenden von Heusinger, *Catherine of Siena*; Alce, *rimforma*; Jones, *Catherine of Siena*, bes. 113-115. Duval, *Done*; und dies., *Mulieres Religiosae*, bes. 198-199.

Aufsicht und im folgenden Jahr wurde dieser Generalvikar für ganz Italien. Dominici reformierte 1392 das Kloster in Chioggia, 1393 SS. Giovanni e Paolo in Venedig sowie das Kloster Città di Castello. In Venedig gründete er zudem das Frauenkloster Corpus Christi, das eines der größten und begehrtesten Frauenklöster der ganzen Stadt wurde und die Töchter aus den führenden Familien traten dort ein.

Diese Erfolge dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Dominikanerorden keineswegs in seiner Gesamtheit für die Observanz war. Weder in Deutschland, noch in Italien wurden die Reformer überall willkommen geheißen. Dominici erhielt als Unterstützung einen reformbegeisterten Bruder an seine Seite gestellt: Tommaso Caffarini, der ab 1394 in dem reformierten Konvent SS. Giovanni e Paolo in Venedig lebte.⁵³ Dies war ein übliches Vorgehen: Reformbegeisterte Brüder und Nonnen, die von außerhalb kamen, lebten in frisch reformierten Konventen als ‚Vorbilder‘ für ihre Glaubensbrüder und -schwestern, die schon länger im jeweiligen Kloster gelebt hatten. Tommaso wurde in diesem Kloster zwischen 1409 und 1411 Prior und danach war er der Prior im observanten Konvent S. Domenico di Castello. In diesen Jahren trieb er die kultische Verehrung von Katharina von Siena voran und er verfasste seine eigene Zeugenaussage für den Kanonisationsprozess. Er beendete 1414 die ‚Legenda Minor‘ und sammelte bis 1416 weitere Zeugenaussagen; 1418 beendete er das ‚Supplementum‘, das ergänzende Notizen zu Katharinas Leben enthielt. Jeffrey Hamburger und Gabriela Signori kommen zu dem Urteil, dass es Caffarini, wie so vielen Hagiographen, vor allem darum ging, sich selbst ein Monument zu setzen.⁵⁴

Giovanni Dominici verfasste seine Zeugenaussage, während er im Auftrag von Gregor XII. am Konstanzer Konzil teilnahm.⁵⁵ Seine Mutter war inzwischen Nonne im observanten Kloster Corpus Christi, das er gegründet hatte. Aus Konstanz schrieb er im Jahr 1415 einen Brief, der im Anschluss an seine Zeugenaussage überliefert wurde und in dem er von Katharina berichtete, die er hier bereits „Beata Caterina de Senis“ nennt. Aber wie stand er zu einem der wichtigsten Anliegen der Observanzen, zur Armut? Seit dem 14. Jahrhundert nahmen die Dominikaner, wie alle Bettelorden, Schenkungen der Gläubigen an, in Form von Grundbesitz

⁵³ Vgl. zum Leben von Tommaso immer noch Sorelli, *santità*, 3-8; und Visani, *Nota*; Hamburger/ Signori, *Making*.

⁵⁴ Hamburger/ Signori, *Making*, 7. Besonders interessant ist in diesem Kontext auch die Zeugenaussage von Bartolomeo di Domenico, der vormals Sekretär Katharinas war, sich aber in den Augen von Tommaso Caffarini nicht an seine Vorstellungen hielt, wie eine Aussage auszusehen habe, dazu von Heusinger, *Catherine of Siena*, 48-49.

⁵⁵ Laurent, *Processo*, 445-448; der Brief an seine Mutter wurde auf Latein übersetzt und den Prozessakten als Anhang beigefügt, ebd. 448-450; weitere Literaturangaben bei von Heusinger, *Catherine of Siena*, 46-47.

und Renteneinkünften. In den Augen der Observanten verstieß diese Lösung gegen die Intention des Heiligen Dominikus, der für sich und seine Anhänger ein Leben in Bettelarmut vorgesehen hatte. Die Observanten forderten am Ende des 14. Jahrhunderts die Aufgabe aller Formen von Einkommen und Immobilienbesitz.⁵⁶ Die Haltung von Giovanni Dominici zu diesen Fragen kann in einem Traktat gefunden werden, das er zwischen 1401 und 1404 verfasst hatte: ‚De proprio, an conveniat fratribus Ordinis Praedicatorum in communi aut in particulari‘ (‚Ob es den Brüdern des Predigerordens geziemt, Eigentum gemeinsam oder einzeln zu besitzen‘).⁵⁷ In diesem Traktat lehnte er strikt jede Form von regulärem Einkommen ab. Die Konvente, die er selbst reformiert hatte, sollten seiner Meinung nach vom Bettel leben. Zusammenfassend kann man also sagen, dass die drei Hauptprotagonisten, die Katharinas Heiligsprechung vorantrieben, der strikten Observanz innerhalb des Ordens angehörten. Gleiches gilt auch für die gesammelten Zeugenaussagen für den Kanonisationsprozess: 15 Dominikaner waren befragt worden, alle waren Prioren oder Lektoren der beiden reformierten Konvente in Venedig gewesen oder sie waren dort gezielt eingetreten.⁵⁸ Alle Zeugen hatten entweder direkten Bezug zu Reformkreisen, oder sie hatten ein persönliches Interesse an Katharinas Heiligsprechung – weil sie beispielsweise aus Siena stammten.

Warum hatten die observanten Dominikaner ein so großes Interesse an Katherina? Obwohl sie dem Orden so nahestand, war sie nie eingetreten. Sie verkörperte aber alle observanten Tugenden: Sie lebte ein sehr armes Leben und sie praktizierte ständig Essens- und Schlafentzug. Während des Schismas hing sie, wie die Observanten, durchgehend dem römischen Papst an – sie stellt nie in Frage, wer der ‚wahre Papst‘ war. Und sie wurde von ihrem Biographen Raimund als ungebildete Frau charakterisiert. Noch nicht abschließend geklärt ist, inwieweit die frühen observanten Brüder bildungs-skeptisch waren, vor allem in Bezug auf Frauen. Marie-Luise Ehrenschtendner wies eindrücklich darauf hin, dass beispielsweise das erste Reformkloster Schönensteinbach ebenso wie St. Katharina in Nürnberg eine umfangreiche Bibliothek gehabt haben muss.⁵⁹ Dies widerspricht der Vorstellung, dass die religiösen Frauen von Bildung ferngehalten werden sollten. T.J. Jones hat auch gezeigt, dass Tommaso Caffarini Katharina als Terziarin erscheinen ließ: Er selbst propagierte zwar erst nach ihrem

⁵⁶ Siehe Alce, *riforma*, bes. 341-343; und immer noch von Interesse: Lambermond, *Armutsgedanke*.

⁵⁷ Dazu Löhr, *Mendikantenarmut*; Creytens, *Obligation*.

⁵⁸ Laurent, *Processo*, VI-XLIX und die korrespondierenden Zeugenaussagen.

⁵⁹ Ehrenschtendner, *Bildung*, 307-331. Siehe auch Neidiger, *Selbstverständnis*, 70-71.

Tod die Verbreitung der Dritten Regel, er nutzte aber Katharina posthum als Vorbild für diese Lebensform.⁶⁰ Katharina stand überdies schon zu Lebzeiten ‚im Geruch der Heiligkeit‘ – es gab also von Seiten der observanten Dominikaner gute Gründe, auf eine rasche Kanonisation nach Katharinas Tod zu hoffen. Und tatsächlich spricht schon Raimund in der ‚Legenda Maior‘ diese Idee aus: Katharina, die Heilige Jungfrau, ist würdig, den Namen einer Heiligen in der streitenden Kirche, der ‚ecclesia militans‘, zu tragen.⁶¹ Katharina war also die perfekte Verkörperung observanter Ideale und Konzepte!

Als Tommaso 1416 seine Sammlung der Zeugenaussagen beendet hatte, kam der Kanonisationsprozess jedoch zum Erliegen. Die Kirche war in einer schwierigen Situation: Der römische Papst Gregor XII. war zwar 1415 zurückgetreten, aber es war noch kein neuer Papst gewählt worden.⁶² Zudem war das Reformvorhaben seit dem Tod des Generalmagisters, Raimund von Capua, im Jahr 1399 zum Stillstand gekommen. Im selben Jahr, 1399, hatte Giovanni Dominici auch Venedig verlassen müssen. Er war für fünf Jahre verbannt worden, da er eine Prozession für Lai:innen nach den populären ‚Bianchi‘ benannt hatte, die in Venedig verboten worden waren. Das Kanonisationsverfahren wurde erst unter Pius II. in der Mitte des 15. Jahrhunderts wieder aufgegriffen.⁶³ Enea Silvio Piccolomini fühlte sich Siena verbunden, da er von einer dortigen adligen Familie abstammte. Wichtiger war aber, dass er der Reform des Dominikanerordens sehr positiv gegenüberstand. Während seines Pontifikats erhielten die reformierten Konvente ihre eigene ‚Congregatio Lombardia‘ im Jahr 1459 sowie weitreichende Privilegien und Rechte. 1461 wurde Katharina von Siena endlich kanonisiert. 1866 wurde sie Co-Patronin von Rom, gemeinsam mit den Aposteln Peter und Paul, und 1939 gemeinsam mit Franziskus Patronin Italiens. 1970 verlieh ihr Papst Paul VI. den Titel ‚Doktor der Kirche‘, gemeinsam mit Teresa von Avila, als ersten Frauen. Im Jahr 1999 wurde sie sogar ‚Patrona Europae‘.

Katharina von Siena kann also als eine Zeugin ihrer Zeit verstanden werden, in deren Leben maßgebliche Aspekte zusammentrafen. Ihr Leben war vom avignonesischen Papsttum

⁶⁰ Jones, Catherine of Siena, S. 127.

⁶¹ Da Capua, Legenda maior, pars tertia, Nr. 6: „per quam clare probatur ipsam dignam esse nomine sanctitatis in ecclesia militante“ (= 406). Jones, Catherine of Siena, 114, weist darauf hin, was es für die Förderung des Kultes bedeutete, als nach 1400 die observanten Dominikaner, die Katharina noch persönlich kannten, selbst verstarben.

⁶² Zum Folgenden siehe Stump, Council, mit Übersicht über die grundlegende Forschung; sowie Ferzoco, Processo Castellano, 196-200; und jüngst Lee, Bianchi, bes. 186.

⁶³ Vgl. Krafft, Strategies; Zarri, Catherine of Siena.

ebenso wie vom Großen Abendländischen Schisma geprägt. Aus der Vielzahl an religiösen Lebensformen wählte sie das Leben einer Mantellata aus und suchte die spirituelle Nähe zum Dominikanerorden. Weit über ihre Heimatstadt Siena hinaus wurde ihr Handeln als außergewöhnliche Frau wahrgenommen, und nach ihrem Tod förderte der observante Zweig des Dominikanerordnes tatkräftig ihren Kult in ganz Europa. Katharina war auch an der Entstehung von religiösen Texten und Briefen, die einflussreiche Zeitgenoss:innen adressierten, maßgeblich beteiligt, die in ihrem Umfeld entstanden und in der weiteren Überlieferung ihr als Autorin zugeschrieben wurden. Bei Katharina treffen wir auf eine Frau, die ein großes Maß an Handlungsfähigkeit besaß, die also ‚agency‘ ausübte, und damit die Handlungsspielräume aufzeigt, die für Frauen im späten Mittelalter möglich waren.

Literatur

Alce, Venturino, *La riforma dell'ordine domenicano nel '400 e nel primo '500 veneto*, in: Trolese, Giovanni B. Francesco (Hg.), *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del Convegno per il VI Centenario della Nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Padova, Venezia, Treviso 19-24 sett 1982 (Italia benedettina 6), Cesena 1984, 333-343.

Ascheri, Mario, *Siena: The City and its State throughout Time*, in: Casciani, Santa/ Hayton, Heather Richardson (Hg.), *A Companion to Late Medieval and Early Modern Siena (Brill's Companions to European History 23)*, Leiden 2021, 11-30.

Beattie, Blake, *Catherine of Siena and the Papacy*, in: Ferzoco, George P./ Muessig, Carolyn A./ Kienzle, Beverly Mayne (Hg.), *A Companion to Catherine of Siena (Brill's Companions to the Christian Tradition 32)*, Leiden 2011, 73-98.

Bini, Annalisa, *Le Mantellate domenicane a Siena tra Medioevo ed Età moderna*, in: Piatti, Pierantonio (Hg.), *Caterina da Siena e la vita religiosa femminile. Un percorso domenicano (Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani. Nuova serie 3)*, Rom 2020, 195-228.

Blume, Dieter/ Werner, Matthias (Hg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. 3. Thüringer Landesausstellung, Wartburg – Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007, 2 Bde., Petersberg 2007.

Böhringer, Letha, *Beginen* und Schwestern in der Sorge für Kranke, Sterbende und Verstorbene. Eine Problemskizze, in: Dirmeier, Artur (Hg.), *Organisierte Barmherzigkeit. Armenfürsorge und Hospitalwesen in Mittelalter und Früher Neuzeit (Studien zur Geschichte des Spital-, Wohlfahrts- und Gesundheitswesens 1)*, Regensburg 2010, 127-155.

Böhringer, Letha/ Kolpacoff Deane, Jennifer/ van Engen, Hildo (Hg.), *Labels and Libels: Naming Beguines in Northern Medieval Europe (Sanctimoniales 1)*, Turnhout 2014.

Brakmann, Thomas, *Ein Geistlicher Rosengarten. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition*, Bern 2011.

Creytens, Raymond O.P., *L'Obligation des constitutions dominicaines d'après le B. Jean Dominici O.P.*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953), 195-235.

da Capua, Raimondo, *Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis. Edizione critica a cura di Silvia Nocentini (Edizione nazionale dei testi mediolatini 31)*, Florenz 2013.

Duval, Sylvie, *Done de San Domenego. Moniales et pénitentes dominicaines dans la Venise observante de la première moitié du XV^e siècle*, in: *Mélanges de L'École française de Rome* 122,2 (2010), 393-410, <https://doi.org/10.4000/mefrm.613> (Abruf 29.07.2022).

Duval, Sylvie, *Mulieres Religiosae and Sorores Clausae: The Dominican Observant Movement and the Diffusion of Strict Enclosure in Italy from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, in: Fraeters, Veerle/ Gier, Imke (Hg.), *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods (Europa sacra 12)*, Turnhout 2014, 193-218.

Ehrenschtendner, Marie-Luise, *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium 60)*, Stuttgart 2004.

Eßer, Florian, *Schisma* als Deutungskonflikt. Das Konzil von Pisa und die Lösung des Großen Abendländischen Schismas (1378-1409) (Papsttum im mittelalterlichen Europa 8), Köln 2019.

Ferzoco, George, The „*Processo Castellano*“ and the Canonization of Catherine of Siena, in: Ferzoco, George/ Muessig, Carolyn A./ Kienzle, Beverly Mayne (Hg.): A Companion to Catherine of Siena (Brill's Companions to the Christian Tradition 32), Leiden 2011, 185-202.

Flemming, Stephan, *Hagiographie* und Kulturtransfer. Birgitta von Schweden und Hedwig von Polen (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 14), Berlin 2011.

Franceschi, Franco, I „*Ciampi*“ a Firenze, Siena e Perugia, in: Bourin, Monique/ Cherubini, Giovanni / Pinto, Giuliano (Hg.), Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 30 marzo – 1 aprile 2006), Firenze 2008, 277-303.

Haarländer, Stephanie, Zwischen *Ehe* und Weltentsagung. Die verheiratete Heilige – Ein Dilemma der Hagiographie, in: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.), Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), Frankfurt a.M. 2008, 211-229.

Hamburger, Jeffrey/ Signori, Gabriela: The *Making* of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others. Introduction, in: Hamburger, Jeffrey/ Signori, Gabriela (Hg.), Catherine of Siena. The Creation of a Cult (Medieval Women. Texts and Contexts 13), Turnhout 2012, 1-22.

Helffenstein, Iris, *Wissenstransfer* in Bildprogrammen des Trecento. Allegorie, Imitation und Medialität, Paderborn 2020.

Heß, Cordelia, *Heilige* machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau (Europa im Mittelalter 11), Berlin 2008.

von Heusinger, Sabine, *Catherine of Siena and the Dominican Order*, in: Ascheri, Mario (Hg.), *Siena e il suo territorio nel Rinascimento 3* (Documenti di storia 36), Siena 2000, 43-51.

Hirbodian, Sigrid, *Die Dominikanerinnen – ein Überblick*, in: von Heusinger, Sabine/ Füllbach, Elias H.O.P./ Senner, Walter O.P./ Springer, Klaus-Bernward (Hg.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N.F. 21), Berlin 2016, 21-36.

Hohlstein, Michael, „*Sacra lipsana*“: The Relics of Catherine of Siena in the Context of Propagation, Piety, and Community, in: Hamburger, Jeffrey/ Signori, Gabriela (Hg.), *Catherine of Siena. The Creation of a Cult* (Medieval Women. Texts and Contexts 13), Turnhout 2012, 47-68.

Imbert, Anne-Laure, *Un miroir pour la Commune: les peintures de batailles à Sienne entre Trecento et Quattrocento*, in: Morel, Philippe (Hg.), *Le miroir et l'espace du prince dans l'art italien de la Renaissance*, Tours 2012, 257-281.

Jones, Claire Tylor, *Catherine of Siena as a Creative Impulse for the German Dominican Observance. The Vita, the Third Order, and the Liturgy*, in: Becker, Julia/ Burkhardt, Julia (Hg.), *Kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa* (Klöster als Innovationslabore 9), Regensburg 2021, 111-149.

Jungmayr, Jörg, *Die Legenda Maior (Vita Catherinae Senensis) des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV,75. Übersetzung und Kommentar, 2 Bde.*, Berlin 2004.

Kammerer, Adrian, *Eine Regel und ihre Folgen. Studien zum dominikanischen Drittorden im deutschsprachigen Raum im 15. und frühen 16. Jahrhundert*, phil. Diss. masch. Universität zu Köln 2022.

Sabine von Heusinger

Krafft, Otfried, Many *Strategies* and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena, in: Hamburger, Jeffrey/ Signori, Gabriela (Hg.), Catherine of Siena. The Creation of a Cult (Medieval Women. Texts and Contexts 13), Turnhout 2012, 25-45.

Lambermond, Canisius Henricus O.P., Der *Armutsgedanke* des hl. Dominikus und seines Ordens, Zwolle/ NL 1926.

Laurent, Marie-Hyacinthe (Hg.), Il *Processo Castellano* (Fontes vitae S. Catharinae Senensis Historici 9), Mailand 1942.

Lee, Alexandra R. A., The *Bianchi* of 1399 in Central Italy. Making Devotion Local (The Medieval Mediterranean 129), Leiden 2021.

Lehmijoki-Gardner, Maiju, *Paradoxie* der Laienfrömmigkeit. Perspektivwandel in Repräsentationen von Katharina von Sienas öffentlicher und sozialer Heiligkeit, in: Bauer, Dieter R./ Herbers, Klaus (Hg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (Beiträge zur Hagiographie 1), Stuttgart 2000, 245-256.

Lehmijoki-Gardner, Maiju, Writing Religious *Rules* as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their "Regula", in: Speculum 79 (2004), 660-687.

Löhr, Gabriel Maria, Die *Mendikantenarmut* im Dominikanerorden im 14. Jahrhundert nach den Schriften von Johannes von Dambach und Johannes Dominici O.P., in: Divus Thomas 18 (1940), 385-427.

Luongo, F. Thomas, *Birgitta and Catherine* and Their Textual Communities, in: Oen, Maria Husabø/ Falkeid, Unn (Hg.), Sanctity and Female Authorship: Birgitta of Sweden & Catherine of Siena (Routledge Studies in Medieval Literature and Culture), New York/ NY 2020, 14-34.

Luongo, F. Thomas, *Catherine of Siena*, Auctor, in: Kerby-Fulton, Kathryn/ Bugyis, Katie Ann-Marie/ van Engen, John H. (Hg.), Women Intellectuals and Leaders in the Middle Ages, Cambridge 2020, 97-112.

Luongo, F. Thomas, *God's Words, or Birgitta's? Birgitta of Sweden as Author*, in: Oen, Maria Husabø (Hg.), *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages* (Brill's Companions to the Christian Tradition 89), Leiden 2019, S. 25-52.

Miltzer, Klaus, *Führungsschicht und Gemeinde in Köln im 14. Jahrhundert*, in: Ehbrecht, Wilfried (Hg.): *Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit* (Städteforschung A 9), Köln 1980, 1-24.

Mucciarelli, Roberta, *Potere economico e politico a Siena tra XIII e XIV secolo. Percorsi di affermazione familiare*, in: Cavaciocchi, Simonetta (Hg.), *Poteri economici e poteri politici secc. XIII-XVIII: Atti della Trentesima Settimana di Studi, 27 aprile – 1 maggio 1998*. Istituto Internazionale di Storia Economica „F. Datini“, Firenze 1999, 569-590.

Murano, Giovanna, *Ò scritte di mia mano in su l'Isola della Rocca. Alfabetizzazione e cultura di Caterina da Siena*, in: *Reti Medievali Rivista* 18,1 (2017), [1]-[38], <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5081/5698> (Abruf 02.08.2022).

Muschiol, Gisela, *Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen*, in: Crusius, Irene (Hg.), *Studien zum Kanonissenstift* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167/ Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, 129-148.

Najemy, John M., *A History of Florence. 1200-1575*, Malden/ MA 2006.

Nardi, Paolo, *L'Ordine della Penitenza e il diritto canonico prima e dopo Caterina Benincasa*, in: Piatti, Pierantonio (Hg.): *Caterina da Siena e la vita religiosa femminile. Un percorso domenicano* (Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani. Nuova serie 3), Rom 2020, 91-112.

Neidiger, Bernhard, *Selbstverständnis und Erfolgchancen der Dominikanerobservanten. Beobachtungen zur Entwicklung in der Provinz Teutonia und im Basler Konvent (1388-1510)*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998), 67-122.

Nocentini, Silvia, *Caterina da Siena*, in: Festa, Gianni/ Rainini, Marco (Hg.), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)* (Quadrante Laterza 20), Bari 2016, 140-158.

Nocentini, Silvia, The „*Legenda maior*“ of Catherine of Siena, in: Ferzoco, George/ Muessig, Carolyn A./ Kienzle, Beverly Mayne (Hg.), *A Companion to Catherine of Siena* (Brill's Companions to the Christian Tradition 32), Leiden 2011, 339-358.

Noffke, Suzanne O.P. (Hg. und Übs.), *The Letters of Catherine of Siena*, 4 Bde. (Medieval and Renaissance Texts and Studies 202, 203, 329, 355), Tempe/ AZ 1988-2008.

Noffke, Suzanne O.P., *The Writings of Catherine of Siena: The Manuscript Tradition*, in: Ferzoco, George/ Muessig, Carolyn A./ Kienzle, Beverly Mayne (Hg.), *A Companion to Catherine of Siena* (Brill's Companions to the Christian Tradition 32), Leiden 2011, 295-338.

Oen, Maria Husabø (Hg.), *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages* (Brill's Companions to the Christian Tradition 89), Leiden 2019.

Oen, Maria Husabø/ Falkeid, Unn, *Introduction*, in: Oen, Maria Husabø/ Falkeid, Unn (Hg.), *Sanctity and Female Authorship: Birgitta of Sweden & Catherine of Siena* (Routledge Studies in Medieval Literature and Culture), New York/ NY 2020.

Rollo-Koster, Joëlle, *Avignon and its Papacy, 1309-1417. Popes, Institutions, and Society*, Lanham/ MD 2015.

Rychterová, Pavlína, *The Revelations of St Birgitta in the Holy Roman Empire*, in: Oen, Maria Husabø (Hg.), *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages* (Brill's Companions to the Christian Tradition 89), Leiden 2019, 247-286.

Schulz, Günther, *Zünfte und politische Strukturen in Köln. Die Beteiligung des Handwerks am Stadtre Regiment vom Verbundbrief bis zur napoleonischen Zeit (1396-1796/97)*, in: Gebhard, Hans-Jürgen (Hg.), *Struktur und Dimension. Festschrift für Karl Heinrich Kaufhold zum 65.*

Geburtstag. Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit (VSWG Beihefte 132), Stuttgart 1997, 387-406.

Skambraks, Tanja, *Karitativer Kredit. Die Monti di Pietà, franziskanische Wirtschaftsethik und städtische Sozialpolitik in Italien (15. und 16. Jahrhundert)*, Habil. masch. Universität Mannheim 2020.

Sorelli, Fernanda, „*Tommaso da Siena*“, in: Romanelli, Raffaele (Hg.), *Dizionario biografico degli Italiani* 96, 154–157.

Sorelli, Fernanda, *La santità imitabile. „Leggenda di Maria da Venezia“ di Tommaso da Siena* (Deputazione di storia patria per le Venezie/ Miscellanea di Studi e Memorie 23), Venedig 1984.

Stump, Philip H., *The Council of Constance (1414-18) and the End of the Schism*, in: Rollo-Koster, Joëlle/ Izbicki, Thomas M. (Hg.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)* (Brill's Companions to the Christian Tradition 17), Leiden 2009, 395-442.

Visani, Oriana, *Nota su Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini*, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 9 (1973), 277-297.

Walther, Helmut G., *Der „Fall Elisabeth“ an der Kurie. Das Heiligensprechungsverfahren im Wandel des kanonischen Prozessrechts unter Papst Gregor IX. (1227-1241)*, in: Blume, Dieter/ Werner, Matthias (Hg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. 3. Thüringer Landesausstellung, Wartburg – Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007, 2 Bde.*, Petersberg 2007, S. 177-186.

Wehrli-Johns, Martina, *L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola di Munio" e sul Terz'ordine domenicano in Itali e Germania*, in: Chittolini, Giorgio/ Elm, Kaspar (Hg.): *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 56), Bologna 2001, 287-329.

Sabine von Heusinger

Werner, Matthias, *Elisabeth von Thüringen*, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, in: Blume, Dieter/ Werner, Matthias (Hg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. 3. Thüringer Landesausstellung, Wartburg – Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007, 2 Bde., Petersberg 2007, 109-135.

Würth, Ingrid Renate, *Geißler in Thüringen*. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 10), Berlin 2012.

Zaleski, John, *The Corner of Europe and the Fabric of the World: Pius II's Bull and Sermon for the Canonization of Catherine of Siena*, in: Cornelison, Sally J. (Hg.), *Mendicant Cultures in the Medieval and Early Modern World* (Europa sacra 19), Turnhout 2016, 271-295.

Zarri, Gabriella, *Catherine of Siena and the Italian Public*, in: Hamburger, Jeffrey/ Signori, Gabriella (Hg.), *Catherine of Siena. The Creation of a Cult* (Medieval Women. Texts and Contexts 13), Turnhout 2012, 69-76.

„Seien Sie kein Säugling, seien sie ein Mann!“ Caterina von Siena, Raimund von Capua und die dominikanische Spiritualität

1. CATERINA VON SIENA UND RAIMUND VON CAPUA - EIN SPANNUNGSREICHES VERHÄLTNIS

„Wenn man die sechzehn uns erhaltenen Briefe, die Caterina an ihn (Raimund von Capua) gerichtet hat, liest, weiß man am Ende nicht, was man hier mehr bewundern soll: die spirituelle Glut und den Freimut, mit dem Caterina ihrem Seelenführer schreibt, oder die Demut, mit der er das alles angenommen hat.“¹ Das Wort von P. Werner Schmid bringt das Spannungsreiche der geistlichen Freundschaft der Mystikerin und des berühmten Diplomaten und Gelehrten und späteren Ordensmeisters auf den Punkt. Ein Wort aus einem Brief Caterinas an ihn verdeutlicht das Gemeinte mit einem Satz: „Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“²

Dieses Wort ist Teil eines Briefes, der eine scharfe Zurechtweisung Raimunds für sein Verhalten am Beginn des Jahres 1379 formuliert. Hintergrund des Briefes ist, dass Raimund im Auftrag des römischen Papstes Urban zu König Karl von Frankreich entsandt wird, um diesen im Konflikt der Päpste für die römische Obödienz zu gewinnen. Nachdem der Dominikaner den Ort Ventimiglia unter einigen Gefahren erreicht hat, wird er von einem Mitbruder vor feindlichen Hinterhalten der Partei des Gegenpapstes Clemens VII. gewarnt.³ In kluger Vorsicht unterbricht er seine Reise und bittet den Pontifex um weitere Anweisung. Während der Papst ihm auftragen wird, vor Ort zu bleiben, ist die Meinung Caterinas dazu genau entgegengesetzt. Mit einem Paulus-Wort (Hebr 5, 13f.) hält sie ihm vor, dass er sich geistlich noch im Stadium eines Milch-Buben befinde⁴ und nicht zu Tapferkeit und Männlichkeit herangereift sei: „Ihr wart noch nicht würdig, auf dem Schlachtfeld zu stehen, sondern habt wie ein Kind im Hintergrund Zuflucht gesucht.“⁵ Der „Milch der Tröstungen“ bedürfe er aber ob seiner verzärtelnden sinnlichen Eigenliebe. Deshalb sollten seine Milchzähne durch richtige

¹ Schmid, Einführung, 13f.

² Caterina von Siena, Br. 333, 202 (in anderer Übersetzung).

³ Raimund von Capua, LM III/1, 337.

⁴ Caterina von Siena, Br. 333, 200.

⁵ Caterina von Siena, Br. 333, 202.

Zähne ersetzt werden, „die von Haß und Liebe geschärft wurden.“⁶ Caterina möchte ihn mit „mutiger Männlichkeit, aus dem Stadium der Milch in jenes der festen Speise erhoben sehen.“⁷ Dieser Brief führt bei Raimund von Capua zu einer nachhaltigen Betrübnis, wovon weitere Briefe Caterinas an Raimund zeugen.⁸

Er zeigt auch, aus welcher unterschiedlichen Hintergründen beide agieren. Raimund von Capua⁹ stammt aus der bedeutenden altadligen Familie der delle Vigne, einer Familie von Rechtsgelehrten und Diplomaten. Als Nachfahre eines Bruders von Pier delle Vigne, des Kanzlers von Kaiser Friedrich II., ist auch der Vater Raimunds Jurist und Berater des Königs. Raimund selbst wird Rechtsgelehrter und Lektor, bekleidet im Orden die Ämter des Priors von S. Maria sopra Minerva, im Jahr des Briefes das des Provinzials der oberen Lombardei und schließlich das des Ordensmeisters für die römische Obödienz und wird vom Papst mit vielen Legationen betraut. Auf der anderen Seite sehen wir die mystisch begabte, leidenschaftlich agierende Färberstochter aus Siena, deren Zugang zur Kommunikation nicht Zurückhaltung und Taktik ist. Ist für Raimund der Horizont seines Handelns der nüchternen, diplomatischen Klugheit und Vorsicht¹⁰, spielt Caterina in ihrem Brief den Horizont des Martyriums ein, der für sie für eine richtige Entscheidung der wesentliche ist.

2. ZWISCHEN FREIHEIT UND HERZLICHKEIT – BIOGRAPHISCHE NOTIZEN

Obgleich Temperament und Horizont so unterschiedlich sind, werden beide dennoch zu einem „Duo infernale“, das die Geschicke der Kirche und noch mehr die ihres Ordens auf viele Jahrzehnte hin beeinflusst und prägt. Raimund zeichnet sich aus „durch Erfahrung in der geistlichen Leitung kontemplativer Schwestern, durch gute theologische und juristische Bildung, durch Klugheit und Frömmigkeit“¹¹ und wird Caterina ein Beichtvater, der sie mehr und mehr von ihren inneren Impulsen her versteht. Anders als ihre vorherigen Beichtväter¹²

⁶ Caterina von Siena, Br. 333, 203.

⁷ Caterina von Siena, Br. 333, 200.

⁸ CATERINA VON SIENA, BR. 344. 373.

⁹ Für die Biografie Raimunds vgl. Senner, Raimund, 1279-81; Raffin, Raymond, 167-71; Williams-Krapp, Raimund, 982-986; Gaffuri, Raimund, 414.

¹⁰ Dass die Vorsicht in der Frage der Überfahrt einen triftigen Grund hat, zeigt, dass einer von Raimunds Gefährten, Jacopo di Ceva, der es dennoch versucht, nach Frankreich zu gelangen, in die Hände der Anhänger des Gegenpapstes fällt und so lange gefangen gehalten wird, bis er die Obödienz wechselt.

¹¹ Lohrum / Dörtelmann, Katharina, 68.

¹² Über sie schreibt Raimund: Sie waren „ohne das geringste Einfühlungsvermögen, ja häufig ohne den Glauben, daß ihr der Glanz ihrer Gaben von oben zuteil geworden ist, wollten sie Caterina auf einen Weg führen, den für gewöhnlich die anderen Frauen im Alltag gehen. Sie zeigten keine Ehrfurcht vor der Gegenwart der Majestät Gottes, die sie auf wunderbarem Weg geleitete, auch wenn sie davon ohne Unterlaß Zeichen sahen“ (LM I/9,

lässt er sie in der notwendigen Weite ihr Charisma entfalten, kann auch das Außerordentliche ihres Lebens einordnen und schneidet es nicht ab. Zudem unterstützt er ihre Bildung (bis hin zum Erlernen des Lesens), begleitet sie auf Missionen nach Florenz, Montepulciano, Pisa, Lucca und zur Insel Gorgona, reist ihr voraus nach Avignon, wird bei Päpsten und hohen Persönlichkeiten für Caterina und Ihre Reformanliegen der Türöffner¹³ und beim Papst – im buchstäblichen und übertragenen Sinn – ihr „Dolmetscher“¹⁴. Ihr Verhältnis beruht auf Augenhöhe und Gegenseitigkeit: „Beide teilten die gleichen Anliegen, beide – wenn auch vielleicht nicht ganz ebenbürtig – erwiesen einander den Dienst der geistlichen Führung.“¹⁵ Sein kritischer Geist der Unterscheidung wie auch sein Ansehen werden zudem für Caterina ein Schutzschild in allem Druck und allem Misstrauen, mit dem sie konfrontiert ist. Caterina wiederum ist ihm nicht nur „Tochter“, sondern auch „Mutter“ und damit Hüterin und Nährerin seiner Berufung.¹⁶ Als solche fordert sie ihn stark – bis an die Grenze des Erträglichen, was wir dann im Teil der Darlegung der Briefe Caterinas an Raimund später noch sehen werden. Bei aller Härte in der Sache ist die Beziehung (wie insgesamt in Caterinas sogenannter „Famiglia“) offen und herzlich.¹⁷ Dennoch sind die beiden in ihrer Freundschaft sozusagen nicht aufeinander zugerichtet, sondern sie eint die gemeinsame Blickrichtung. Das Ziel der Freundschaft bleibt Christus und die Freiheit in Christus. Deshalb weist Caterina auch Raimunds Eindruck, dass seine Tugend durch sie bewirkt werde, als eine Vorspiegelung des Teufels zurück und formuliert seinen Zugang zu Gott als unabhängig von ihr.¹⁸ Raimund soll frei bleiben von ihr und von jeder falschen Anhänglichkeit, die ihn (später) hindern könnte, seinen Auftrag zu

80, 123f.). „Von ihrem Standpunkt in den Niederungen beurteilten sie die Gipfel der Berge. Das heißt, ohne die Anfänge der Wissenschaft zu kennen, leiteten sie die letzten Schlüsse ab, und gewissermaßen geblendet vom Glanz des übergroßen Lichtes, urteilten sie unbesonnen über die Farben“ (LM II/5, 168, 225).

¹³ „Durch ihn erhielt sie Kenntnis von den kompliziertesten Zusammenhängen des kirchlichen und politischen Lebens, und es war wohl auch seinen Beziehungen und diplomatischen Kontakten zu verdanken, daß sich Caterinas Wirkungskreis so vergrößern konnte, wie dies zur Erfüllung ihrer Sendung notwendig war“ (Schmid, Einführung, 12).

¹⁴ Raimund von Capua, LM II/4, 152, 207.

¹⁵ Schlosser, Katharina, 22.

¹⁶ Immer wieder ermahnt sie ihn auch zu seinen Standespflichten, d.h. zur treuen Einhaltung des Chorgebets, regelmäßigen Beichte und täglichen Feier der Messe (Caterina von Siena, Br. 104.102.373), zu vorbildlichem priesterlichem Lebenswandel, zum mutigen Kampf gegen die Versuchungen, zur Geduld und zur Strenge gegen sich selbst (Br. 373).

¹⁷ Dies zeigt exemplarisch schon allein die Szene ihrer letzten Begegnung in Ostia 1378: „Sie kam persönlich zu dem Platz, wo die Galeere zur Abfahrt bereit lag, und als wir die Anker lichteten, fiel sie auf die Knie, betete und machte mit Tränen in den Augen das Zeichen des heiligen Kreuzes über uns, als wollte sie sagen: „Du, mein Sohn, wirst in Sicherheit reisen, das Zeichen des heiligen Kreuzes beschützt dich; deine Mutter aber wirst du in diesem Leben nicht mehr sehen“ (Raimund von Capua, LM III/1, 336, 417).

¹⁸ Caterina von Siena, Br. 211, 151.

erfüllen. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die letzte Botschaft, die Raimund weit von ihrem Sterbeort entfernt und nach eigener Aussage als innere Stimme vernimmt, vor allem seiner Berufung und seiner Sendung gilt und erst in zweiter Linie ihrer Beziehung.¹⁹ Noch ein letztes Mal benennt Caterina die Achillesferse des Raimund – und umhüllt sie zugleich mit freundschaftlicher Zuneigung.

So geht es in dieser Beziehung letztlich um das Wachstum des Anderen zum Wohle der Kirche – im gemeinsamen Streben nach Reform und Frieden in der Kirche. Reform setzt für Caterina immer auch bei der einzelnen Person selbst an, die frei werden muss, um „Werkzeug Gottes“ sein zu können. Die Unfreiheiten Raimunds aber benennt Caterina sehr direkt. Deshalb ist die Beziehung beider voller Spannung, aber gerade dadurch auch fruchtbar. Diese Spannung wird schon am Beginn ihrer Beziehung deutlich, die wir kurz etwas ausführlicher beleuchten wollen.

3. GESPRÄCHSPARTNER UND SEELENFÜHRER - GESCHICHTE EINER GEISTLICHEN FREUNDSCHAFT

Raimund hörte über Mitbrüder sicherlich schon früher von der jungen Frau aus Siena, die in aller Munde ist. Doch die erste sichere Begegnung mit Caterina lässt sich auf dem Generalkapitel der Dominikaner 1374 in Florenz verorten. Warum Caterina in Florenz erscheint, lässt sich schwer klären, weil die Akten des Generalkapitels verloren gegangen sind.²⁰ Mit guten Argumenten zurückgewiesen wurde die Meinung, dass sie vor das Kapitel zitiert wurde.²¹ Wohl eher geht es um die den Brüdern aufgetragene Sorge für die Mantellatinnen sowie die Einbindung Caterinas in das Predigtwerk des Gesamtordens. Dass die Wertschätzung Caterinas hoch ist, zeigt, dass ihr mit Raimund ein geachteter Mitbruder als Gesprächspartner und Seelenführer zur Seite gestellt wird. Das Verhältnis ist auf Augenhöhe angelegt²², wobei diese Augenhöhe geistlich immer mehr eine Herausforderung Raimunds bleiben wird als

¹⁹ Sie lautet: „Sei ohne Furcht, fürchte nichts! Ich bin hier für dich; ich bin im Himmel für dich da. Ich werde dich beschützen und bewahren. Sei getrost und fürchte nichts, ich bin hier für dich“ (Raimund von Capua, LM III/4, 368, 455).

²⁰ Die Frage der Tendenz der Quellen und ihrer Zuverlässigkeit, v.a. der *Legenda Maior* als historische Quelle, ist umstritten, steht bei unserer Fragestellung aber nicht im Focus. Für die Diskussion vgl. Schlosser, Katharina, 19-26.

²¹ Zur Diskussion vgl. exemplarisch: Schlosser, Katharina, 21-23.

²² Gegen eine Rolle Raimunds als „Aufpasser“ und Kontrolleur Caterinas spricht auch, dass in der uns erhaltenen Bulle Papst Gregors XI. zwei Jahre später das Ansuchen des Ordens bestätigt und Raimund die Führung anvertraut wird - von Caterina und ihren Mitschwestern, „die Du und Caterina zur Ehre des genannten Ordens auswählen sollst“ (Schmid, Einleitung, 10).

eine Caterinas. Caterina selbst erwählt zudem selbst – nach ihren Worten auf Weisung Marias in einer Vision – Raimund zu ihrem Beichtvater. Doch er wird nicht nur ihr „Vater“, sondern – als Teil der „Famiglia“ um Caterina – auch ihr „Sohn“. Caterina heilt Raimund von der Pest, nachdem dieser, angetrieben durch ihr Vorbild, Zelle und Studierstube des Predigers und Lektors verlassen hat, um Leprosen zu stärken. Zudem erfüllt sie eine – von Raimund nicht offen benannte – Prüfung Raimunds. Der Jurist Raimund hegt – ein typisch dominikanischer Zug – zunächst einmal als nüchterner Geist und aus negativen Erfahrungen heraus gegenüber Caterina „ein gewisses Misstrauen“ und er sucht „auf jede Weise und auf jedem mir möglichen Weg ... zu erforschen, ob ihr Tun vom Herrn oder aus einer anderen Quelle komme, ob es wahr oder falsch sei.“²³ Als sie ihm – auf seine Bitte hin – eine Reue erweckt, wie er sie noch nie erlebt hat, ist er überzeugt, da dies der Teufel nicht bewirken könne. Hören wir seine eigenen Wahrnehmungen, die viel über Raimund selbst und Caterinas Spiritualität sagen: „Es war mir, als ob tiefe Finsternis einem unwiderstehlichen Licht wiche ... Ich sah, daß ich vor der Verantwortung für mein Leben geflohen war. An meiner Schuld zu zweifeln, war ausgeschlossen. Doch nun ging mir auch auf, wie gütig und schonend mein Richter über mein Vergehen hinweg sah und mich, der ich des Todes schuldig war, nicht bloß von der Strafe freisprach, sondern mir sein eigenes Gewand hinhielt, damit ich meine Blöße bedecken konnte, mich gar in die Wärme seines Hauses aufnahm und mir eine Stelle in seinem Dienst antrug! Seine grenzenlose Huld und Güte haben meinen Tod in Leben, meinen Schmerz in Jubel, meine Schande in Ehre verwandelt.“²⁴ Raimund wird sich der Sündhaftigkeit seiner Grundversuchung bewusst, von der wir im „letzten Wort“ Caterinas an ihn schon gehört haben und von der die Briefe Caterinas an ihn immer wieder handeln werden: seine Flucht vor der Verantwortung und die mangelnde Tapferkeit. Gleichzeitig ist der Christus Caterinas in dieser Vision, die ganz in der Linie ihrer Spiritualität liegt, zwar schmerzlich klar in der sachlichen Darlegung des wunden Punktes Raimunds, aber auch warm und barmherzig in der Annahme.

Wenn wir nun die uns erhaltenen Briefe Caterinas an Raimund genauer in den Blick nehmen, werden wir sehen, dass sie letztlich genau um diesen wunden Punkt kreisen. Der angezeigte Heilungsweg berührt zugleich die wichtigsten Punkte von Caterinas geistlicher Lehre, wie wir es immer wieder in ihren Briefen sehen können, wo am Konkreten des Gegenübers von

²³ Raimund von Capua, LM Schenker I/9, 87.

²⁴ Raimund von Capua: LM Schenker I/9, 89.

Raimund und Caterina das Ganze ihrer Spiritualität sichtbar wird. In einem letzten Schritt werden wir aufzeigen, wie beides Grundzüge dominikanischer Spiritualität widerspiegelt.

4. „WERDET WEIT IN DER HOFFNUNG“ - DIE GEISTLICHE THERAPIE CATERINAS IN IHREN BRIEFEN AN RAIMUND

4.1 DIE DIAGNOSE: ÜBERGROßE WEICHHEIT UND FEHLENDE TAPFERKEIT RAIMUNDS

Die Briefe Caterinas an Raimund haben zwei Stoßrichtungen, die sich schon in der Anrede zeigen: „Sohn und Vater, mir gegeben von der süßen Jungfrau Maria.“²⁵ Die eine Seite ist die der geistlichen Mutterschaft und der damit verbundenen geistlichen Sorge um ihn, die andere die der Rechenschaft vor dem geistlichen Begleiter. Sie begegnet Raimund als Lehrerin des Glaubens (eine erste Skizze ihres Hauptwerkes „Dialogus“ wird in einem Brief an Raimund dargelegt) wie auch als geistliche Tochter und Freundin. Das inhaltliche Thema ist die geistliche und kirchliche Reform. Das persönliche Thema, das vor allem Caterina immer wieder benennt, ist die Weichheit und Verletzlichkeit Raimunds in Bezug auf Widerstände und Kritik von außen, welche die Fruchtbarkeit seines Wirkens behindern.

Was ist der Hintergrund der Briefe? Raimund wird in verschiedene, gemeinsame Missionen der beiden entsandt – sei es um Frieden zwischen Florenz und dem Papst zu vermitteln oder um die Reform des Papstes und der Kurie, wozu die Rückkehr nach Rom zählt. Dabei erfahren er wie auch Caterina selbst viele Anfeindungen von weltlichen und geistlichen Personen bis hin zum Papst.²⁶ Caterina formuliert die Trias der Grund-Anfechtungen – Teufel, Welt, Fleisch – um in die persönlichen Herausforderungen Raimunds: Versuchungen des Teufels, menschliche Bosheiten und eigene Empfindlichkeit.²⁷ Hier zeigt sich, wie auch andernorts, Caterinas tiefe psychologische Einsicht und geistliche Herzensschau. Raimund fehle es, wie im oben dargestellten Beispiel der Abfahrt nach Frankreich, an Mut, Tapferkeit und Beharrlichkeit²⁸, so dass sie ihm zuruft: „Freut Euch, Vater, und jubelt! Habt Mut! Seid ohne jede sklavische Furcht und habt keine Angst vor dem, was geschehen ist oder Ihr noch kommen seht. Habt Mut, denn die Vollkommenheit ist durchaus erreichbar.“²⁹ Als Antidot öffnet Caterina dem

²⁵ Caterina von Siena, Br. 211, 226 und 373. Das „gegeben“ bezieht sich auf die oben genannte Vision Caterinas über ihren zukünftigen Beichtvater.

²⁶ Caterina von Siena, Br. 267, 155; 273, 125.

²⁷ Caterina von Siena, Br. 267, 153.

²⁸ Erster wesentlicher Schritt im Kampf gegen die Laster ist für die Wüstenväter deren Identifikation und Benennung, bevor der Kampf gegen das identifizierte Laster angegangen werden kann und präventive Maßnahmen ergriffen werden können (Schneider, Lasterkatalog, 19-21).

²⁹ Caterina von Siena, Br. 211, 151; vgl. auch Br. 219, 147; Br. 211, 151f.; 267, 153.

offenbar zu Akedia und Niedergedrücktheit neigenden Raimund immer wieder den Horizont der Freude. Der Hoffnungslosigkeit und dem Dunkel setzt sie immer wieder das Vertrauen auf Gott entgegen.

Doch es bleibt nicht bei der bloßen Symptombehandlung, sondern sie geht noch tiefer. Die sklavische Furcht Raimunds habe ihre Wurzel in der Eigenliebe. Sie hindere ihn daran, „nicht Bräutigam der Wahrheit zu sein“, sondern mache ihn zu einem „ängstlichen Hirten“³⁰, der nicht die Freiheit habe, heilsam zu korrigieren. Die Eigenliebe ist es aber, die sowohl Hochmut, Ungeduld und Ungehorsam hervorbringe und zu „Sinnlichkeit und Bequemlichkeit verführe“ statt Gott die Ehre zu geben und „die Mühe und Anstrengung ... (dem) Nächsten.“³¹ Deshalb solle er sich der Anfechtungen freuen und den Verheißungen trauen. Caterina stellt seine Kleinmütigkeit somit in den größeren Horizont der Vorsehung und schreibt: „Werdet weit in der Hoffnung, vertraut auf die göttliche Vorsehung und Hilfe (ohne jede sklavische Furcht) und stützt Euch nicht auf Menschen, auch nicht auf Eure eigene Geschicklichkeit.“³² Hier wird eine weitere Wurzel der Eigenliebe benannt, die es zu verlernen gilt: das Vertrauen in das Eigene und die Ruhmsucht, die letztlich aber Kleinmut und Enge verursachen, weil sie am Eigenen hängen bleiben.

4.2 THERAPIEWEG I: GOTTESERKENNTNIS IM BLICK AUF DAS KREUZ

Stattdessen fordert Caterina ihn auf, sein Haupt zu heben: Die Wogen, die das Boot des Kreuzes bedrohten, seien kein Grund, zu verzagen, sondern „dienten dazu, daß wir uns in ruhigen Zeiten nicht selbst zu viel zutrauen und umgekehrt in stürmischen Zeiten unsere Zuflucht nehmen zu einer heiligen (Gottes)furcht.“³³ Auch die Bedrängnisse sind also Teil von Gottes Vorsehung.³⁴

Caterina selbst lebt durch ihre Zwiesprache mit Christus und ihren Visionen aus einer Gewissheit, dass alles einen guten Ausgang nehme.³⁵ Man dürfe den Verheißungen trauen, denn – so schreibt sie Raimund – „die süße Erste Wahrheit hat versprochen, Euer eigenes

³⁰ Caterina von Siena, Br. 275, 188.

³¹ Caterina von Siena, Br. 104, 179.

³² Caterina von Siena, Br. 333, 202.

³³ Caterina von Siena, Br. 275, 189.

³⁴ Die Zentralität der Vorsehung in Caterinas geistlicher Lehre zeigt nicht nur, dass es zum Titel ihres Hauptwerkes wurde (Caterina selbst nannte den Dialogus aber nur „ihr Buch“), sondern dass auch nach Aussage von Raimund Caterina „nicht müde wurde, Tag und Nacht darüber zu sprechen“ (Raimund von Capua, I, 10, 98).

³⁵ Beispielhaft kommt dies in der Vision, in der Christen und Ungläubige in die Seitenwunde Christi einziehen, zum Ausdruck (Caterina von Siena, Br. 219, 143).

Verlangen und meinen Wunsch für Euch zu erfüllen“.³⁶ Die Kirche werde wieder Reinheit und Schönheit gewinnen.³⁷ Letztlich lenkt Caterina den Blick Raimunds weg von sich und den Dunkelheiten hin auf die himmlischen Freuden und auf Christus: Wegen der Dornen der Verfolgungen dürfe man – so ein sprechendes Bild – doch nicht die „Rose“ aufgeben!

Vor diese eschatologische Dimension blendet Caterina aber noch eine andere: das Bild des Gekreuzigten. Raimund müsse „ins Boot des heiligsten Kreuzes steigen und furchtlos über dieses stürmische Meer fahren. Die in diesem kleinen Schiff an Bord sind, haben keinerlei Grund zu sklavischer Furcht, da das Boot jegliche Speise mit sich führt, die sich die Seele nur vorstellen kann.“³⁸ Wer sich aber mit dem Gekreuzigten wirklich „mit Herz und Sinn“ in seiner Menschheit verbinde³⁹ und sich mit ihm ans Kreuz geheftet wisse, über den habe der Teufel – und damit auch die Furchtsamkeit – keine Macht mehr.⁴⁰ Raimund solle deshalb ins „Herz“, den Bauch des Schiffes springen, „in den Abgrund der sich verzehrenden Liebe des gekreuzigten Christus.“⁴¹

Dies verbindet sich in einem weiteren Schritt mit einem anderen Bild, dem wohl wichtigsten Caterinas, dem des Blutes. Wiederholt fordert sie Raimund auf, in dieses hinein zu tauchen, um von seiner Liebe durchdrungen zu werden. Hymnisch ruft Caterina ihm in jenem Brandbrief, den wir zu Anfang zitiert haben, zu: „Ertränkt Euch im Blut des gekreuzigten Christus! Badet Euch im Blut! Sättigt Euch mit Blut! Berauscht Euch mit Blut! Bekleidet Euch mit Blut! Beklagt Euch im Blut! Erfreut Euch im Blut! Wachst und erstarkt im Blut! Verliert die Schwäche und Blindheit im Blut des makellosen Lammes! Und vom Licht erhellt, eilt wie ein mutiger Ritter, um die Ehre Gottes, das Wohl der heiligen Kirche und das Heil der Seelen im Blute zu suchen.“⁴² Das Wort „ertränken“, das sie auch an anderer Stelle verwendet⁴³, zeigt an, dass der alte Adam im Blut sterben soll, damit Christus in ihm lebe. Das Bild des Blutes beinhaltet

³⁶ Caterina von Siena, Br. 211, 151. Vgl. ähnlich Br. 272, 161 und die Verheißung kurz vor ihrem Tod Br. 373, 224.

³⁷ Caterina von Siena, Br. 272, 161.

³⁸ Caterina von Siena, Br. 275, 189.

³⁹ Caterina von Siena, Br. 219, 142.

⁴⁰ Caterina von Siena, Br. 211, 152.

⁴¹ Caterina von Siena, Br. 275, 189f.

⁴² Caterina von Siena, Br. 333, 203f.

⁴³ Vgl. u.a. Caterina von Siena, Br. 273, 123.

bei Caterina Tod und Auferstehung Christi. Es werde wie ein „Kleid“, das die Nacktheit zudecke und ihn bekleide mit dem „Hochzeitsgewand der flammenden Liebe.“⁴⁴ Mit ihm als Rüstung würden die empfangenen Schläge zu Edelsteinen. Das Blut Christi nähre die Tapferkeit und lasse trotz aller Kämpfe nicht zweifeln noch zurückschauen⁴⁵, sondern ganz auf die Rettung der Seelen blicken: „Eßt Seelen als Eure Speise am Holz des Kreuzes mit dem gekreuzigten Christus, taucht ganz und gar unter im Blute des gekreuzigten Christus.“⁴⁶

Zugleich begegnet uns im Blut die innerste Wahrheit Christi: „Dein Kleid ist die Sonne, erhellt mit dem Licht wahrer Gotteserkenntnis und erwärmt mit der Glut der göttlichen Liebe. Die Strahlen fallen auf jene, die dir Unrecht tun, denn sie laden auf deren Häupter glühende Kohlen, die von der Liebe entflammt sind. Und diese liebeglühenden Kohlen verbrennen und verzehren den Haß ihrer Herzen.“⁴⁷ Ins Blut getaucht werde die Finsternis in ihm und um ihn vertrieben und ihm neues Licht geschenkt. Hier wird auch die apostolische Dimension als der natürliche Ausgang nach dem Eintauchen ins Blut sichtbar: Das Eintauchen in Christus befreit zur eigenen Sendung.

Im Blut ist im Letzten aber vor allem wahre Gotteserkenntnis: die Erkenntnis, wie Gott uns liebt.⁴⁸ Im Blut und im Blick auf die geöffnete Seite des Gekreuzigten ist in der überwältigenden Erfahrung der Liebe zugleich Selbsterkenntnis unserer Sünde und dass wir aus uns heraus ein „Nichts“ sind.

4.3 THERAPIEWEG II: SELBSTERKENNTNIS IN DER EIGENEN SCHWÄCHE

Hiermit ist die zweite Schiene Caterinas, die auf die „Zelle der Selbsterkenntnis“ zuführt, benannt: die Selbsterkenntnis als demütige Erkenntnis des eigenen Ichs – gerade auch in seiner Bedürftigkeit und Schwäche. Diese stellt Caterina Raimund immer wieder vor Augen.

In der Vermittlung zwischen Florentinern und dem Papst mahnt Caterina: „Keine Nachlässigkeit mehr und kein Schlafen in Unwissenheit! Macht Euer Herz weit mit einem süßen und liebenden Verlangen, indem Ihr bedacht seid, Gott die Ehre zu geben und Euch für den Mitmenschen abzumühen. Richtet dabei Euren Blick immer unverwandt auf unser Ziel: auf den

⁴⁴ Caterina von Siena, Br. 102, 216.

⁴⁵ Caterina von Siena, Br. 267, 154.

⁴⁶ Caterina von Siena, Br. 100, 187.

⁴⁷ Caterina von Siena, Br. 104, 181.

⁴⁸ Im Blut ist uns der Blick in den Abgrund Gottes geschenkt, „wenn wir das Auge unseres Geistes öffnen und dabei sehend erkennen, wie sehr wir von Gott geliebt sind“ (Caterina von Siena, Br. 104, 178).

gekreuzigten Christus!⁴⁹ Nachlässigkeit und Unwissenheit sind die beiden Hauptfeinde des Menschen, die Caterina immer wieder in einem Atemzug nennt. Hier zeigt sich auch die dominikanische Prägung ihrer Spiritualität, da beide Begriffe direkt gegen zwei Fundamentaltziele des Ordens gerichtet sind: Einsicht in die Wahrheit und apostolischen Eifer. Die Unvollkommenen sind in ihrer Vor-Skizze zum Dialogus in Caterinas Brief an Raimund diejenigen, welche sich in Trägheit an Brückeneingang niedersetzten, weil sie sich „so träge und lau ans Werk gemacht (haben), daß sie keinen Funken Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis in sich trugen und in ihrer Lauheit verharrten.“⁵⁰ Dieses Feuer mangle auch Raimund, so dass sie ihn als „teuerster Vater und nachlässiger Sohn“ an die „Lehre Mariens und jener der süßen Ersten Wahrheit“⁵¹ erinnern muss. „Liebhaber und Jünger der Wahrheit“, mit der Caterina ihn „ganz und gar vermählt“ sehen will, werde man aber nur durch Selbsterkenntnis.⁵² Das bedeutet, dass wir aus uns heraus, „ein Nichts sind“ und dass „wir erkennen, dass wir uns ganz Gott verdanken und daß er uns gänzlich nach seinem Bild und Gleichnis erschuf.“⁵³ In der Demut und dem Anerkennen unserer Schwäche erfahren wir in der Zelle der Selbsterkenntnis zugleich die „unendliche Güte und Liebe Gottes ..., wodurch Eure Seele dann wieder Leben empfängt und erstarkt.“⁵⁴ Deshalb legt sie Raimund nahe, diese Zelle nie zu verlassen⁵⁵, denn in dieser Zelle begegnen wir der ersten Wahrheit Christus⁵⁶, vermählen uns mit ihm, empfangen in ihm „das Feuer des heiligen Verlangens“ (welches wiederum genährt wird vom „Holz der Selbsterkenntnis“⁵⁷) und werden in ihm Verkünder der Wahrheit: „frei und großmütig, ohne sie aus Furcht zu verschweigen“⁵⁸ und „voll feuriger Glut, um den Samen des Wortes in jedes Geschöpf auszusäen.“⁵⁹

4.4 DIE HEILUNG: FREI ZUM DIENST AN GOTT UND DEN MENSCHEN

Zwei Wege, ein Ziel: So soll Raimund in den beiden Kammern der Zelle der Selbsterkenntnis, durch seine Schwäche in Demut wie auch in Dankbarkeit für die erwiesene Güte, „fest und

⁴⁹ Caterina von Siena, Br. 226, 135; ähnlich: Br. 330, 198f.; vgl. auch Br. 226, 132.135.

⁵⁰ Caterina von Siena, Br. 272, 169.

⁵¹ Caterina von Siena, Br. 104, 184.

⁵² Caterina von Siena, Br. 102, 215.

⁵³ Caterina von Siena, Br. 102, 215.

⁵⁴ Caterina von Siena, Br. 211, 150.

⁵⁵ Caterina von Siena, Br. 219, 143.

⁵⁶ Caterina von Siena, Br. 280, 140; 211, 151; 272, 175.

⁵⁷ Caterina von Siena, Br. 219, 142.

⁵⁸ Caterina von Siena, Br. 330, 198f.

⁵⁹ Caterina von Siena, Br. 280, 140.

unverwandt“⁶⁰ auf Christus schauen. Der Blick dürfe sich nicht auf Geschöpfliches richten – weder auf sich selbst (z.B. im Bauen auf die eigene Kraft) noch auf andere Menschen (z.B. um gefallen zu wollen). Vielmehr solle er „immer bedacht (sein) auf die Ehre Gottes und auf sonst nichts.“⁶¹ So werde er befreit von Furcht und Streben nach falschem Trost, den er noch im Geschöpflichen suche.⁶² Hier aber mit Christus geeint könne kein Teufel, kein Geschöpf und keine Furcht ihn von Christus trennen⁶³ und er werde frei für den apostolischen Dienst.⁶⁴ In dieser Ausrichtung ertragt – so ruft Caterina ihm zu – „alles mit großer Freude und Geduld, ohne Euch bedrücken zu lassen“⁶⁵, denn „Gott sorgt für Euch, und Er wird auch weiter sorgen und Euch Seine Vorsehung nicht entziehen.“⁶⁶

4.5 ENTSCHEIDENDE TUGEND DER REFORM: GEDULD

Hier ist dann auch noch ein Wort gefallen, das für Caterina große Bedeutung hat – besonders auch in ihrem Briefwechsel mit Raimund: Geduld. Sie ist eine Tugend, die bei ihr „geradezu als Schlüssel zur Nachfolge Christi“ erscheint.⁶⁷ Die Geduld wird bei der Reformerin, die oft lange auf Bewegung warten muss – sei es in Bezug auf Reformschritte in der Kirche wie auch auf die Bekehrung von einfachen Leuten bis hin zum Papst –, zur Herrscherin über alle Tugenden und zum „Mark der Liebe.“⁶⁸ Dabei ist es die Herausforderung, in Hoffnung und Liebe zu bleiben und nicht in Zorn und Hochmut zu verfallen. Kirchenreform braucht einen langen Atem und ein dickes Fell. Die Geduld hat für sie eine zentrale Bedeutung, weil sie es ist, die auch die Nächte des Geistes und der Kritik durchstehen lässt – also wieder Mittel ist gegen die Akeidia, die Caterina als zentrale Anfechtung Raimunds identifiziert. Raimund solle sich nicht abschrecken lassen „vom Dunkel“, das er jetzt erlebt und durchschreitet.⁶⁹ Hymnisch eröffnet Caterina dem in der Anfechtung stehenden Raimund wiederum den Horizont der Hoffnung: „O Geduld, welche Freude schenkst Du! Oh Geduld, wieviel Hoffnung gibst Du

⁶⁰ Caterina von Siena, Br. 226, 133.

⁶¹ Caterina von Siena, Br. 226, 139.

⁶² Caterina von Siena, Br. 280, 141.

⁶³ Caterina von Siena, Br. 219, 142.

⁶⁴ „In dieser Zelle werden wir stark, hier sind wir glücklich. Hier verzehren wir in Schmerzen die Speise der Seelen, indem uns das Kreuz zur Tafel wurde. Hier in der Zelle der Lobpreisung des göttlichen Namens, erwartet uns auch das Bett der Ruhe. So haben wir also den Tisch, die Speise und den Bediener gefunden (nämlich den Heiligen Geist) und die Ehre des Ewigen Vaters“ (Caterina von Siena, Br. 104, 183f.).

⁶⁵ Caterina von Siena, Br. 272, 176.

⁶⁶ Caterina von Siena, Br. 267, 154.

⁶⁷ Helbing, Katharina, 67.

⁶⁸ Caterina von Siena, Br. 104, 183.

⁶⁹ Caterina von Siena, Br. 104, 180f.: „...und da ihr nun duldet, werdet Ihr meinen, im Licht des Mondes zu sein; über dem Dulden aber werdet Ihr das Licht der Sonne finden.“

dem, der dich besitzt! Oh Geduld, du bist Königin, du besitzt und wirst nicht vom Zorn besessen.“⁷⁰

In seiner Empfindsamkeit ist Raimund durch die teuflischen Nachstellungen in Form der Intrigen der Kurie wie auch den Anfeindungen und dem spürbaren Unwillen des Papstes⁷¹ besonders angegriffen, so dass Caterina ihn – als weiteres Heilmittel gegen die Akedia – ermutigt, nicht zu weichen, sondern in Beharrlichkeit zu bleiben und den Kampf anzugehen. In der Linie der Empfehlung bei einer wichtigen geistlichen Quelle Caterinas, den Wüstenvätern, vor allem die Haupteinfallstelle der Laster als erstes zu bekämpfen⁷², mahnt auch Caterina: „Wenn Ihr diesen andauernden Feind nicht durch Tugend und heiligen Haß vertreibt, habt Ihr keine Kraft bei all den anderen Kämpfen, die wir Tag für Tag bestehen müssen.“⁷³ Zudem erwerbe man dadurch die Tugend der Geduld, denn gerade an der gegenteiligen Versuchung werde „die Tugend gestärkt“. So werde also „alles immer durch das Gegenteil überwunden.“⁷⁴ Es gilt, nicht auf sich zu blicken und in Selbstmitleid zu versinken, sondern geduldig und klug auf Gott⁷⁵ und die Leiden des Gekreuzigten, der „Schmerzen, Qualen und Schmähungen erduldet hat“⁷⁶, zu blicken. Man solle daher den Widrigkeiten „keinen Widerstand entgegensetzen“⁷⁷, sondern „wie ein Toter“, der nichts schmeckt und fühlt⁷⁸, sie mit Geduld ertragen und schnell darüber hinweggehen.⁷⁹ Alles solle er ansehen als eine Strafe für die eigenen Sünden, zugleich aber auch als eine Zuwendung Gottes, der ihn würdige, für ihn zu leiden (auch hier wieder die zwei Kammern der Zelle der Selbsterkenntnis). Entscheidend sei alleine, „was zur Ehre Gottes gereicht.“⁸⁰ Auch hier sehen wir erneut, wie der Weg bei der Selbsterkenntnis beginnt, aber bei der Gotteserkenntnis und schließlich dem Einsatz für ihn seinen Ausgang nimmt.

⁷⁰ Caterina von Siena, Br. 104 (zitiert nach Helbling, Katharina, 66).

⁷¹ Caterina von Siena, Br. 267.

⁷² Schneider, Lasterkatalog, 20.

⁷³ Caterina von Siena, Br. 267, 153.

⁷⁴ Caterina von Siena, Br. 211, 149f. Dies ist die caterinianische Formulierung des Rats der Wüstenväter im Kampf gegen die Laster zum „agere contra“ (Schneider, Lasterkatalog, 20).

⁷⁵ Caterina von Siena, Br. 267, 155.

⁷⁶ Caterina von Siena, Br. 104, 181; vgl. auch Br. 211, 150.

⁷⁷ Caterina von Siena, Br. 267, 155

⁷⁸ Caterina von Siena, Br. 344, 210

⁷⁹ Caterina schreibt: „Wenn wir mit wahrer Geduld ihr Geschwätz, ihre Verleumdungen und ihre gegen uns geführten Beschwerden ertragen und wir uns durch nichts abhalten lassen in unserem Gebet, unserem glühenden Verlangen und unserer Sorge um deren ewiges Seelenheil. Dann werden wir gleichförmig mit dem gekreuzigten Christus“ (Caterina von Siena, Br. 104,179).

⁸⁰ Caterina von Siena, Br. 267, 155.

4.6 *DER NEUE MENSCH IN CHRISTUS – FREUDE AN GOTT UND DER DIENST AM NÄCHSTEN ALS ENDPUNKT DES THERAPEUTISCHEN WEGES*

Die Frucht aber dieser Kämpfe sei, dass in diesen Stürmen sich geistliche Reifung vollziehe, denn „es gibt keinen anderen Weg, um in den Hafen der Vollkommenheit zu gelangen.“⁸¹ In den Bedrängnissen aber – hier schließt sich der Kreis zum Anfang – solle er in diesem Blick auf Gott jubeln, „denn sie sind eine Quelle vieler Tugenden und Freuden.“⁸² Dem Nächsten sollen wir aber mit allen Mühen und „für jegliche Dienste zur Verfügung stehen und bereit ... (sein), die damit verbundenen körperlichen Leiden und Unbequemlichkeiten auf uns zu nehmen.“⁸³ Im Ertragen von Leid und Schmach erweise sich die Liebe als „wahr und vollkommen.“⁸⁴ Am Ende des Kampfes gegen die Laster stehe die Tugend.

Letztlich geschehe in der Geduld die entscheidende „kopernikanische Wende“: In ihr reiße der Mensch die Wurzel des Zorns und des Stolzes aus⁸⁵, bis die Ichsucht erstorben sei und eine Auferstehung zum neuen Menschen sich in Christus ereigne.⁸⁶ Dieser neue Mensch in Christus sei „weder furchtsam ... noch (dass) der eigene Schatten Angst einjagt“⁸⁷; vielmehr trete er frei und in sich gesammelt „mutigen Herzens und ohne Sorge um Euer Ansehen“⁸⁸ sogar vor den Papst, da er sich nicht teilen lasse „durch eigene Sinnlichkeit oder durch irgendeine menschliche Person“⁸⁹, sondern in Gott die Stärke erlange, die die Märtyrer auszeichnete.⁹⁰ Mit prophetischem Impetus verkündet Caterina gerade dies jetzt als notwendig: „Jetzt ist die Zeit da, in der sich erweisen wird, wer Hunger hat und wer nicht und wer mit denen fühlt, die wir sterbend am Boden sehen, da ihnen das Leben der Gnade geraubt wurde.“⁹¹

4.7 *CATERINAS BRIEFE ALS THERAPEUTISCHER WEG DER BEFREIUNG*

Betrachten wir den zurückgelegten Weg als Ganzen, so sehen wir, dass die Briefe therapeutisch einen Weg der Befreiung von Raimunds Hauptlaster, das der Akeidia und der Kleinmut,

⁸¹ Caterina von Siena, Br. 211, 150.

⁸² Caterina von Siena, Br. 211, 150.

⁸³ Caterina von Siena, Br. 104, 180. „So müssen wir also unsere ganze Mühe dem Mitmenschen schenken und die Ehre Gott erweisen, all unser Tun aber geschehe nur zum Lob und Ruhme seines Namens“ (Br. 104, 180).

⁸⁴ Caterina von Siena, Br. 104, 183.

⁸⁵ Caterina von Siena, Br. 104, 181; vgl. Caterina von Siena, D., 128

⁸⁶ Caterina von Siena, Br. 104, 182.

⁸⁷ Caterina von Siena, Br. 373, 220.

⁸⁸ Caterina von Siena, Br. 267, 158f.

⁸⁹ Caterina von Siena, Br. 104, 178.

⁹⁰ Caterina von Siena, Br. 295, 191f.; 333, 203.

⁹¹ Caterina von Siena, Br. 100, 186.

skizzieren. Dabei finden sich letztlich alle von den Wüstenväter empfohlenen Heilmittel gegen die Akedia⁹² – freilich eingebettet in das Narrativ der Briefe. Zugleich ist dieser Weg fundiert durch die soteriologischen und christologischen Grundparadigmen von Caterinas geistlicher Lehre. An Raimund sollen das Erlösungswerk Christi und seine Früchte sichtbar werden: Freiheit und Freude, vor allem aber die Freilegung der apostolischen Berufung, die ganz in der gekreuzigten Sehnsucht Christi gründet und diese in das Kreuz der Gegenwart hineinträgt. Damit zeigen sich aber hier auch exemplarisch Wesensmerkmale dominikanischer Spiritualität, die beide, Caterina und Raimund, exemplarisch gelebt haben.

5. INKARNATORISCH IN DER WUNDE DER WELT – DOMINIKANISCHE SPIRITUALITÄT

5.1 *DAS JETZT ALS ORT DER ANWESENHEIT DES GEKREUZIGTEN*

Das bekannte Wort Meister Eckharts, dass Gott die Welt „in einem gegenwärtigen Nun“ erschaffe⁹³ und das „Jetzt“ immer das „ewige Jetzt Gottes“ sei, spiegelt sich auch in der Beschreibung dominikanischer Spiritualität von Felicísimo Martínez Díez, die wir im Folgenden als Folie verwenden und an deren Merkmalen wir den dominikanischen Geist der geistlichen Lehre Caterinas verifizieren wollen. Díez beschreibt die dominikanische Spiritualität als eine der Menschwerdung, die ganz ins „Jetzt“ eintauche und nicht „spirituelle Erfahrung und historischen Kampf“ voneinander trenne.⁹⁴ Sei es in der Sorge um die Pestkranken oder dass Hinzurichtende wie Niccolo di Toldo, über den Caterina einen ganzen Brief an Raimund schreibt⁹⁵, nicht in Bitterkeit sterben; sei es in Sorge um Einheit, Frieden und Reform der Kirche und den damit verbundenen Reisen und Mühen: Caterina und Raimund verbindet, dass sie sich tief in die Welt und ihre Weltläufe einmischen und verstricken und dabei keine Anstrengung scheuen.⁹⁶ So wird für die beiden Dominikaner „die leidende Menschheit ... der Weg, sich auf die Spiritualität der Menschwerdung einzulassen und das Geheimnis der Menschwerdung und der Passion Christi zu entdecken.“⁹⁷

⁹² Vgl. Bunge, Akedia, 93-125. Für das weite Bedeutungsfeld im Laufe der Spiritualitätsgeschichte vgl. auch Post, Acedia.

⁹³ Meister Eckhart, Predigt 10, 171.

⁹⁴ Díez, Spiritualität 145f. Vgl. auch das Wort von Edward Schillebeeckx: „Ohne eine aktualisierende Beziehung zur Gegenwart bleibt jedes Reden über dominikanische Spiritualität eine bloß historische Beschäftigung mit der Vergangenheit des Ordens [...]: Dominikanische Spiritualität ist eine jetzt von uns zu realisierende lebendige Wirklichkeit“ (Spiritualität, 47).

⁹⁵ Vgl. auch den Brief über einen unbekanntes Mörder oder Hingerichteten (Caterina von Siena, Br. 272, 174).

⁹⁶ Caterina von Siena, Br. 100, 186.

⁹⁷ Díez, Spiritualität, 146.

Die christozentrische Spiritualität ist im dominikanischen Kontext vor allem eine passiozentrische.⁹⁸ In dieser Linie verweist Caterina Raimund auf eine zentrale Bezugsquelle ihres Ordensvaters, des hl. Dominikus: den hl. Paulus⁹⁹, der „nichts wissen wollte als Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,1f.). Caterina schreibt, dass Paulus die Lehre des Kreuzes „gut studiert“ habe.¹⁰⁰ Sowohl in der apostolischen Anstrengung als auch im Eifer für die Wahrheit Christus wissen sich Caterina und Raimund mit Paulus verbunden.¹⁰¹

5.2 MITLEID UND WAHRHEIT, SELBST- UND GOTTESERKENNTNIS – ZWEI SÄULEN DOMINIKANISCHER SPIRITUALITÄT

Dieser Eifer buchstabiert sich nun dominikanisch zweifach aus: in Mitleid und fürbittendem Gebet¹⁰² und in der Verkündigung der Wahrheit.¹⁰³ Zum Ersten: Nicht nur schleppt sich Caterina am Lebensende kraftlos nach St. Peter, um für den Papst zu beten und für die Kirche ihr Leben hinzugeben¹⁰⁴, sie ermahnt auch Raimund mit „Tränen, Schweiß und Seufzern“¹⁰⁵

⁹⁸ Díez, *Spiritualität*, 156.

⁹⁹ Für die Bedeutung des hl. Paulus für den hl. Dominikus vgl. die Hinweise in den Heiligsprechungsakten von Bologna (Koudelka, *Dominikus*, 181).

¹⁰⁰ Caterina von Siena, Br. 226, 133. Er „bekleidete sich mit dem gekreuzigten Christus ... (und) nahm bereitwillig die Schmerzen und Schmähungen des gekreuzigten Christus auf sich“ (Caterina von Siena, Br. 226, 132f.) und gab „Gott die Ehre, dem Mitmenschen aber alle Mühe und Anstrengung, indem er mutig die Wahrheit verkündete, voll des Eifers und ohne sich durch die Gleichgültigkeit zurückhalten zu lassen“ (Caterina von Siena, Br. 226, 133).

¹⁰¹ Dominikaner wie Paulus seien „von solcher Einsicht, daß vor ihren Augen kein noch so finsterner Irrtum auftauchen konnte, den sie nicht zerstreut hätten“ (Caterina von Siena, D., 158, 453).

¹⁰² Das fürbittende Gebet in Mitleid wird vom Ordensvater Dominikus sozusagen als dessen Nachtbeschäftigung berichtet (für die Zeugnisse aus der frühesten Biographie und den Heiligsprechungsprozessen vgl. Jordan von Sachsen, *Anfänge* 9.28f.76-78, S. 33f., 48f., 80-83; Koudelka, *Dominikus*, 77-89). Auch für Thomas von Aquin ist entgegen der vorherigen Tradition das Gebet als Erstes Bitte (vgl. hierzu Tugwell, *Spiritualität*, 138).

¹⁰³ „Der intellektualistische Charakter der katherinianischen Lehre ist natürlich auf den dominikanischen und thomistischen Einfluss zurückzuführen. Aber auch der affektive Charakter, der sich in den Schriften des Heiligen findet, ist dem Orden des heiligen Dominikus nicht fremd, denn er ist auch mit dem thomistischen Intellektualismus verbunden. Es ist dieser Mystizismus, sowohl aktiv als auch kontemplativ, ritterlich und blumig, stark und glücklich, den die sienesische Heilige auf ihre eigene Art und Weise lebte, mit einer Originalität, die sie zu einer der großen religiösen Herrlichkeiten des Katholizismus macht“ (Gorce, *Catherine*, 347f.). Für die Bedeutung der Wahrheit für den hl. Dominikus vgl. Jordan von Sachsen, *Anfänge*, 21.26, S. 42f.46. Vgl. auch den Auftrag von Papst Honorius III. in der Bulle vom 12. Mai 1220 an die Brüder, zu predigen, so dass „die Irrenden durch das aufgezeigte Licht der Wahrheit auf den Weg der Gerechtigkeit zurückkehren“ (Koudelka, *Dominikus*, 167).

¹⁰⁴ Raimund von Capua, *LM III/2*, 344-347, 426-431.

¹⁰⁵ Caterina von Siena, Br. 267, 158; vgl. auch Br. 100, 86.

sein Leben für die Kirche hinzugeben und besonders für den Papst „in inniger Liebe und tiefem Mitleid“¹⁰⁶ einzutreten. „Selig und schmerzvoll zugleich“¹⁰⁷ sei dieses fürbittende Eintreten ein Eintritt in das „Kreuz des heiligen Verlangens“ Christi, so dass das Kreuz zum Tisch der Nahrung werde.¹⁰⁸

Dieser Blick auf Christus ist zugleich ein Blick in Gottes Herz, in dem wir auch das Bild des Menschen sehen, so wie er gedacht ist – unser Bild wie auch das des Nächsten.¹⁰⁹ Hier zeigt sich auch eine bei aller Klarheit auf die Sündigkeit und Abgründigkeit der Welt zutiefst positive Weltauffassung dominikanischer Spiritualität.¹¹⁰ Im Inneren Gottes „entdecken, sehen und erfahren (wir) auch die flammende Glut seiner Liebe, durch die er uns selbst zurückgeschenkt hat“ – so Caterina. Ohne diesen Blick entdeckten wir „weder unsere Würde noch unsere Fehler.“¹¹¹

5.3 *EINSICHT IN DIE WÜRDE DES MENSCHEN BEIM BLICK INS INNERE GOTTES – INTELLEKTUALITÄT UND KONTEMPLATION DER WAHRHEIT*

Neben einer positiven Anthropologie wird hier auch der tief kontemplative Zug dominikanischer Spiritualität deutlich. In Caterinas Worten an Raimund: „Öffnet das Auge Eures Geistes und seht, öffnet Eure Ohren und hört auf die Lehre, die er Euch gibt! Betrachtet Euch selbst! Denn in ihm findet Ihr Euch und in Euch findet Ihr ihn. ... In sich selbst aber – dem Abbild des Schöpfers – findet er Gott. Und er sieht, daß dieselbe Liebe, die Gott zu uns hat, sich ausdehnt auf alle Geschöpfe.“¹¹² Auch hier also wieder das Exitus-Reditus-Schema, das von Chenu als Thomas von Aquins ganze Summe prägend bezeichnet wurde.¹¹³ Das Gebet ist nicht nur Schau in Gott, sondern auch Quelle der Liebe zu sich und Quelle des Apostolates –

¹⁰⁶ Caterina von Siena, Br. 219, 147.

¹⁰⁷ Caterina von Siena, Br. 272, 163; vgl. auch Br. 295, 192.

¹⁰⁸ So ermutigt Caterina Raimund, dass Ihr „Eure Tränen und süßen Seufzer darbringt in beständigem Verlangen nach den armen Schäflein, die sich in den Fängen des Teufels befinden, dann werden Euch diese Seufzer zur Speise und die Tränen zum Trank. Laßt Euer Leben für nichts anderes da sein, als daß Ihr Eure Ruhe und Freude findet im Kreuz des gekreuzigten Christus“ (Caterina von Siena, Br. 100, 187).

¹⁰⁹ Caterina von Siena, Br. 226, 134f. So heißt es am Beginn des Dialogus: „Öffne das Auge deines Geistes und schau in Mich, hier wirst du die Würde und Schönheit Meines vernunftbegabten Geschöpfes erkennen“ (Caterina von Siena, D., Prolog 1, 2).

¹¹⁰ Dominikus verteidigt gegen die Katharer die Güte der Schöpfung Gottes und „wandte alle Mühe auf, diesen Dualismus zu überwinden“ (Díez, Spiritualität, 146). Dies gilt auch für Thomas von Aquin (te Velde, Schöpfung, 123f.).

¹¹¹ Caterina von Siena, Br. 226,134.

¹¹² Caterina von Siena, Br. 226,131.134.

¹¹³ Zu den Verweisen auf Chenu wie auch zur Kritik dieses Ansatzes vgl. Speer, Summa, 1-28, 13f.

eine tiefe Auslegung der am häufigsten zitierten Kurzformel des Aquinaten für dominikanische Spiritualität: „Contemplari et contemplata aliis tradere!“¹¹⁴

An diesem Punkt erweist sich aber auch die Spiritualität Caterinas als im Sinne des Wortes intellektuale Spiritualität – intellectus als „Einsicht“. Wie bei anderen Brüdern und Schwestern ihres Ordens – am eindrucklichsten in der „Deutschen Mystik“¹¹⁵ – formuliert sich in Caterina eine intellektuale Mystik, in welcher der „Weg durch das mystische Erlebnis auch zum mystischen Denken gesucht und beschritten“ wird.¹¹⁶ So verwundert es auch nicht, dass Thomas von Aquin für Caterina nicht nur eine wichtige, von Brüdern des Ordens vermittelte Quelle ist, sondern er auch zum Zeugen wird. Seine Einsichten, die Caterina tief prägen und der ihr auch häufig in Visionen erscheint¹¹⁷, beziehe er nach Caterina vor allem aus diesem Blick des Verstandes. Im Dialogus heißt es: „Nehmt als Beispiel dafür den glorreichen Thomas von Aquin. Er bezog seine Gelehrsamkeit mehr aus dem Gebet, aus der Erhebung seines Gemüts und aus dem Licht des Verstandes als durch menschliches Studium. Er war ein Licht, das Ich in den mystischen Leib der heiligen Kirche sandte, um die Finsternis des Irrtums zu vertreiben.“¹¹⁸ Dies heißt aber nicht, dass Caterina die wissenschaftliche Erkenntnis geringschätzt. Vielmehr formuliert der Dialogus als Gründungsidee des Dominikus: „Er wollte, daß mit dem Licht der Wissenschaft alle nur nach Meiner Ehre und dem Heil der Seelen streben. Dieses Licht wollte er zu seinem Grundgesetz machen.“¹¹⁹ Beides, Gebet und Wissenschaft, ist Schau ins Licht. So schreibt Caterina an Raimund: „Ich möchte Euch mit einem wahren und ganz vollkommenen Licht erleuchtet sehen, damit Ihr im Licht Gottes das Licht schauen könnt. Denn durch diese Schau werdet Ihr seine Wahrheit erkennen, und wenn Ihr sie erkennt, werdet Ihr sie auch lieben und dadurch treu mit der Wahrheit vermählt bleiben.“¹²⁰

¹¹⁴ Thomas von Aquin, STh II-II, 188/6, 1260.

¹¹⁵ Der Begriff der „intellektuellen Mystik“ wurde vor allem für Meister Eckhart durchbuchstabiert, ist aber ein Grundzug dominikanischer Mystik als ganzer (s. Albert, Mystik, 231-238).

¹¹⁶ Gasser, Spiritualität, 115.

¹¹⁷ Raimund von Capua, LM II/6, 199, 256. Vgl. auch Caterina von Siena, Br. 272.

¹¹⁸ Caterina von Siena, D. 85, 193-199. Thomas von Aquin, „der mit dem Auge seines Verstandes Meine Wahrheit betrachtete, wobei er übernatürliche Einsicht und durch Gnade verliehenes Wissen erwarb und so mehr durch Gebet lernte als durch menschliches Bemühen. Er war eine leuchtende Fackel, die Licht verbreitete in seinem Orden und im mystischen Leib der heiligen Kirche, indem es die Finsternis der Irrlehren vertrieb“ (D. 158, 455).

¹¹⁹ Er tat dies „ohne dabei auf die wahre und freiwillige Armut zu verzichten [...] Doch als sein eigentliches Ziel wählte er das Licht der Wissenschaft, um die Irrlehren auszurotten, die zu seiner Zeit aufgekommen waren. Er hat sich in den Dienst des Wortes, Meines eingeborenen Sohnes gestellt. Wie ein Apostel erschien er in der Welt und streute den Samen Meines Wortes mit solcher Wahrheit und Erleuchtung aus, daß er die Finsternis vertreibt und Licht brachte“ (Caterina von Siena, D. 158, 452).

¹²⁰ Caterina von Siena, Br. 330, 197.

Wahrheit und Schau sind somit eng verbunden – so wie bei Thomas von Aquin, der Kontemplation als „einfachen Anblick der Wahrheit selbst“ fasst.¹²¹

An dieser Stelle nun sehen wir, was für den Dominikanerorden, der sich unter den Anspruch der „veritas“ gestellt hat, insgesamt gilt: „Das dominikanische Wahrheitsideal ist viel mehr als nur ein akademisches oder intellektuelles Ideal – es ist ein evangelisches Ideal.“¹²² Die Erfahrung der Sünde, die Barmherzigkeit Gottes wie auch das „In-Christus-Sein“ stehen im Licht der einen Wahrheit und werden für Caterina wie verschiedene Wohnungen, die einander nicht ausschließen, „sondern eine die andre noch verstärkte und gleichsam würzte.“¹²³

5.4 *DIE CORRECTIO FRATERNA ALS AUSDRUCK BEIDER DIMENSIONEN: WAHRHEIT UND MITLEID*

Diese Grundeinsichten Caterinas zeigen sich nun konkret in ihrem Verhältnis zu Raimund von Capua. In der „correctio fraterna“ werden sozusagen Einsicht in die Wahrheit und Mitleid konkret. Das Licht der Wahrheit als Licht der Liebe „macht unser Herz reif, standhaft und frei von Wankelmütigkeit, so daß wir uns bei Schwierigkeiten nicht vom Widerwillen treiben lassen, noch bei Trost und Glück durch ungeordnete Fröhlichkeit. Vielmehr sind wir dann in allem geordnet und in unserer Lebensweise gefestigt.“¹²⁴ Zugleich lasse uns dieses Licht aber auch uns selbst erkennen: die Sünde und ihre Wurzeln – das, was wir exemplarisch an Caterinas Einsichten in Raimund von Capuas Seele gesehen haben. Dabei ist diese Einsicht scharf und klar, zugleich aber auch barmherzig und liebenswert. Caterina sieht den Kummer des Anderen als den eigenen an¹²⁵ – *com-passio* im eigentlichen Sinn des Wortes –, sieht aber auch das Bild des Anderen, wie er gemeint ist, in Gottes Inneren, weshalb die Kritik im Mitleid so bei aller Klarheit annehmbar wird. Somit verschränken sich in ihrem mystisch-liebenden Blick die verschiedenen Dimensionen.¹²⁶ In Caterinas Worten: „Mit der Liebe, mit der ich

¹²¹ Thomas von Aquin, STh, II-II, 180/3 ad 1, 1163. Wie stark Caterinas Spiritualität dominikanisch geprägt ist, zeigt sich bei einer Gegenprobe durch ein anderes wichtiges Motiv mittelalterlicher Spiritualität: Das intellektuale Streben der Wahrheit verbindet sich bei Caterina zusätzlich, aber deutlich nebenrangig, mit dem mystischen Brautmotiv. Vgl. die mystische Vermählung Caterinas (Raimund von Capua, LM, I/1, 114-117, 161-164). Der Dialogus zeigt aber, dass dieses Motiv für die Selbstbeschreibung eine untergeordnete Rolle spielt.

¹²² Díez, Spiritualität, 161.

¹²³ In einer Vision berichtet sie von drei verschiedenen Wohnungen, die einander ergänzen und den Menschen auf das Eine ausrichten: die der Anfechtung durch böse Geister angesichts der Selbsterkenntnis, die der Barmherzigkeit durch die Lossprechung und die Christi, mit dem sie wie auf Erden wandelte (Caterina von Siena, Br. 226, 137f.).

¹²⁴ Caterina von Siena, Br. 330, 197.199.

¹²⁵ Caterina von Siena, Br. 211, 152.

¹²⁶ Ein beeindruckendes Zeugnis hierfür ist der Brief 344, der eine Antwort ist auf die Angst Raimunds, dass sich Caterinas Liebe zu ihm durch die oben beschriebene Enttäuschung vermindert habe und wo Raimund sich beklagt zu haben scheint, dass Caterina ihn nach ihren eigenen, zu hohen Maßstäben beurteile. Der Brief ist ein Musterbeispiel der *Correctio fraterna*, in dem Caterina erst seiner Sorge die Spitze nehmen will, indem sie sich

mich liebe, liebe ich Euch – und zwar in dem lebendigen Glauben, daß Gott in seiner Güte alles Fehlende an Euch ergänzen wird.“ Caterina ruft – zart, aber bestimmt – bei Raimund die Willensstärke auf, die Dominikus¹²⁷ wie auch sie selbst auszeichnet, wobei die Willensstärke immer im Horizont der Gnade und eines tiefen Vertrauens in Gottes Vorsehung steht.¹²⁸

5.5 FREIHEIT, DAS KREUZ IM JETZT ZU ERGREIFEN – DER GEHORSAM UND DIE EVANGELISCHEN RÄTE

Letztlich soll der Wille des Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit von Eigenliebe und Ängstlichkeit frei werden, um ein gebundener zu werden: an das Kreuz Christi und an das Kreuz der Menschen im konkreten Jetzt. In diesem „Jetzt Gottes“ verschränken sich auch die kontemplative Berufung Caterinas mit ihrer apostolischen.¹²⁹ Es ist interessant, dass der für die Dominikaner zentrale Begriff des Gehorsams¹³⁰ im Zusammenspiel mit Raimund von Capua explizit kaum vorkommt; implizit ist er jedoch omnipräsent und bildet die geistliche Grundlage ihres Selbstverständnisses. All ihr Wirken ist letztlich Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, wie er sich im Jetzt formuliert. Dieser Gehorsam will aber auch in die Welt, d.h. in die Tat kommen, weshalb Caterina Raimund davor warnt, sich in die eigenen Gefühle zu verstricken.¹³¹ So wie Christus der Gehorsam gegenüber dem Vater zur Erlösung der Menschen ans Kreuz führt, so ist es auch von den Nachfolgern Christi verlangt. Die von Caterina

selbst anklagt und ihn ihrer Liebe versichert, zugleich aber den Stachel nicht nimmt und das Problem eines fehlenden Gottvertrauens offenlegt. Sie gibt der zu großen Empfindsamkeit nicht nach, sondern versucht Raimund auszuspannen auf die Größe, die in ihm liege. „Glaubt mir, daß ich Eure Seele mehr liebe, als ihr wißt. Das ist der Grund, warum ich Euch vollkommen sehen möchte und Euch zwingen würde, es zu sein, wenn ich dazu imstande wäre. Ich mache Euch stets Vorwürfe, um Euch zu veranlassen, mehr in Euch selbst einzukehren. Und ich versuche und werde es immer versuchen, Euch zur Ehre Gottes in die Schar der Vollkommenen einzureihen und Gottes Güte zu bitten, Euch zum letzten Stand der Vollkommenheit gelangen zu lassen, nämlich zur Hingabe des Blutes für die heilige Kirche – egal ob Euer Gefühl sich dagegen sträubt oder nicht“ (Caterina von Siena, Br. 344, 212).

¹²⁷ Vgl. hierzu exemplarisch den alleine getroffenen und gegen alle Widerstände durchgetragenen Entschluss zur Aussendung der Brüder (Bedouelle, Dominikus, 81f.).

¹²⁸ Díez, Spiritualität, 148f.

¹²⁹ Vgl. hierzu Lehmijoki-Gardner, Paradoxie, 245-256.

¹³⁰ Allein Gehorsam versprechen die Dominikaner explizit in ihrer Profess – die anderen Gelübde nur implizit. Zum Gehorsam und der besonderen Stellung des Gehorsams vgl. Barrett / Melville, Oboedientia. Besonders Melville, Beobachtungen über den Nachfolger des Dominikus als Ordensmeister Humbert de Romanis.

¹³¹ Diesen dominikanischen Zug, der sich bei allen großen geistlichen Meistern des Dominikanerordens feststellen lässt (exemplarisch bei Meister Eckhart), hat Simon Tugwell einmal so ins Wort gebracht: „Gegen die immer häufiger anzutreffende Innerlichkeit betonen die Dominikaner, dass das zählt, was man tut, nicht das, was man dabei fühlt, während man es tut“ (Tugwell, Spiritualität, 142).

wie Dominikus hochgeschätzte Armut¹³² – für Caterina ist der Reichtum Wurzel aller Eigenliebe und aller Übel¹³³ – gibt wie bei Thomas von Aquin Weite, Sorglosigkeit¹³⁴ und Vertrauen auf die Vorsehung.¹³⁵ Doch der „Schlüssel zum Himmel“¹³⁶ ist der Gehorsam.¹³⁷

Demut und Gehorsam formulieren sich nun aber in jedem Stand anders: im Leben in der Welt in der Rückgabe der von Gott empfangenen Liebe an den Nächsten¹³⁸; im kontemplativen Ordensstand im Einhalten der Observanzen, womit das Feld der Ordensreform eröffnet wäre¹³⁹, für den Caterina über Raimund von Capua die Tür öffnete.¹⁴⁰ Auch der apostolisch Wirkende muss für Caterina aber letztlich in gewissem Sinn „in Klausur“ leben. Nur wer in der „Zelle der Selbsterkenntnis“ ist, der kann sich auch in die Stürme hineinbegeben; wer aber von Eigenliebe bestimmt ist, der „verlege leicht den Schlüssel, sobald Anstrengungen und geistliche oder körperliche Leiden ihnen ein wenig zu viel werden“¹⁴¹, weshalb das Zeichen, ob man im Gehorsam stehe, die Geduld sei. Amme des Gehorsams ist aber die Demut, die auch Schande und Spott erträgt im Willen „Mir mehr zu gefallen, als auf das eigene Ich zu schauen.“¹⁴² Somit verbinden sich die Freiheit der Armut, Gehorsam, Apostolat und eine kontemplative Lebenshaltung in ihrer Ausrichtung auf das eine Ziel.

¹³² Raimund von Capua, LM I/9, 81, 124f.; D., 158, 452.

¹³³ Caterina von Siena, D., 151, 426.

¹³⁴ Caterina von Siena, D., 158, 453.

¹³⁵ Caterina von Siena, D., 151, 426.

¹³⁶ Caterina von Siena, D., 152, 441.

¹³⁷ Der Gehorsam Christi, so Gott Vater im Dialogus, komme „aus Seiner Liebe zu Meiner Ehre und zu eurem Heil. Und woraus entsprang diese Liebe? Im Licht der unmittelbaren Schau, in dem Seine Seele die göttliche Wesenheit und die ewige Dreifaltigkeit klar erblickte und daher Mich, den ewigen Gott, immer vor Augen hatte“ (Caterina von Siena, D., 152, 438).

¹³⁸ „Daher habe Ich euch euren Nächsten gegeben, damit ihr an ihm das tut, was ihr an Mir nicht tun könnt – nämlich ihn zu lieben, ohne dabei Dankbarkeit oder irgendeinen Vorteil zu erwarten“ (Caterina von Siena, D., 64, 143f.).

¹³⁹ Gehorsam und Demut zeigt sich im Konkreten, im Kontext klösterlichen Leben heißt das: in den Observanzen (Caterina von Siena, D., 159, 462).

¹⁴⁰ Caterina macht Raimund zu ihrem Nachlassverwalter – sowohl was das schriftliche Erbe als auch was die „Famiglia“ betrifft. Die Anweisungen der letzten Stunde (Raimund von Capua, LM II/5, 337, 226f.) werden der Grundimpuls für die dominikanische Observanzreform sein, die sich im 15. Jahrhundert reich entfaltet. Dabei wird die „Legenda maior“, die profitiert von den innersten Einsichten, die Caterina Raimund geoffenbart hat, zu einem der meist vervielfältigten Bücher des 15. Jahrhunderts und macht – gerade in seiner volkssprachlichen Fassung – Caterina zum „Modell“ der reformierten Religiösen (Brakmann, Rosengarten, 293). Dabei fördern sich die immense Nachfrage (Brakmann, Rosengarten, 23) und die Propagierung von Seiten des Ordens gegenseitig.

¹⁴¹ Caterina von Siena, D., 152, 443.

¹⁴² Caterina von Siena, D., 152, 439.

5.6 FREI ZUM GEHORSAM GEGEN DAS JETZT GOTTES

Hier schließt sich der Kreis zum Beginn unserer Darlegung über die dominikanische Spiritualität. Für sie ist Kontemplation kein Geschehen jenseits der Welt, sondern – mit einem Wort von Díez über den hl. Dominikus gesagt: „Die Berührung mit den gekreuzigten Frauen und Männern ist ... der sichere Weg, um die Kontemplation des gekreuzigten Jesus Christus zu verinnerlichen.“¹⁴³

Aller Gehorsam aber, das Hören auf Gott im „ewigen Jetzt“, schenkt letzte Freiheit und Weite – ein Ideal, das Caterina Raimund immer wieder vorstellt und das auch Horizont der Ordenssatzungen des Dominikaner ist.¹⁴⁴

Alles aber, gemäß einer dominikanischen Grundformel, die bei Caterina „unzählige Male“¹⁴⁵ begegnet, solle zur „Ehre Gottes und zum Heil der Seelen“¹⁴⁶ geschehen – häufig und für Caterina spezifisch ergänzt noch um die Formulierung: „und um die Erneuerung und Erhöhung der heiligen Kirche.“¹⁴⁷ Wie als Zusammenfassung formuliert sie in dem Vorentwurf zum Dialogus im Brief an Raimund: „Das waren die wahren Söhne, die sich selbst vergessen hatten und mit drängendem Verlangen nur darauf bedacht waren, die Ehre Gottes zu suchen und das Heil der Seelen. Der gekreuzigte Christus war die Brücke. Auf ihr schritten sie – von der Liebe angetrieben – dahin, während unter ihnen der Strom vorbeirauschte. Dabei traten sie mit ihren Füßen die Dornen nieder, ohne daß es ihnen weh tat, denn in ihrer Liebe achtete sie nicht auf die vielen dornenvollen Verfolgungen. In wahrer Geduld ertrugen sie die Gefahren ... und verlangten nur eines: vereint mit Christus sich am Kreuz zu erfreuen, denn er war das Ziel ihres ganzen Strebens.“¹⁴⁸ So finden wir alle Säulen dominikanischer Spiritualität in

¹⁴³ Díez, Spiritualität, 146.

¹⁴⁴ Dominikus wollte die Satzungen des Ordens nicht unter Sünde verpflichtet sehen und habe nach Caterina bewusst „sein Schiffchen weiträumig angelegt, freundlich und voller Wohlgeruch; wie einen wunderbaren Garten“ (Caterina von Siena, D., 158, 454). Schon seit Beginn des Ordens binden, wie in den Konstitutionen festgehalten, die „Satzungen ... nicht unter Sünde, sondern (nur) unter Strafe“ (Hoyer [Hg.], Konstitutionen, Vorwort [a], 246).

¹⁴⁵ Schlosser, Marianne, Kirchenbild, 271.

¹⁴⁶ Caterina von Siena, Br. 226, 130; 272, 163; 100, 186; 295, 191.

¹⁴⁷ Caterina von Siena, Br. 219, 147; vgl. auch 295, 192; 333, 202.

¹⁴⁸ Caterina von Siena, Br. 272, 166.

den Zeugnissen der geistlichen Beziehung zwischen Caterina und Raimund wider: Kontemplation und Gebet, Gemeinschaft, Studium der Wahrheit und Apostolat¹⁴⁹ – alles aber verwurzelt im Gehorsam und in der Kontemplation Gottes, die auch eine Kontemplation des „Jetzt Gottes“ des Gekreuzigten in der Welt ist.

6. REFORM IST TEAMARBEIT – DER „WETTLAUF“ DER REFORM

Der Predigerorden lebt in seinen verschiedenen Zweigen die Spannung von Laien und Priestern, Männern und Frauen, apostolisch und kontemplativ und profitiert dabei „seit der Stiftung des Ordens vom Zueinander der Begabungen von Mann und Frau in der gemeinsamen Berufung.“¹⁵⁰ Das spannungsreiche, nicht konfliktarme, aber durch die geeinte Blickrichtung verbundene Zusammenwirken von Caterina und Raimund lässt die Fruchtbarkeit eines solchen Zueinanders beispielhaft sehen. Man fühlt sich dabei ein wenig an die Deutung Hans Urs von Balthasars zum Wettlauf des Petrus und des Lieblingsjüngers zum Grab Jesu (Joh 20, 2-8) erinnert.¹⁵¹ Beide seien nicht nur wörtlich, sondern auch symbolisch-typologisch zu verstehen, da sie das Verhältnis von Institution und Charisma in der Kirche widerspiegeln: den für die Kirche fruchtbaren Wettlauf von petrinischem Amt und johanneischem Charisma. Auch beim Verhältnis Caterina und Raimund erweist sich das Charisma Caterinas als das schnellere und wendigere und Raimund scheint manchmal nur mühsam hinterherzukommen. Doch Reform ist Teamarbeit. Für eine Fruchtbarkeit braucht er das Aushalten der möglichst großen Spannung der verschiedenen Momente, wie sie bei Caterina und Raimund exemplarisch gegeben war. Letztlich weist das spannungsreiche, einander hörend-gehorsam zugewandte Zueinander in seiner Fruchtbarkeit und Modellhaftigkeit für eine Reform der Kirche weit über seine Zeit hinaus.

Literatur

Albert, Karl, *Eckharts intellektuelle Mystik*, in: Andreas Speer and Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin/New York 2008, 231-238.

¹⁴⁹ Für die verschiedenen Dimensionen vgl. Hinnebusch, *Spirituality*. Die Verschränkung all dieser Dimensionen in einer „Einheit von Glauben und Denken, Philosophie und Theologie, Denken und Praxis“ lässt sich auch bei anderen Dominikanern feststellen. Exemplarisch sei Meister Eckhart genannt (Jäger, *Meister Eckhart*, 80f.).

¹⁵⁰ Gasser, *Spiritualität*, 116.

¹⁵¹ Balthasar, *Theologie*, 251.

Balthasar, Hans Urs von, Die *Theologie* der drei Tage, Einsiedeln 1969.

Bedouelle, Guy, *Dominikus*. Von der Kraft des Wortes, Graz / Wien / Köln 1984.

Brakmann, Thomas, Ein Geistlicher *Rosengarten*. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition, Frankfurt a.M. u.a. 2011.

Bunge, Gabriel, *Akedia*. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß, Beuron 2017.

Caterina von Siena, An die Männer der Kirche I. Sämtliche Briefe (= *Br.*) (= Schmid, Werner [Hg.], Caterina von Siena, Gesamtausgabe Bd. 6), Kleinhain 2005.

Caterina von Siena, Der Dialog (= *D.*): Gespräch mit Gott über seine Vorsehung (= Schmid, Werner [Hg.], Caterina von Siena: Gesamtausgabe Bd. 11), Kleinhain 2017.

Díez, Felicísimo Martínez, Die *Spiritualität* des Heiligen Dominikus und die dominikanische Spiritualität, in: Engel, Ulrich (Hg.): Dominikanische Spiritualität (= Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich [Hg.], Dominikanische Quellen und Zeugnisse. Bd.1), Leipzig 2000, 143-164.

Meister Eckhart, *Predigt 10*, in: Die deutschen und lateinischen Werke. In: Quint, Josef / Steer, Georg (Hg.), Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke, Stuttgart 1936ff., DW I, 161-174.

Gaffuri, Laura, *Raimund* von Capua OP, in: LMA 7, 414.

Gasser, Raphaela, Dominikanische *Spiritualität*, in: Engel, Ulrich (Hg.): Dominikanische Spiritualität (= Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich [Hg.], Dominikanische Quellen und Zeugnisse. Bd.1), Leipzig 2000, 113-119.

Gorce, Maxime, *Catherine* de Sienne (Sainte). Dictionnaire de spiritualité 2,1, 327-348.

Thomas Gabriel Brogl

Helbling, Hanno, *Katharina von Siena. Mystik und Politik*, München 2000.

Hinnebusch, William A., *Dominican Spirituality. Principles and practice*. Washington 1965.

Hoyer, Wolfram (Hg.), Die „ältesten *Konstitutionen*“ des Ordens der Predigerbrüder, in: Jordan von Sachsen. Ordensmeister. Geschichtsschreiber, Beter. Eine Textsammlung. Hg. von Wolfram Hoyer (= Eggenesperger, Thomas / Engel, Ulrich [Hg.], *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*. Bd.3), Leipzig 2002, 203-297.

Jäger, Sigrun, *Meister Eckhart – Ein Wort im Wort*. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten, in: Füllenbach, Elias u.a. (Hg.), *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens*. Neue Folge 15, Berlin 2008.

Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen* des Predigerordens, in: Hoyer, Wolfram (Hg.), Jordan von Sachsen. Ordensmeister, Geschichtsschreiber, Beter. Eine Textsammlung (= Eggenesperger, Thomas / Engel, Ulrich [Hg.], *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*. Bd.3), Leipzig 2002, 27-95.

Lehmijoki-Gardner, Maiju, *Paradoxie* der Laienfrömmigkeit. Perspektivwandel in den Repräsentationen von Katharina von Sienas öffentlicher und sozialer Heiligkeit, in: Bauer, Dieter R. / Herbers, Klaus (Hg.), *Hagiographie im Kontext: Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, Stuttgart 2000, 245-256.

Koudelka, Vladimir J. (Hg.), *Dominikus*. Die Verkündigung des Wortes Gottes, München 1989.

Lohrum, Meinolf / Dörtelmann, Magdalena, *Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche*, Leipzig 1994.

Melville, Gert, Gehorsam und Ungehorsam als Verhaltensformen. Zu pragmatischen *Beobachtungen* und Deutungen Humberts de Romanis O.P, in: Barret, Sébastien / Melville Gert

(Hg.), *Oboedientia: Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum* (= Ders. [Hg.], *Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter – Abhandlungen. Bd. 27*), Münster 2005, 180-204

Raffin, Pierre, *Raymond de Capoue*, in: *Dictionnaire de spiritualité* 13, 167-71.

Raimund von Capua, *33 Jahre für Christus: Die Legenda Maior (= LM). Das Leben der hl. Caterina von Siena. Vollständige Übersetzung von Dr. Josef Schwarzbauer (= Schmid, Werner [Hg.], Caterina von Siena: Gesamtausgabe Bd. 6)*, Kleinhain 2006.

Raimund von Capua, *Legenda maior (= LM Schenker). Das Leben der heiligen Katharina von Siena. Hg., eingeleitet und übersetzt von Adrian Schenker OP (= Nigg, Walter / Schamoni, Wilhelm [Hg.], Heilige der ungeteilten Christenheit. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens)*, Düsseldorf 1996.

Schillebeeckx, Edward, *Dominikanische Spiritualität*, in: Engel, Ulrich (Hg.): *Dominikanische Spiritualität (= Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich [Hg.], Dominikanische Quellen und Zeugnisse. Bd.1)*, Leipzig ²2000, 43-69.

Schlosser, Marianne, *Katharina von Siena begegnen*, Augsburg 2006.

Schlosser, Marianne, ... *ché la Chiesa non è altro che esso Cristo. Zum Kirchenbild in der Spiritualität der hl. Caterina von Siena*, in: Prügl, Thomas / Schlosser, Marianne (Hg.), *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter (Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag)*, Paderborn 2007, 261-290.

Schmid, Werner, *Einführung*, in: Raimund von Capua, *33 Jahre für Christus: Die Legenda Maior. Das Leben der hl. Caterina von Siena. Vollständige Übersetzung von Dr. Josef Schwarzbauer (= Schmid, Werner [Hg.]: Caterina von Siena: Gesamtausgabe Bd. 6)*, Kleinhain 2006.

Thomas Gabriel Brogl

Schneider, Michael, *Der Lasterkatalog*. Zum Umgang mit Krisen und Versuchungen im geistlichen Leben (= Nyssen, Wilhelm / Schneider, Michael [Hg.], Edition Cardo. Studien des Patristischen Zentrums KOINONIA – ORIENS Bd. XXXVIII), Köln 1999.

Senner, Walter, *Raimund von Capua (de Vineis)*, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 7, 1279-81.

Speer, Andreas, *Die Summa theologiae lesen – eine Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin / New York 2005, 1-28.

Thomas von Aquin, *Summa Theologiae (= STh)*. Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, Ottawa ²1953.

Tugwell, Simon, *Die Spiritualität der Dominikaner*, in: Engel, Ulrich (Hg.), *Dominikanische Spiritualität (= Eggenesperger, Thomas / Engel, Ulrich [Hg.]: Dominikanische Quellen und Zeugnisse. Bd.1)*, Leipzig ²2000, 120-142.

Te Velde, Rudi, *Schöpfung und Partizipation*, in: Speer, Andreas, *Die Summa theologiae lesen – eine Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin / New York 2005, 100-124.

Williams-Krapp, Werner: *Raimund von Capua*, in: *Verfasserlexikon* 7, 982-986.

MARTIN KOPP

CATERINA UND IHRE FAMIGLIA

SPIRITUALITÄT, GEMEINSCHAFT, DIAKONIE

Ein erstes Wort ist zu sagen zur Gemeinschaft, der Caterina selber angehörte: Sie war nicht Mitglied des „Dritten Ordens“ der Dominikaner, den es zu ihrer Zeit noch gar nicht gab. Sie gehörte zu den „Mantellate“, die ihren Namen von den schwarzen, dem Dominikanerkleid nachgebildeten Umhängen oder eben Mänteln hatten. Diese bildeten eine Gemeinschaft von „Büßerinnen“, die in loser Form einem Dominikanerkloster vor Ort zugeordnet waren, in Siena war dies das Kloster San Domenico, nahe dem Elternhaus von Caterina. Man kann solche Gemeinschaften am ehesten mit den Beginen im Norden vergleichen. Diese Frauen in Siena, meist Witwen, wohnten weiterhin in ihren Häusern, verpflichteten sich aber zu einem Leben in Jungfräulichkeit und Bedürfnislosigkeit, und trafen sich von Zeit zu Zeit zu Gebeten und zur religiösen Unterweisung, meist durch die Dominikaner, aber auch zum diakonischen Einsatz. Caterina trat ihnen im jugendlichen Alter bei, zunächst, um ihren Stand klar von den familiären Verpflichtungen abzugrenzen, und damit die Versuche definitiv zu beenden, sie, Caterina, zu verheiraten.

Sobald sie nach außen aktiv wird, nämlich in diakonischer Aktivität, in Unterweisung und Predigt – das ist nach dem Erleben ihres mystischen Todes 1370 –, entsteht um sie sehr schnell ein anderer Kreis von Jüngerinnen und Jüngern, den sie ihre „Famiglia“ nennt. Zuweilen spricht sie auch von der „bella brigata“, der schönen Truppe. Man kann freilich von einem Freundeskreis sprechen, in dem aber der Bezugspunkt für alle Caterina selber bleibt. Caterina wird von ihren Jüngerinnen und Jüngern ganz allgemein „Mamma“ oder gar „dolce Mamma“ genannt. In der Bevölkerung von Siena, aber auch an weiteren Orten spricht man deshalb gern von den „Caterinati“, eben den Gefolgsleuten der Caterina. Es handelt sich bei dieser „Truppe“ erst recht um keinen dritten Orden, und um keine ordensähnliche Gemeinschaft, eher um eine Bewegung. Angelpunkt ist Caterina und ihre Spiritualität, ihr Charisma und ihre enorme Anziehung. – Interessant ist, dass aus den Mantellate um San Domenico recht viele Frauen zum Kreis der Famiglia hinzukommen, und ebenso nicht wenige von den Dominikanern selber. Die Dominikaner bleiben so etwas wie der Mutterboden für diese „bella brigata“.

Die Mitglieder der Famiglia, Jüngerinnen und Jünger, bleiben ebenfalls wohnhaft, wo sie sind, und verbleiben generell in ihrer beruflichen Tätigkeit. Sie sind oft auch – entsprechend

ihren beruflichen Verpflichtungen – von Siena abwesend. Darum erreichen viele von den Briefen Caterinas die Jünger an ganz unterschiedlichen Orten. Die Korrespondenz Caterinas ist so etwas wie ein Netz, das mithilft, die sehr unterschiedlichen Menschen zusammenzuhalten. – Der geographische und emotionale Brennpunkt bleibt Siena. Was alle verbindet, ist die Person Caterinas, ihre Spiritualität, die diese Menschen teilen, und darum ebenso die Sehnsucht nach der Reform der Kirche, aber auch nach dem Frieden in der zersplitterten italienischen Staatenwelt.

Es ist interessant, wie Caterina Menschen aus ganz unterschiedlichen Gruppen und Berufen anzieht: Unter den „Caterinati“ gibt es unterschiedlichste Berufe und Herkommen: Neben den schon genannten „Mantellaten“ und Dominikanern, und weiteren Ordensleuten, gibt es da Adelige, die sich durchaus ihres Standes bewusst sind, Politiker, wie auch Bankiers, Künstler, Kaufleute, Advokaten, unter ihnen allen recht viele junge Menschen mit einer guten Bildung. Erstaunlich bleibt, dass sie alle, Männer und Frauen, auf das Wort einer Frau hören, und Caterina für sie die fraglos anerkannte Autorität darstellt. Dabei gehen sie spirituell in Distanz zur Welt, verlassen sie aber nicht, sondern bleiben in ihr im Gebet und im aktiven Tun präsent.

Etliche unter ihnen kommen erst nach einer Zeit zum Teil feindseliger Skepsis und Abwehr zur Famiglia, und werden so Caterinas „geliebte Kinder“, wie sie sich oft ausdrückt. – Was auffällt, ist, dass Caterina auf diese Weise eher die gehobenen Schichten ihrer Heimatstadt anzusprechen vermag, wobei sie nicht Propaganda oder Werbung entfaltet, sondern ihre Wirkung in der Anziehungskraft ihrer Persönlichkeit besteht, und zweifellos in ihrer Spiritualität und in der Kohärenz ihrer Persönlichkeit und ihres Glaubenszeugnisses.

Im Unterschied zu anderen Bewegungen jener Zeit, vor allem der franziskanischen, ist die Bewegung Caterinas nicht primär durch den Armutsgedanken geprägt. Die ärmeren Schichten der Bevölkerung fühlen sich offenbar durch sie auch weniger angesprochen als die genannten führenden Schichten. Caterina wendet sich in ihren politischen Initiativen auch viel eher an die jeweilige Führungsschicht, sodass ihre Korrespondenz an ein erstaunliches Spektrum von damals prägenden Persönlichkeiten gerichtet ist.

In diesem Zusammenhang ist ein Wort zur Frage des diakonischen Einsatzes Caterinas und der Ihren am Platz: Dieser Einsatz für den notleidenden Nächsten gehört ganz und gar zu Caterina, und damit von selbst auch zu ihrer Famiglia. Ein solcher Einsatz ist für sie und alle, die ihr folgten, eine gerade Konsequenz aus der innigen Gottesliebe, wie Caterina in ihren

Briefen immer wieder betont. Tatsächlich ist aber – außer in den biographischen Notizen zu ihrer eigenen Person – nur von wenigen konkreten Einsätzen der Caterinati die Rede. Diese Formen der Diakonie haben einfach dazu gehört, weil auch die Mamma diese immer ganz selbstverständlich ausübte.

Caterina scheint mit ihrem Schritt, Mantellatin zu werden, ihr Charisma wenigstens geahnt zu haben: Es ist für sie wichtig, nicht unter einem strengen Gehorsam zu stehen – es sei denn unter dem Gehorsam, den Gott von ihr zu verlangen scheint. Sie benötigt vor allem Bewegungsfreiheit. Als Mantellatin kann sie sich so bewegen, wie es ihr nützlich oder notwendig scheint. So bricht sie in ihrer aktiven Phase, vor allem seitdem sie vom Generalkapitel der Dominikaner 1374 in Florenz anerkannt und von Verdächtigungen freigesprochen worden ist, zu vielen Reisen und längeren Aufenthalten auch im damaligen Ausland auf, je nachdem, wie es die kirchenpolitische Situation zu verlangen scheint. Auf diesen Reisen begleitet sie nun immer ein Teil ihrer Famiglia. Es ist, wie wenn die Famiglia ein gemeinsames Zeugnis von ihrer Besorgnis geben wollte. Es ist das tiefe Bedürfnis der Famiglia, ihre „Mamma“ in ihren Kämpfen und Kampagnen zu unterstützen, zumal das Anliegen der Reform der Kirche ein Anliegen aller ist.

Festzuhalten ist hier die Rolle ihres geistlichen Begleiters oder „Meisters“, dies auch für die Famiglia. Im eben genannten Generalkapitel in Florenz, 1374, wird Caterina in der Person des Dominikaners Raimund von Capua ein guter Theologe an die Seite gegeben, der für sie Garant einer gesunden Spiritualität und Theologie sein sollte. Er wird vom Dominikanerorden auch für die Famiglia zum Begleiter bestimmt. Es kann leicht vermutet werden, dass man so vermeiden wollte, dass diese Bewegung „entgleisen“ könnte, und wollte eine Garantie, dass sie in dieser Weise innerhalb der Orthodoxie und der kirchlichen Disziplin bleibe.

So begleitet ein Teil der Famiglia 1375 Caterina nach Pisa, um diese Stadt darin zu bestärken, dem Papst treu zu sein, d.h. sich nicht auf die Seite der unter Florenz stehenden antipäpstlichen Liga ziehen zu lassen. Dasselbe geschieht, als sie sich 1378 nach Florenz begibt, um in einer noch viel schwierigeren Mission diese Stadt mit dem Papst zu versöhnen.

Schon zuvor, im Jahr 1376, begleitet ein ganzer Kometenschweif von Anhängern Caterina auf ihrer Reise nach Avignon, um den Papst Gregor XI. umzustimmen, damit er nach Rom zurückkehre. Die ganze Gruppe der Famiglia wird dort gut aufgenommen und verköstigt. Dasselbe widerfährt ihr auch auf anderen Stationen dieser Reise. Als der neue Papst Urban VI.

schließlich Caterina Ende 1378 nach Rom einlädt, damit sie ihn gegen den von den Kardinälen neu gekürten Gegenpapst Clemens VII. (Robert von Genf) unterstütze, erlaubt sie, dass immerhin zwanzig Mitglieder der Famiglia mitreisen und mit ihr in Rom eine Gemeinschaft bilden. Diese Zahl wird während ihres Aufenthalts merklich grösser, da in Rom dauernd neue „Caterinati“ zur Gruppe hinzustoßen. So ist sie von den Ihren umgeben, als sie ein Jahr später krank wird, und schließlich Ende April 1380 stirbt.

Vom Leben und der gläubigen Zuversicht der Famiglia zu dieser Zeit in Rom gibt die *Legenda Minor* des Tommaso Caffarini in ihrem 11. Kapitel einen berührenden Bericht:

„Mehrere Male wurde für den Bedarf der zumeist großen geistlichen Familie in ihrem Hause – denn sie nahm jeden mit großer Liebe bei sich auf – durch Caterinas Gebete Brot vermehrt. Da ihr nichts Irdisches gehörte, besaß sie nach dem Wort des Apostels alles. Und da ihr Herz großes Vertrauen in Gott setzte, sorgte Gott auf wunderbare Weise für alles, was sie und ihre Kinder in Jesus Christus benötigten. In Zeiten der Not fanden sich dreißig oder vierzig Personen an ihrem Tisch, manchmal auch mehr. Es fehlte nie am Notwendigen, und wenn es weniger Personen waren, blieb nichts übrig., worüber jeder sich wunderte. Je nach Bedarf sorgte Gott durch Almosen oder auf andere Weise für sie. Caterina pflegte daher voller Hoffnung und im Glauben zu sagen: Selbst wenn hundert oder gar tausend Personen bei mir wären, hätte ich keinen Zweifel, dass mein himmlischer Gemahl uns mit dem Notwendigen versorgen würde. Wir haben das selber häufig gesehen und erlebt.“¹

Auch wenn der Erzähler sein Interesse auf das oder die Wunder fokussiert, gelingt es doch, durch diese Schilderung der Famiglia in Rom einen Eindruck von der Gemeinschaft zu gewinnen, die sich hier um Caterina bildet, und dort gewissermaßen nach urchristlichem Vorbild lebt.

Wie bereits gesagt, ist Caterina in den letzten Monaten, d.h. vor allem seit dem Beginn des Jahres 1380, in Rom schwer krank – und erliegt schließlich mit nur dreiunddreißig Jahren ihrem Leiden. Die Erzählung beider Legenden legt Wert darauf, zu sagen, dass sie wegen der Bosheit der Menschen stirbt, und eigentlich ein Martyrium erlebt. Man darf annehmen, dass die Gegenwart dieses Kerns der Famiglia in Rom, und besonders an ihrem Krankenlager, für

¹ Caffarini, Caterina von Siena, 220f.

Caterina eine große Stütze und Trost bedeutet. Diese Begleitung verstärkt in den Jüngerinnen und Jüngern das starke Bestreben, die Zeugnisse über ihre „Mamma dolce“ zu sammeln, und ganz besonders ihre Briefe und anderen Schriften zu bewahren.

Wenn so viel an Schriften, besonders an Briefen, bis auf unsere Zeit gekommen ist, so ist dies ein Verdienst der Famiglia. Diese hatte all die Jahre über für Caterina gewissermaßen das Sekretariat geführt. Es scheint, dass die Mitglieder der Famiglia in der Rolle der Sekretäre oft abgewechselt haben. Dies gilt auch für die Niederschrift ihres „Libro“ oder der Dialoge, die in den letzten Lebensjahren erfolgte. Die Famiglia wollte alles bewahren, um den spirituellen Reichtum ihrer Mutter zu hüten; die Einmaligkeit ihrer Person wurde zu klar empfunden. Und immer klarer zeigte sich auch, wie man für eine mögliche Kanonisation durch die vielen Zeugnisse den Weg bereiten wollte, um so die Einmaligkeit von Caterina für die Kirche aller kommenden Zeiten festzuhalten.

Die Famiglia wird sich vor allem durch die ihr angeschlossenen Brüder des Dominikanerordens um eine hagiographisch bestimmte Sammlung aller Schriften Caterinas bemühen. Eine besonders aktive Rolle wird bis weit ins 15. Jahrhundert hinein der Dominikaner Tommaso Caffarini spielen, der selber Mitglied der Famiglia ist. Er verfasst im Besonderen die *Legenda Minor*, die weite Verbreitung findet. Ebenso ist er aktiv im „Prozess“ in Venedig, der zwar spät, um 1415 herum, die letzten Zeugen befragt, aber viel Material sammelt.

Caterina hatte ihrerseits auf dem Sterbebett Raimund von Capua, ihrem geistlichen Begleiter, brieflich das Wohl der Famiglia ans Herz gelegt, und ihn gebeten, soweit das ging, an ihre Stelle zu treten. Freilich war das ein schwieriger Wunsch, weil Raimund von Capua andere Aufgaben übertragen wurden, so auch die Aufgabe des Generalmagisters in seinem Dominikanerorden.

Im Übrigen hatte Caterina selber nicht dafür gesorgt, dass die Famiglia organisatorisch in dauerhafter Weise gefestigt wurde. Im Gegenteil: Die Famiglia lebte, wie ihre Mutter selber, von charismatischen Impulsen, die im kleineren Kreis wohl weiterdauerten, aber keinen Ansatz von einem neuen Orden oder einer nur ansatzweisen Organisation zeigten.

Im Gegenteil: Noch in ihrer letzten Zeit ermutigte sie verschiedene Glieder der Famiglia, in einen der bestehenden Orden einzutreten, was die Famiglia als solche wohl schwächen musste. Aber Caterina war am Überleben der Famiglia als fester Gruppe nur wenig gelegen,

wohl aber am spirituellen Weg der Einzelnen, was ihre Briefe an die Jüngerinnen und Jünger eindrücklich belegen.

Ein besonders sprechendes Beispiel aus ihrer Zeit mag da der Kreis um den später seliggesprochenen Giovanni Colombini aus Siena sein, der kurz vor ihr ebenfalls eine „Brigata“ um sich geschart hatte. Die Gruppe nannte sich „i poveri di Cristo“, und scheint den Verdacht der Inquisition erweckt zu haben. Dies hatte den Effekt, dass die Gruppe gedrängt wurde, ihren charismatisch bestimmten Weg in einen eigenen Orden einmünden zu lassen, der sich die „Jesuaten“ nannte. Etliche aus dem Kreis um Colombini hatten sich übrigens nach dessen Tod der Famiglia Caterinas angeschlossen.

Versuchen wir zusammenfassend, die Rolle der Famiglia innerhalb der Kirche nochmals kurz zu umreißen: Der französische Caterina-Spezialist André Vauchez nennt die „Famiglia“ „une fraternité aux contours incertains“², eine in den Umrissen unbestimmte Geschwisterschaft von charismatisch Bewegten und durch Caterina Geführten. Der Papst bemühte sich vor allem durch die Bestätigung Raimunds von Capua als Begleiter Caterinas *und* ihrer Famiglia diese Bewegung einzubinden (Bulle Gregors XI.).³ Es sei hier angemerkt, dass im 20. Jahrhundert geradezu eine Unzahl von „Movimenti“ in der Kirche auftauchten und zur Wirkung gekommen sind. Man kann nach Parallelen zur Bewegung Caterinas fragen und dabei auf Interessantes stoßen, besonders auf den charismatischen Impuls, der für beide Zeitalter zum Kennzeichen wurde.

Ebenso wichtig ist die Frage, wie Caterina im „Herbst des Mittelalters“ steht: Ihre dominante Rolle als Frau sucht wohl ihresgleichen. Sie war ganz selbstverständlich von ihrem Sendungsbewusstsein und von dessen geradezu zwingender Kraft erfüllt. Das drückt sich immer wieder aus in ihrem „lo voglio“, welches im Italienischen ungemein stark wirkt.

Es ist sehr wohl bekannt, dass es im späten Mittelalter viele bemerkenswerte und für die Kirche bedeutsame Frauen gibt, die Caterina ähneln, insofern als sie oft Mystikerinnen sind wie die Frau aus Siena, freilich mit je anderer Auswirkung. In diesem Zusammenhang sind auch viele Vertreterinnen der Beginen und ähnlicher Gemeinschaften zu nennen. Auch im Vergleich mit ihnen bleibt Caterina sicher einmalig. Genannt sei hier auf jeden Fall die fast zeitgleich vor allem in Rom lebende und wirkende Birgida von Schweden, die freilich eher

² Vauchez, Cathérine de Sienne, 45.

³ Vgl. Caffarini, Caterina von Siena, 31.

apokalyptisch bestimmt war – und im Übrigen eine Ordensgemeinschaft begründete. Vielleicht kann man das spätere Mittelalter eine besondere „Zeit der Frau“ nennen. Viele von ihnen spielen eine starke Rolle in der Kirche, was sich in den folgenden Epochen sicher sehr zuungunsten der Frau ändern wird.

Literatur

Caffarini, Tommaso, *Caterina von Siena*. Die Legenda Minor. Erinnerungen eines Zeitzeugen, hg. von Werner Schmid, Kleinhain 2001.

Gnädinger, Louise, *Caterina von Siena*, Olten/Freiburg i. Br. 1980.

Schenker, Adrian, *Das Leben der heiligen Katharina von Siena (Legenda maior des Raimund von Capua)*, Düsseldorf 1965.

Vauchez, André, *Catherine de Sienne*, Paris 2002.

Caterina von Sienas „Gespräch über die göttliche Vorsehung“

Biografie-Spiritualität-Theologie

1. EIN AUßERGEWÖHNLICHES BUCH

Das „Gespräch über die göttliche Vorsehung (Dialogo della divina provvidenza)“ ist ein in mehrfacher Hinsicht außergewöhnliches Buch.¹ Seine erste Ausgabe erschien 1475 in Bologna. Damit gehört es zu den ersten Büchern überhaupt, die in Italien nach Erfindung des Buchdrucks erschienen sind. Seine Autorin, Caterina Benincasa aus Siena, war die längste Zeit ihres Lebens des Lesens und Schreibens unkundig. Nach Zeugnissen aus ihrer Umgebung lernte sie es aber auf wunderbare Weise während der Arbeit an ihrem Buch und konnte so den Text am Ende lesen und redigieren. Caterina verwendet dabei nicht so wie ihre Zeitgenossen Francesco Petrarca oder Giovanni Boccaccio die italienische Hochsprache, sondern den toskanischen Dialekt ihrer Heimat. Ihr Text zeichnet sich aus durch eine ungeschminkte Echtheit und Unmittelbarkeit, durch umgangssprachliche Wendungen und bildhafte Ausdrücke. Trotz der unzweifelhaften theologischen Bildung Caterinas ist das „Gespräch“ ein Werk, das die Welt der „kleinen Leute“ widerspiegelt und sie als einen Ort authentischer Gotteserfahrung qualifiziert. Schließlich ist es das Buch einer Frau, die durch ihr einzigartiges Charisma große Bedeutung für die Kirche ihrer Zeit besaß und deren Texte eben die weibliche Sicht auf die Kultur, die Kirche und Spiritualität der frühen Neuzeit zum Ausdruck bringen. Auch wenn man sich also nicht unmittelbar für die Gestalt der heiligen Caterina von Siena interessieren sollte, ist ihr Hauptwerk, das sie selbst einfach als „mein Buch“ oder „das Buch“ bezeichnete und das im Folgenden „Dialog“ genannt werden soll, doch schon allein aus literarischen und kulturgeschichtlichen Gründen von hohem Rang. Noch weitaus bedeutsamer wird es, wenn man Caterinas darin bezeugte spirituelle Erfahrung und Weisung genauer in den Blick nimmt.

¹ Im Folgenden zitiere ich nach der Ausgabe Caterina von Siena, Der Dialog.

2. DER „SITZ IM LEBEN“ – ENTSTEHUNG, INHALT UND AUFBAU DES DIALOGS

Der italienische Dominikaner und Caterina-Experte Giacinto D’Urso spricht vom Dialog als dem vielleicht „längsten ‚Brief‘, der von Caterina diktiert wurde.“² Tatsächlich steht das Werk in einem engen Zusammenhang mit dem Brief-Korpus der Heiligen. Dank verschiedener brieflicher Äußerungen Caterinas lässt sich die Abfassungszeit des Dialogs relativ genau bestimmen. Und auch für eine erste inhaltliche Annäherung an den Dialog ist ein Vergleich mit den Briefen hilfreich.

2.1 ENTSTEHUNG

Der Ausgangspunkt und die unmittelbare Motivation zum Dialog liegen in einer einzelnen, sehr eindrücklichen mystischen Erfahrung, die ihr Biograf Raimund von Capua festgehalten hat:

„Ungefähr zwei Jahre vor ihrem Tod wurde Caterina die göttliche Wahrheit in einer derartigen Deutlichkeit offenbart, dass sie sich dazu gedrängt fühlte, sie schriftlich zu verbreiten. Sie bat daher ihre Sekretäre, bereit zu stehen und niederzuschreiben, was auch immer sie sagte, sobald sie bemerkten, dass sie in Ekstase geriet.“³

Was Caterina von Gott geoffenbart wird, ist also kein erworbenes Wissen im üblichen Sinn, sondern bleibt für sie selbst nur dann abrufbar, wenn sie sich ganz in Gott versenkt. Dann aber kann sie stundenlang diktieren, ohne zu ermüden, und beschäftigt damit bis zu drei Sekretäre gleichzeitig.

In Brief 272, den sie im Oktober 1377 aus Rocca d’Orcia an ihren Beichtvater Raimund schreibt, kommt Caterina selbst auf ihre mystische Eingebung zu sprechen. Sie berichtet, dass sie im Gebet vier Bitten an Gott gerichtet habe (für die Erneuerung der Kirche, für die ganze Welt, für Raimunds Wohlergehen und für einen bestimmten nicht genannten Sünder, nämlich sich selbst) und dass Gott auf jede ihrer Bitten mit einer Lehre geantwortet habe, während sie sich in Ekstase befand.⁴ Dieser lange Brief enthält in nuce bereits die Grundlinien des späteren Buches. Auch in anderen Briefen lassen sich inhaltliche Parallelen oder verwandte Motive wie jenes von Jesus Christus als Brücke finden⁵, so dass die Einschätzung des Dialogs als „Caterinas längstem Brief“ durchaus plausibel erscheint.

² D’Urso, Catherine of Siena, 8.

³ Raimund von Capua, *Legenda maior* III,3, zitiert nach Noffke, Introduction, 12.

⁴ Vgl. Brief 272 und die Deutung bei Noffke, Introduction, 12.

⁵ Vgl. Brief 64/65, 179, 365, 373.

Caterina hat wohl gleich im Herbst 1377 mit dem Diktat des Texts begonnen, denn als sie sich im Juni 1378 zu einer Friedensmission in Florenz aufhält, schreibt sie an einen Bekannten in Siena, sie habe „ihr Buch“ dort zurückgelassen und bitte darum, es ihr nachzusenden, damit sie daran weiterarbeiten könne.⁶ Raimund von Capua weiß zu berichten, dass sich Caterina nach erfolgreichem Abschluss ihrer Mission zuhause in Siena „sehr sorgfältig mit der Zusammenstellung eines bestimmten Buches“ befasst habe, das sie „in ihrem eigenen Dialekt diktierte, inspiriert vom Heiligen Geist.“⁷ Als das abendländische Schisma begann und Caterina im November 1378 nach Rom reiste, ist der Dialog wohl abgeschlossen, denn von diesen Ereignissen findet sich darin keine Spur.

Die Autorin war sich der Bedeutung ihres Werks wohl bewusst. In ihrem letzten Brief an Raimund vom 15.2.1380 weist sie ihn und seine Mitbrüder an, „das Buch“ und ihre übrigen Schriften aufzubewahren und mit ihnen zu tun, „was am meisten der Ehre Gottes dient.“⁸

Bemerkenswert ist schließlich, dass das umfangreiche Buch (in der vollständigen deutschen Übersetzung umfasst es 493 dicht bedruckte Seiten) in einem sehr kurzen und sehr „aktiven“, von mehreren Reisen und anderen Tätigkeiten unterbrochenen Zeitraum entstanden ist. Dies führte manche Interpreten dazu, das Wunderbare der Entstehung besonders hervorzuheben, bis hin zu der Legende, Caterina habe es innerhalb nur weniger Tage diktiert.⁹ Doch sollte man nicht vergessen, dass Caterina den niedergeschriebenen Inhalt „jahrelang erlebt und verkündigt hat“¹⁰, dass sie auch die Arbeitsweise des Diktierens bereits eingeübt hatte und so selbst nach längeren Pausen immer wieder da anknüpfen konnte, wo sie zuvor stehen geblieben war.

2.2 INHALT

Der Inhalt des Buchs lässt sich gar nicht so leicht auf den Punkt bringen. Geht man vom Titel aus, dann haben wir es mit einem „Dialog“ zu tun. Meiner Einschätzung nach ist Caterinas Schrift seiner ganzen Struktur nach ein zutiefst „dialogischer“ Text.¹¹ Er nimmt die Leserin und den Leser in das innere Gespräch mit Gott auf, „er-innert“ und unterweist sie in ihrer Gottesbeziehung und entfaltet auf diesem Wege eine transformierende Wirkung. Wer in

⁶ Vgl. Brief 365, zitiert nach Noffke, Introduction, 12-13.

⁷ Raimund von Capua, *Legenda maior* III,3, zitiert nach Noffke, Introduction, 13.

⁸ Brief 373, zitiert nach Noffke, Introduction, 11.

⁹ Vgl. Doornik, Katharina von Siena, 244 Anm.3.

¹⁰ Doornik, Katharina von Siena, 244 Anm.3.

¹¹ Die Einsicht in die große Bedeutung des Dialogischen bei Caterina verdanke ich vor allem der Arbeit von Hirtz, *Das Geschöpf der Liebe*, 119-122, 127-134, 300-314.

diesen Text eintritt und darin unterwegs ist, nimmt so wie Caterina auf ganz persönliche Weise teil „an dem großen heilsgeschichtlichen Dialog Gottes mit der Menschheit.“¹²

Natürlich behandelt das Buch dabei auch verschiedene „Themen“. Es geht um die Liebe als zentrale Wirklichkeit des Glaubens, wobei immer die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe betont wird; es geht um die Tugenden, besonders um Demut und Gehorsam, und um die Sünden, die vor diesem positiven Spiegelbild umso abstoßender erscheinen müssen; es geht um Buße und Sühne als Überwindung der Sünde, aber auch als positiver Ausdruck des Mit-Liebens mit Christus und der Teilnahme an seinem Heilswerk; und es geht um die Kritik am Klerus, der durch seine Sünden das eigene Ideal konterkariert und die Kirche beschmutzt. Auf jeden Fall ist Caterinas Werk nicht die Zusammenstellung verschiedener Aussagen durch ihre Sekretäre, wie man lange Zeit meinte, sondern ein organisches Ganzes mit einer ihm eigenen komplexen Logik¹³, mit vielen Wiederholungen und Präzisierungen, mit sehr emotionalen und ebenso mit lehrhaften Passagen. Es geht darum, wie es im Prolog heißt, dass eine Seele, in der schon das Verlangen danach erwacht ist, Gott besser kennen und lieben zu lernen, eine tiefere Erkenntnis der Wahrheit d.h. der Gottes- wie auch der Selbsterkenntnis gewinnt, weil sie nur so mehr lieben, tiefer in Gott wohnen und an seinem Werk mitwirken kann.

2.3 AUFBAU

Eng verbunden mit der Frage nach dem Inhalt ist die nach dem Aufbau des Dialogs. Lange Zeit hat man den Text entsprechend der vier Bitten eingeteilt, die Caterina am Anfang nennt. Erst in der kritischen italienischen Ausgabe von 1968 gelang es der Caterina-Forscherin Sr. Giuliana Cavallini nachzuweisen, dass diese Einteilung aus dem 16. Jahrhundert stammt, an äußeren Merkmalen des Textes orientiert ist und der inneren Struktur des Textes nicht entspricht.¹⁴ Diese sei vielmehr durch die Dreiteilung: Bitte der Seele – Antwort Gottes – Dank der Seele geprägt, also durch Elemente des Gesprächs, des Austauschs von Rede und Gegenrede. In diese dialogische Struktur hinein sind dann die verschiedenen Themen eingewoben. So kommt man zur heute üblichen Einteilung des Textes in 167 Kapitel und zehn thematische Einheiten.

Prolog (1-2) Vier Bitten Caterinas

¹² Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 122.

¹³ Vgl. Cavallini, Preface, XIV.

¹⁴ Vgl. Cavallini, Preface, XV.

Für sich selbst um die Erlaubnis, zu sühnen

Für die Reform der Kirche

Für die ganze Welt um Frieden

Für die Göttliche Vorsehung

Weg der Vollkommenheit (3-12)

Dialog (13-25)

Die Brücke (26-87)

Tränen (88-97)

Wahrheit (98-109)

Der mystische Leib der heiligen Kirche (110-134)

Göttliche Vorsehung (135-153)

Gehorsam (154-165)

Epilog (166-167)

3. DER DIALOG ALS SPIRITUELLES WERK

Caterinas Dialog galt schon bald nach seiner Veröffentlichung als spirituelles Meisterwerk; bis in unsere Gegenwart hinein erscheinen neue Übersetzungen und Kommentare. Dabei ist es zunächst kein besonders originelles Buch, sondern eher eine Art Synthese verschiedener spiritueller Traditionen des Spätmittelalters.

Über Jahre hinweg hörte Caterina als Mantellatin die Predigten, Katechesen und Instruktionen der Dominikaner-Patres in Siena und nahm an deren Stundengebet teil. Raimund von Capua fungierte als ihr Beichtvater und geistlicher Begleiter. Auf eine ganz organische Weise ist Caterinas Spiritualität und damit auch ihr schriftliches Werk dominikanisch geprägt.¹⁵ Man denke an den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung und an ihre trotz des Gewichts der Sünde durchgehend positive Anthropologie oder an den intellektuellen Zug ihrer Mystik, der sie das Geschaute immer wieder durchdenken und formulieren lässt. Auch Caterinas ausgeprägte Passions- und Kreuzesmystik geht wohl weniger auf Begegnungen mit franzis-

¹⁵ Vgl. Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 279-282.

kanischer Spiritualität zurück, obwohl der heilige Franziskus und seine Bewegung ihr durchaus bekannt und sympathisch waren¹⁶, sondern auf die Ansprachen und Bücher des Dominikaners Domenico Cavalca über das Leben der Heiligen und über das Kreuzesleiden Christi.¹⁷ Häufig hervorgehoben wird von der Forschung Caterinas außerordentliche Kenntnis der Heiligen Schrift.¹⁸ Hier zeigt sich, wie der Historiker Jörg Jungmayr betont, dass „im Mittelalter ... jemand, der nicht lesen und schreiben konnte“, nicht „notwendigerweise ungebildet gewesen“ sein musste.¹⁹ Vielmehr haben die ausführlichen und häufigen Predigten, das laute Beten und Vorlesen aus der Bibel und nicht zuletzt die christliche Kunst als „biblia pauperum“ erheblich dazu beigetragen, dass regelmäßige Gottesdienstbesucher wie Caterina ein solides biblisches Wissen erwerben konnten.

Der Text des Dialogs und vieler ihrer Gebete und Briefe sind, wie Sr. Suzanne Noffke sagt, ein „Gewebe“²⁰ aus Gehörtem, Erfahrenem und Bedachtem. Caterina nimmt ganz selbstverständlich biblische Wendungen in ihren eigenen Wortschatz auf, zitiert sie frei und daher oft nicht wörtlich, sondern sinngemäß und angereichert durch eigene geistliche Erfahrungen und Einsichten. Sie versteht ihr eigenes Leben und ihre Sendung in der Kirche ganz aus dem Dialog mit Gottes Wort und kann ihre eigenen Worte so direkt mit ihnen verbinden. Sie ist nicht selbst das Wort, wohl aber seine Zeugin und wird so zu einer Stimme, die dieses Wort in ihre Zeit hineinspricht und bei den Menschen neu zu Gehör und zur Wirkung bringt. Neben den Evangelien zitiert Caterina in ihrem Dialog besonders häufig die Briefe des Apostels Paulus, mit dem sie neben der Erfahrung der apostolischen Einsamkeit und Prüfung in der mystischen Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten auch die dialektische Sicht von Sünde und Erlösung teilt.

Mehrere Interpreten haben auf die stilistische Spannung hingewiesen, die ihr Hauptwerk durchzieht und so auch ihr spirituelles Profil kennzeichnet. Auf der einen Seite ist Caterinas Mystik ekstatisch, erfüllt von Ausrufen, von Metaphern wie „Feuer“ und „Blut.“²¹ Damit sprengt sie nicht selten die Grenzen der Sprache und des guten Geschmacks und fordert der Vorstellungskraft ihrer Leser einiges ab. Ihre eigene Gotteserfahrung ist für diese Heilige so

¹⁶ Vgl. die Erwähnung des hl. Franziskus in Caterina von Siena, *Der Dialog* 158 oder die Beschreibung der evangelischen Armut in Caterina von Siena, *Der Dialog* 151.

¹⁷ Vgl. Caterina von Siena, *Der Dialog* 141. Zu Cavalca vgl. Hirtz, *Das Geschöpf der Liebe*, 281 Anm.24.

¹⁸ Vgl. Noffke, *Klarer Blick*, 57-77.

¹⁹ Jungmayr, *Caterina von Siena*, 182.

²⁰ Noffke, *Klarer Blick*, 63.

²¹ Vgl. Hirtz, *Das Geschöpf der Liebe*, 225-243; Gerl-Falkovitz, *Feuer und Blut*; Schlögl, „Erkauft vom Blut des Lammes“, 143-145.

einzigartig, so lodern und hinreißend, dass alles andere dahinter zurückbleibt. Auf der anderen Seite ist Caterinas Mystik aber auch doktrinell, rational, in ihrem Buch finden sich lange lehrhafte Passagen, und es folgt einem klaren Aufbau. In Glaubensfragen hat sie eine umfassende Kenntnis und klare Vorstellungen im Bereich der Askese. Die große Bedeutung der Unterscheidung der Geister im Dialog erinnert an deren spätere Ausarbeitung bei Ignatius von Loyola.

Das Originelle von Caterinas Spiritualität verdankt sich der Originalität, d.h. der Ursprünglichkeit ihrer Gotteserfahrung. Caterina diktiert, was sie selbst erlebt hat, die Lehre ist Ausfluss ihrer inneren Erfahrung. In der Polarität von Ekstase und Ruhe, Hingabe und Annahme spiegelt sich das mystische „Liebesspiel (giuoco d’amore)“²², ein „Spiel der Nähe und Ferne“²³, das sich einer objektiven Beschreibung letztlich entzieht.

Interessant scheint auch, was in Caterinas Spiritualität *nicht* vorkommt. Beispielsweise hat sie keine Berührungspunkte mit der spekulativen Mystik der Dominikaner Johannes Tauler und Meister Eckhart. Auch kann man bei ihr trotz der Verwendung von oft biblisch inspirierter Braut-Metaphorik nicht von einer echten Braut-Mystik sprechen.²⁴ Vielmehr trägt ihre Mystik einen anti-individualistischen, ausgeprägt kirchlich-sakramentalen, oft auch familiären und sozialen Charakter. Ihre geistlichen Einsichten drängen sie immer wieder zur praktischen Umsetzung, die mystische Wahrnehmung der Leiden und Sünden in der Kirche verstrickt sie lebenslang in konkrete Reformbemühungen. Insofern ist der Dialog, wie Marianne Schlosser bemerkt, nicht nur der „Niederschlag“ von Caterinas Lebens- und Gotteserfahrung, sondern auch das bewegende Zeugnis ihres aktiven Einsatzes für die Erneuerung der Kirche.²⁵

4. DER DIALOG ALS THEOLOGISCHES WERK

Auch theologisch baut Caterina auf vorliegenden Traditionen weiter. Mit Augustinus bekannt gemacht hat sie wohl der englische Augustiner-Mönch William von Flete. Augustinisches Denken zeigt sich in ihrem Bemühen um die Kirchenreform, wo sie stets zwischen der sicht-

²² Caterina von Siena, Der Dialog 78.

²³ Dinzelbacher, Christliche Mystik, 360.

²⁴ Vgl. Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 278.

²⁵ Schlosser, Katharina von Siena, 128.

baren Kirche mit ihren Fehlern und Makeln und der unsichtbaren Kirche des Geistes zu unterscheiden weiß.²⁶ Damit kann sie absolute Kritik an kirchlichen Amtsträgern mit absoluter Treue zum kirchlichen Amt, besonders zum Papstamt, verbinden.

Ihre geistliche Sicht der Kirche führt nicht zu Beschwichtigung oder Vertröstung, sondern bleibt Stachel im Fleisch und Ansporn zu grundlegenden Reformen hier und jetzt. In diesem „Realismus“, der auch für ihr Menschenbild gilt, unterscheidet sich Caterina deutlich von apokalyptisch gefärbten Bewegungen des Mittelalters, auch vom Denken Joachim von Fiore oder den Prophetien der heiligen Birgitta von Schweden.

Aus der dominikanischen Tradition ist sie mit Thomas von Aquin vertraut, den sie in ihrem Buch zweimal namentlich und oftmals dem Sinn nach zitiert. Man muss nicht gleich so weit gehen wie der italienische Caterina-Forscher Emmanuele di Rovasenda, der den Dialog „die mystische Version der Summe des heiligen Thomas“ genannt hat.²⁷ Doch fraglos teilt sie mit dem großen theologischen Meister die Überzeugung, dass die grundlegende „Wahrheit“, die der Mensch erkennen und anerkennen muss, in der Schöpfer-Geschöpf-Relation zu sehen ist, aus der sich alles weitere entfalten lässt.

Gott ist der, der *ist* – die Schöpfung und der Mensch sind das, was aus sich selbst heraus *nicht ist*.²⁸ Die Nichtigkeit des Geschaffenen außerhalb seiner Beziehung zum Schöpfer korrespondiert wiederum mit der Grundlosigkeit der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung: alles, was ist, ist deswegen, weil Gott *will*, dass es sei, weil er alles Geschaffene in seinem Liebeswillen umfängt und erhält. Weil der Mensch Gott diese Liebe, die ihm ganz umsonst geschenkt ist, niemals zurückerstatten kann, weiß er sich dazu verpflichtet, seinen Nächsten ebenso grundlos, als Mit-Geschöpf, zu lieben, wie er sich von Gott geliebt weiß.²⁹

Diese grundlose Liebe Gottes hat in den Augen der Welt etwas Verrücktes, sogar Verstörendes, Unfassbares, Abgründiges an sich. Gott ist „wie verrückt und trunken vor Liebe“ zu seiner Schöpfung, sagt Caterina in einem ihrer Gebete³⁰, im Dialog spricht die Seele etwas vornehmer zu Gott: „Es scheint, dass du nach deinen Geschöpfen verrückt bist, als ob du ohne sie nicht leben könntest.“³¹

²⁶ Vgl. Caterina von Siena, Der Dialog 12; Jungmayr, Caterina von Siena, 182-183.

²⁷ Emmanuele di Rovasenda, Introduzione al Dialogo di S. Caterina da Siena, Genova 1984, 39, zitiert nach Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 280 Anm.20.

²⁸ Vgl. Caterina von Siena, Der Dialog 18, 46, 54, 119, 136, 165. Zur Interpretation vgl. Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 134-166, 301-308.

²⁹ Vgl. Caterina von Siena, Der Dialog 64.

³⁰ Zitiert nach Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 130.

³¹ Caterina von Siena, Der Dialog 25.

Die Sünde ist für Caterina ähnlich wie für Augustinus nichts Selbständiges, sondern der Sturz zurück ins Nichts, die Konfrontation des Menschen mit seiner eigenen Nichtigkeit, Verlorenheit und Erlösungsbedürftigkeit. Gerne zitiert sie den nordafrikanischen Kirchenvater: „Er, der dich geschaffen hat ohne dich, wird dich nicht erlösen ohne dich.“³² So sind auch die Menschwerdung und das Kreuzesleiden Jesu Christi zurückgebunden an die Schöpfungstheologie, verstanden als Wiederherstellung der verlorenen Schönheit, Güte und Würde der Schöpfung durch die je größere Liebe des Sohnes, der an der Stelle des Sünders und ihm zugute stirbt.

Aus der „Brücke“³³, die das Kreuz zwischen Himmel und Erde, Schöpfer und Sünder errichtet hat, fließt dann auch die Möglichkeit zu Sühne und Stellvertretung hervor, die Caterina aufgreift und in ihren schrecklichen körperlichen wie seelischen Leiden in ihrer letzten Lebensphase realisiert. Sie lässt sich gleichsam zermalmen unter der Last des Kirchengeschiffes, damit dieses seinen Kurs zurückgewinnt.

Gerade im theologischen Gefüge des Dialogs sieht man das Organische und Symphonische dieses Werks, das Zusammenklingen der verschiedenen Motive und Bilder, die sich gegenseitig stützen und erklären und immer wieder die biblische und dogmatische Überlieferung lebendig werden lassen.

5. DER DIALOG ALS DIALOG

Abschließend soll noch einmal die grundsätzliche Frage nach der aktuellen Bedeutung von Caterinas Buch gestellt werden. Diese, so scheint mir, kann gut von seiner dialogischen Struktur her aufgewiesen werden.

Zunächst gilt die Zuschreibung „Dialog“ äußerlich-formal: das Buch setzt sich zusammen aus den Bitten der Seele, der Antwort Gottes und dem Dank der Seele. Dabei fällt auf, dass Gott sich eher in nüchterner, lehrhafter, rationaler Weise mitteilt und sein Geschöpf in mehr emotionaler, intuitiver, bildhafter Weise darauf antwortet.³⁴ Durch diese augenscheinliche Differenz im Sprachstil entsteht die Wirkung eines echten Dialogs, in dem sich die Gesprächspartner in immer neuen Anläufen einander annähern, umwerben, ergänzen und befragen,

³² „Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te“, Augustinus, Sermo 169, 11, 13 (PL 38, 922), zitiert in Caterina von Siena, Der Dialog 23 und 155.

³³ Vgl. Caterina von Siena, Der Dialog 26-87.

³⁴ Vgl. Doornik, Katharina von Siena, 180.

einander zuhören, aufeinander eingehen und so ein Gespräch nicht nur führen, sondern „ein Gespräch sind“ (F. Hölderlin).

Indem der Mensch in diesen ursprünglichen Dialog des Geschöpfes mit seinem Schöpfer zurückfindet, sich in ihm verwurzelt, sich aus ihm heraus verstehen lernt, umso deutlicher treten die Unterschiede in der Sichtweise zutage, wird der Mensch seiner eigenen Begrenztheit, gerade auch im Zuhören- und Lieben-Können, bewusst.

Immer wieder muss sich die Seele besinnen, sie übt Demut und Gehorsam, verpflichtet sich zur Buße, kämpft gegen die Eigenliebe an. Im Dialog mit Gott zu stehen, bedeutet auch, an sich selbst zu arbeiten und sich mit tief sitzenden Gewohnheiten und Einstellungen kritisch auseinanderzusetzen.

Aber nur auf diesem Weg geschieht Lösung und Befreiung, wird der Dialog zum Heilsgeschehen. Steht am Anfang des Gesprächs das *natürliche Verlangen* der Seele nach Gott, so muss sich dieses Verlangen im Laufe des Dialogs selbst noch einmal umgestalten lassen in das *übernatürliche Verlangen* eines Geschöpfes, das in und mit dem Verlangen Gottes in Jesus Christus verlangt³⁵, bis das Streben der Seele nur noch darin besteht, „sich von Gott anziehen, gleichgestalten und umformen zu lassen.“³⁶ Man sieht an dieser Stelle die konsequente Weiterführung des neuplatonisch-augustinischen Motivs vom *desiderium naturale* im Licht christlich-biblischer Dialogmystik.

Wesentliche Voraussetzung für einen echten Dialog ist der „herrschaftsfreie Diskurs“ (J. Habermas), also die Freiheit aller Gesprächspartner. So spielen auch Wille und Freiheit des Menschen in Caterinas Anthropologie eine wichtige Rolle und weisen bereits voraus auf den Humanismus der Renaissance.³⁷ „So groß ist die Freiheit des Menschen, dass weder der Teufel noch ein Geschöpf ihn zwingen können, gegen seinen Willen sich auch nur die geringste Schuld zukommen zu lassen.“³⁸ Gott hat seinem Geschöpf einen freien Willen und das „Messer der Wahlfreiheit“³⁹ gegeben, damit es seine schöpferische Liebe frei erwidern kann. Die mystische Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott sieht Caterina vor allem als Willenseinheit und entfaltet sie dialogisch als Wechselspiel der Freiheiten.⁴⁰

³⁵ Vgl. Caterina von Siena, Der Dialog 1-2; Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 140-143.

³⁶ Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 143 Anm.157.

³⁷ Vgl. Hirtz, Das Geschöpf der Liebe, 282.

³⁸ Caterina von Siena, Der Dialog 14.

³⁹ Caterina von Siena, Der Dialog 43.

⁴⁰ Vgl. Caterina von Siena, Der Dialog 13, 41, 45, 82, 104, 131.

Freiheit bedeutet aber auch Verantwortung, und nur der rechte Gebrauch der Freiheit macht sie auch verdienstvoll. Solange noch Zeit ist, hat der Mensch die Möglichkeit und auch den Auftrag, seine Freiheit für das Gute einzusetzen und dadurch Gott näher zu kommen, auf eine Weise und in einer Tiefe, wie es kein anderes Geschöpf vermag.

Die Freiheit, mehr noch der Wille, der Verstand und die Erinnerung des Menschen verbinden Caterinas Anthropologie mit der Theologie⁴¹, genauer: mit der Trinität, mit deren Lobpreis der Dialog schließlich ausklingt. Von Augustinus inspiriert, sieht die Heilige im menschlichen Geist ein Abbild des dreifaltigen Gottes, wie es schon im Prolog zum Ausdruck kommt. Die Vereinigung der Seele mit Gott geschieht nur durch die Selbsterkenntnis: das Selbstverhältnis, das „zu sich“ des menschlichen Geistes, ist das Abbild der drei göttlichen Personen in ihrem ewigen Zu- und Ineinander.⁴² Dort, wo der Mensch zu sich kommt, kommt er wirklich zu Gott, eröffnet sich ihm der lebendige Liebes-Dialog von Vater, Sohn und Heiligem Geist, aus dem er stammt und in den er hineingerufen ist als Angesprochener und Sprechender zugleich.⁴³ Man könnte daher auch von einer trinitarischen Intuition sprechen, der sich Caterinas Dialog als Text wie als je neues Geschehen am und im Leser verdankt.

Diese mystische Einbergung der Seele in die Gotteswirklichkeit bedeutet jedoch keineswegs eine Abkehr von der Welt. Caterinas Mystik ist, wie bereits erwähnt, trotz ihres trinitarischen und soteriologischen Profils eine apostolische Mystik der Zeitgenossenschaft und der Kirchlichkeit. Man mag wie Hans Urs von Balthasar darüber nachdenken, welchen Weg die Kirche genommen hätte, wenn in ihrer Frömmigkeit statt der eher weltflüchtigen und individualistischen „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen das weltzugewandte und gemeinschaftlich ausgerichtete „Gespräch über die göttliche Vorsehung“ die führende Rolle übernommen hätte.⁴⁴ Hätte die Reformation dann vielleicht nicht stattgefunden, wäre die Christenheit bis heute geeint? Das mögen Mutmaßungen bleiben. Doch zeigen sie uns, welches Potenzial in diesem Werk liegt, für die Kirche und für jeden, der sich neu auf die Suche machen will nach Gott.⁴⁵

⁴¹ Vgl. Caterina von Siena, *Der Dialog* 26, 51-57.

⁴² Erich Przywara, *Augustinisch. Ur-Haltungen des Geistes*, Einsiedeln 1970, 105, zitiert nach Hirtz, *Das Geschöpf der Liebe*, 186 Anm.287. Vgl. auch Balthasar, *Umriss*, XX-XXI; D'Urso, *Catherine of Siena*, 26-28.

⁴³ Vgl. Hirtz, *Das Geschöpf der Liebe*, 316-326.

⁴⁴ Vgl. Balthasar, *Herrlichkeit III*, 1,2, 456-457 Anm.2. Vgl. auch Balthasar, *Umriss der Lehre*; ders., *Alle Wege führen zum Kreuz*, 336, 338, 341-342.

⁴⁵ Für die theologische Weiterarbeit mit Caterina nenne ich nur folgende Punkte aus der Diskussion: 1. Die Konsequenzen ihres Welt- und Menschenbildes für die Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. 2. Das Verhältnis von Schöpfungstheologie und Christologie: das Verständnis Jesu Christi als Schöpfungsmittler (Logos) schließt die Annahme einer vollständigen und voll wirksamen geschöpflichen Wirklichkeit (seines

Literatur

Balthasar, Hans Urs von, *Umriss der Lehre*, in: Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung. Eingeleitet von Ellen Sommer-von Seckendorff und Hans Urs von Balthasar (Lectio Spiritualis 8), Einsiedeln 1964, XVIII-XXVIII.

Balthasar, Hans Urs von, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik. Bd. III,1. Im Raum der Metaphysik. Teil 2. Neuzeit, Einsiedeln 1965.

Balthasar, Hans Urs von, *Alle Wege führen zum Kreuz*, in: IkaZ Communio 9 (1980), 333-342.

Caterina von Siena, *Der Dialog*. Ein Gespräch mit Gott über seine Vorsehung. Vollständige Übersetzung von Claudia Reimüller (Caterina von Siena 11), Kleinhain 2017.

Cavallini, Giuliana, *Preface*, in: Catherine of Siena, The Dialogue (The Classics of Western Spirituality), New York/Mahwah 1980, XIII-XVI.

Dinzelbacher, Peter, *Christliche Mystik im Abendland*. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994.

Doornik, N.G.M. van, *Katharina von Siena*. Eine Frau, die in der Kirche nicht schwieg. Aus dem Niederländischen von Liesel Linn, Freiburg-Basel-Wien 1980.

D'Urso, Giacinto OP, *Catherine of Siena*. Doctor of the Church. Notes on Her Life and Teaching. Translated with Introduction and Notes by Thomas McDermott OP, Chicago 2013.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Feuer und Blut*. Caterina von Siena (1347-1380), in: dies., Mit Freundinnen im Gespräch. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden, Kevelaer 2017, 77-106.

Menschseins) mit ein, der Inkarnationsglaube impliziert also eine starke Schöpfungsverantwortung. 3. Das Verhältnis von Freiheit (Autonomie) und Gehorsam (Theonomie), gerade auch ausgetragen im Feld innerkirchlicher Reformen, die heute nicht weniger notwendig sind als zur Zeit Caterinas.

Manuel Schlögl

Hirtz, Paul, *Das Geschöpf der Liebe* – Menschsein in der Spiritualität der Caterina von Siena. Ein Beitrag zur „Theologie der Heiligen“ (TrThSt 45), Trier 1988.

Jungmayr, Jörg, *Caterina von Siena*. Mystische Erkenntnis und politischer Auftrag in den Traditionen der mittelalterlichen Laienbewegung, in: Schmidt, Margot/Bauer, Dieter R. (Hg.), „Eine Höhe, über die nichts geht“. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen I/4), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 163-186.

Noffke, Suzanne, *Introduction*, in: Catherine of Siena, *The Dialogue* (Classics of Western Spirituality), New York/Mahwah 1980, 1-22.

Noffke, Suzanne, *Klarer Blick in dunklen Zeiten*. Caterina von Siena (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd.16), Leipzig 2012.

Schlögl, Manuel, „*Erkauft vom Blut des Lammes*“ – Die Symbolik des Todes Jesu bei Caterina von Siena, in: Kirchgessner, Bernhard (Hg.), *Caterina von Siena (1347-1380)*, Aachen 2019, 135-158.

Schlosser, Marianne, *Katharina von Siena* begegnen, Augsburg 2006.

CORNELIUS ROTH

„BEI GOTT BESCHWERDE GEGEN EUCH EINLEGEN“

KIRCHENLIEBE UND KIRCHENKRITIK BEI CATERINA VON SIENA

1 HINFÜHRUNG

Die Beziehung Caterinas von Siena zur Kirche ist ambivalent. Einerseits steht für sie die Kirche im Zentrum ihres Glaubens und ihrer Verkündigung, weil sie nichts anderes als der fortgeführte Christus ist.¹ Als Ausspenderin der Sakramente ist sie untrennbar verbunden mit der Erlösung der Menschheit durch Christus, v.a. durch sein Blut. Papst, Bischöfe und Priester (Laien hat sie dabei weniger im Blick) sind die „Verwalter des Blutes“ (*ministri del sangue*) und als solche indispensable, selbst wenn sie ihren Dienst unwürdig vollziehen.

Doch genau das macht Caterina auch zu einer Kirchenkritikerin, die in ihrer Wortwahl kein Blatt vor den Mund nimmt und sich nicht scheut, Priestern, Bischöfen, Kardinälen und Päpsten ins Gewissen zu reden, wenn sie ihrer Sendung nicht treu sind. Ihre Drohung, „daß ich mich beim gekreuzigten Christus über Euch beklagen muß“², wenn sie nicht endlich ihrer Sendung gerecht werden, zeigt etwas von dem Mut und der Autorität einer inspirierten Frau, wie sie es im später Mittelalter einige gab (nicht alle haben diesen Mut überlebt). Aktuell ist besonders ihre deutliche Kritik an der Macht in der Kirche, die sie in erster Linie in ihrer Verweltlichung sieht. Demgegenüber betont sie die geistliche Macht durch das Blut Christi und die Sakramente. Wenn man so will geht es Caterina um eine „Machtverschiebung“, um eine Neubesinnung darauf, worin die eigentliche Macht in der Kirche besteht, nämlich in der geistlich-sakramentalen Macht, nicht in der weltlichen. Verbunden damit ist ihr Aufruf zur Umkehr des Einzelnen, ohne die eine moralisch-politische Erneuerung der Kirche nicht möglich ist.³

¹ Vgl. Schlosser, Kirchenbild; dies., Brücke zum Leben.

² So im Brief 255 an Papst Gregor XI., der direkt nach Caterinas Ankunft in Avignon wahrscheinlich am 18. Juni 1376 geschrieben wurde, kurz bevor sie ihre erste Audienz beim Papst hatte: „Lasst es nicht notwendig werden, daß ich mich beim gekreuzigten Christus über Euch beklagen muß. Es gibt ja niemand mehr, wo ich mich beklagen kann, da es (auf Erden) niemand Größeren gibt als Euch.“ Kurz vorher heißt es: „Wenn Ihr das alles aber nicht macht, werdet Ihr streng von Gott gerügt werden. Ich an Eurer Stelle würde davor bangen, wenn das göttliche Gericht über mich käme.“ Vgl. Schmid, Briefe, Bd. 3, 375f.

³ Vgl. dazu Jungmayr, Caterina, 50f.

2. „DIE PFORTE DES GEKREUZIGTEN JESUS CHRISTUS [...] STEHT NUR IN DER HEILIGEN KIRCHE.“⁴ – DIE EUCHARISTISCHE EKKLESIOLOGIE CATERINAS

Wenn man versucht, Caterinas Aussagen zur Kirche positiv theologisch zu fassen, kann man von einer eucharistischen Ekklesiologie sprechen.⁵ Die Bedeutung der Kirche besteht für sie vor allem darin, dass sie uns durch die Sakramente die Erlösung schenkt. Dabei steht neben der Taufe und der Buße als „Taufe des Heiligen Geistes“⁶ besonders die Eucharistie im Zentrum. Weil nur durch die Kirche und in der Kirche die Eucharistie gereicht werden kann (wobei es Caterina dabei besonders um das Blut Christi geht), ist die Kirche nicht nur unabkömmlich, sondern positiv gewendet auch ein Ort des Ausruhens, der Gastfreundschaft und der Freude. Die Bilder, die sie in ihren Briefen und im *Dialogo (Gespräch von Gottes Vorsehung)* verwendet, zeigen dabei immer wieder eine eucharistische Konnotation.

So ist die Kirche Weinkeller⁷, Weinberg⁸, Gasthaus/Herberge/Laden (*bottiga*)⁹, Schiff¹⁰, Schafstall¹¹, Garten¹², Braut¹³ und Mutter.¹⁴ Wenn Christus die Brücke zwischen Himmel und

⁴ Brief 371 an Urban VI. von Februar 1380 (Schmid, Briefe, Bd. 3, 475).

⁵ Vgl. Grundmann, L'ecclésiologie.

⁶ Schlosser, Brücke, 82, Anm. 17.

⁷ Vgl. Brief 270 an Papst Gregor XI.: „Ihr seid ja der Türhüter zum Weinkeller Gottes, das heißt, zum Blut seines eingeborenen Sohnes.“ Brief 306 an Urban VI.: „Ihr seid der Kellermeister; Ihr habt die Schlüssel zum Weinkeller der heiligen Kirche, in der das Blut des unbefleckten Lammes ist.“ Vgl. Schmid, Briefe, Bd. 3, 418.455. Caterina selbst bezeugt, dass das Bild vom „Weinkeller“ ihr in einer Vision zuteilwurde. Vgl. Schlosser, Kirchenbild, 273, Anm. 60.

⁸ Vgl. Gespräch Nr. 23.24; Brief 321 an die Gesellschaft der Jungfrau Maria: „Ohne diesen Weinberg (der Kirche) ginge unser eigener Weinberg zugrunde“ (Schmid, Caterina, 274).

⁹ Vgl. Gespräch Nr. 27.66. Etymologisch ergibt sich bei „bottiga“ auch ein Bezug zur „Apotheke“.

¹⁰ Vgl. Brief 334 an Kardinal Bonaventura da Padoa: „Erhebt die Wahrheit, beschämt die Lüge und gebt dem Schiff der heiligen Kirche wieder die rechte Richtung!“ (Schmid, Briefe, Bd. 3, 334). Weitere Beispiele bei Schmid, Caterina, 272f.

¹¹ Vgl. Brief 229 an Papst Gregor XI.: „Hebt Euer verlorenes Schäflein, nachdem es gefunden wurde, auf Eure Schultern der Liebe und stellt es wieder in den Schafstall der heiligen Kirche“ (Schmid, Briefe, Bd. 3, 370). Weitere Beispiele bei Schmid, Caterina, 275f.

¹² Vgl. Brief 206 an Papst Gregor XI.: „So sage ich Euch im Namen des gekreuzigten Christus, daß Ihr mit Eurer Autorität drei wesentliche Dinge tun müßt: Da Euch der Garten der heiligen Kirche anvertraut ist, müßt Ihr zuallererst die stinkenden Blumen ausrotten, die voll Unreinheit sind, voll Gier und aufgeblasen von Stolz (damit meine ich die schlechten Hirten und Verwalter, die diesen Garten vergiften und verkommen lassen). ... Sagt ihnen, sie mögen bemüht sein, sich zuerst einmal selbst zu regieren mit einem guten, heiligen Leben! Pflanzt duftende Blumen in diesen Garten: Hirten und Verwalter, die wahre Diener des gekreuzigten Jesus Christus sein wollen“ (Schmid, Briefe, Bd. 3, 364f). Weitere Beispiele bei Schmid, Caterina, 263-267.

¹³ Beispiele bei Schmid, Caterina, 259-263. Manchmal werden die Bilder „Braut“ und „Garten“ miteinander verbunden, etwa in Brief 101 an Kardinal Iacopo Orsini (Schmid, Briefe, Bd. 3, 268): „Das ist der Wohlgeruch, den Ihr verbreiten müßt in der süßen Braut Christi, die in diesem Garten ausruht!“

¹⁴ Vgl. Brief 311 an die Regierung von Siena (Schmid, Briefe, Bd. 9, 269): „Es ist also besser, wenn wir mit unserem Vater und unserer Mutter – das heißt mit Papst Urban VI. und der heiligen Kirche – vereint sind als mit Tyrannen.“ Weitere Beispiele bei Schmid, Caterina, 269-271.

Erde, Gott und den Menschen ist – ein Bild, das bei Caterina ganz zentral ist und ihre Christologie kennzeichnet – so ist die Kirche gleichsam die Herberge auf dieser Brücke, in der man ausruhen und durch die Sakramente neue Kraft schöpfen kann.¹⁵ Die Kirche wird hier als Ort der Fürsorge gesehen und die Sakramente als Mittel der Heilung und Stärkung verstanden, nicht als Ort der Ausgrenzung bzw. Belohnung für ein Leben ohne Sünde.¹⁶

Auch die für uns manchmal befremdliche Rede vom „Blut Christi“, das Caterina sehr häufig benutzt, versteht sie letztlich positiv, nicht allein als Ausdruck des Leids und der Bereitschaft, sich für die Kirche aufzuopfern, sondern auch gleichsam als Lebensmittel des mystischen Körpers der Kirche. So wie die Seele das vitale immaterielle Prinzip des Körpers ist, so ist das Blut das materielle Lebensprinzip des menschlichen Organismus. Ohne Blut kein Leben. Grundman sieht in diesem Punkt den originellsten Aspekt der Ekklesiologie Caterinas.¹⁷

3. „ICH MÖCHTE EUCH ALS MUTIGEN MANN SEHEN!“¹⁸ – KIRCHLICHE REFORM MUSS AM HAUPT BEGINNEN

Die Identität von Kirche und Eucharistie, in der die Erlösungsgnade sichtbar wird, ist nicht nur eine Zusage, sondern auch eine Aufgabe bzw. Herausforderung. Wenn Kirche und Sakramente die entscheidenden Orte der Vermittlung der Heilsgnade sind, dann bedeutet die Trennung von der sichtbaren Kirche auch die Trennung von Christus und seiner Erlösungsgnade, die in den Sakramenten ausgegossen wird; und das wiederum heißt für die Amtsträger – also Priester, Bischöfe und Papst als „Verwalter des Blutes“¹⁹ –, dass sie sich immer

¹⁵ Vgl. etwa Caterina, Gespräch, Nr. 27, 38: „Auf ihr (= der Brücke, CR) liegt auch die Herberge im Garten der heiligen Kirche, die das Brot des Lebens verwaltet und spendet und das Blut zu trinken gibt, damit die wandernden Pilger, meine ermüdeten Geschöpfe, nicht vollends ermatten.“

¹⁶ Das ist der durchaus berechtigte Interpretationsansatz von Heise, Caterina. Darin destilliert sie fünf Botschaften an die Hirten der Kirche heraus, die für sich genommen tatsächlich zu den Kernbotschaften Caterinas gehören: 1. Erbarmen und Barmherzigkeit Gottes; 2. Notwendigkeit von Schuldeingeständnis, Buße und Beichte als „dauernde Taufe des Blutes“; 3. Bedeutung der Eucharistie, der Priester als „Diener des Blutes“ und des Papstes als „Kellermeister der Blutes“; 4. Die wahre Hirtensorge, die darin besteht, Schutz zu bieten und den Bedrängten nachzugehen; 5. Die Sehnsucht Gottes und der Menschen, die es in der Kirche zu respektieren und zu fördern gilt. Trotz profunder Kenntnis von Caterinas Leben und Spiritualität kann Heise durch die starke Fokussierung auf das heutige pastorale Problem der Zulassung von Wiederverheirateten zur Eucharistie (das außerhalb des Horizonts von Caterina lag) der Gefahr der Instrumentalisierung von Caterinas Botschaft nicht ganz entgehen.

¹⁷ Grundman, *L'ecclésiologie*, 169.

¹⁸ Brief 255 an Papst Gregor XI. (Schmid, Briefe, Bd. 3, 374).

¹⁹ Der Gedanke, dass die Kleriker das Blut Christi austeilen und verwalten, wird von Caterina häufig aufgegriffen, z.B. in Brief 59 an Pietro, Priester in Semignano (Schmid, Briefe, Bd. 3, 150), Brief 2 an Andrea dei Vitroni, Priester in Siena (Schmid, Briefe, Bd. 3, 176) oder Brief 270 an Papst Gregor XI. (Schmid, Briefe, Bd. 3, 418). In

wieder Jesus Christus angleichen müssen. Die Erneuerung in der Kirche muss gleichsam von oben geschehen, weil die Amtsträger allein das Heil in den Sakramenten in der Hand haben. Um im Bild von der Herberge auf der Brücke zu bleiben, sind schlechte und unwürdige Diener wie Herbergsväter, die den Wein und das Brot entweder unter Verschluss halten, es schal werden lassen oder es nur unfreundlich und widerwillig den Pilgern, die zu ihnen kommen, weiter reichen. Jedenfalls machen sie die Herberge dadurch nicht zu einem Ort der Gastfreundschaft.²⁰

Caterina hat in ihrer Kritik an den Verantwortlichen in der Kirche eine klar „anti-donatistische“ Haltung. „Kein Versagen eines ihrer Glieder kann der Kirche ihren Schatz nehmen. Die Frucht der Erlösungsgnade bleibt erhalten, auch wenn die Schönheit der Blüten, die Anziehungskraft der Kirche schwer geschädigt wird.“²¹ Auch wenn sie das Leben schlechter Priester immer wieder deutlich kritisiert²², will sie zum einen keine Verurteilung dieser „Menschen ohne Urteil“, die nur an sich selbst denken.²³ Zum anderen zeigt sich in der Überzeugung, dass Gottes Gnade auch durch unwürdige Priester weitergegeben werden kann, auch die Vision einer neuen Kirche, in der „heilige und gute Hirten“ kommen werden²⁴ – eine Vision, deren Verwirklichung Caterina allerdings nicht mehr miterlebt hat und am Ende ihres Lebens enttäuscht aufgeben musste. Vielmehr hatte sie kurz vor ihrem Tod eine andere Vision vom

einem schönen Bild spricht Caterina aber auch davon, dass Christus den Priestern die Vollmacht gegeben hat, den Menschen in der Eucharistie „die Sonne zu verteilen“ (Gespräch Nr. 110, 141).

²⁰ Vgl. Gespräch Nr. 121, 161: „Zwar spenden sie das geistliche Brot der Sakramente (die durch keinen ihrer Fehler euch entzogen, noch in ihrer Kraft geschwächt werden können); doch sie nähren euch weder mit den Gebeten des Herzens noch mit dem Hunger und der Sehnsucht nach eurem Heil und einem heiligen, ehrbaren Leben.“

²¹ Schlosser, Brücke, 89. In einem anschaulichen Bild vergleicht Caterina die unwürdigen Priester mit dreckigen, zerlumpten Bettlern, die dennoch ein großes Geschenk von einem geliebten Herrn überbringen. Vgl. Gespräch Nr. 120, 159.

²² Etwa in Gespräch Nr. 121f, 160-162. Caterina beschränkt ihre Kritik aber nicht nur auf sie, sondern sieht das Ärgernis eines schändlichen Lebens bei „Laien und Ordensleuten, Klerikern und Prälaten, Kleinen und Großen, Jungen und Alten“ (ebd., 160).

²³ Gespräch Nr. 122, 162: „Laßt ihnen ihr schlechtes Leben und ergreift die Lehre, die Rüge aber überlaßt Mir, denn Ich bin der milde und ewige Gott, der alles Gute belohnt und jegliche Schuld bestraft.“ Vgl. auch Gespräch Nr. 120, 160: „So müßt ihr Mich für sie bitten, nicht aber sie verurteilen. Das Urteil überlaßt Mir.“

²⁴ Vgl. Gespräch Nr. 12, 22: „Ja, Ich sage dir: je mehr die Bedrängnisse am mystischen Leib der heiligen Kirche jetzt überhandnehmen, desto reicher sollen ihr Erquickung und Trost zuteil werden. Und dies wird ihre Erquickung sein: heilige und gute Hirten werden kommen, diese Blüten der Verherrlichung, auf daß sie Meinem Namen Ehre und Lob erweisen und den Duft der in der Wahrheit begründeten Tugenden zu mir aufsteigen lassen. Darin besteht die Erneuerung Meiner Diener und Hirten. Nicht die Frucht der Braut bedarf der Erneuerung, denn sie wird durch die Fehler meiner Diener weder geschädigt noch verdorben. Also freut euch inmitten der Bitternis!“

Schiff der Kirche, das ihr auf die Schulter gelegt wurde, sie aber unter der Last zusammengebrochen ist.²⁵ Im letzten Brief überhaupt, gerichtet an Urban VI. (1378-1389), dem neuen Papst in Rom, zu dem sie bis zu ihrem Tod hielt und für die Einheit der Kirche kämpfte, beschreibt sie, wie ihr von Gott das Herz ausgerissen und in die heilige Kirche gedrückt wurde.²⁶ Die „anti-donatistische“ Haltung bei gleichzeitigem Reformeifer zeigt sich speziell in Caterinas Briefen an die beiden Päpste Gregor XI. (1370-1378) und Urban VI. (1378-1389).²⁷ Der absolute Gehorsam dem Stellvertreter Christi gegenüber steht für sie außer Frage. Vom Papst spricht sie als „Christus auf Erden“, dem ihr alle zu gehorchen verpflichtet seid bis zum Tod.“²⁸ Und an Bernabò Visconti, den Herrscher von Mailand, der sich gegen den Papst stellte, schreibt sie: „Selbst wenn dieser Stellvertreter ein eingefleischter Teufel wäre, so darf ich ihn dennoch nicht verachten, sondern ich muß mich demütigen und um das Blut des Erbarmens bitten.“²⁹ So wird die Autorität des Papstes zwar in emphatischer Weise hervorgehoben, aber nicht blind akzeptiert.³⁰ Achtung und Gehorsam kommen ihm nur zu, wenn er seine dienende Rolle annimmt. Der Papst ist zuallererst immer *Diener* der Wahrheit, nicht *Lehrer* der Wahrheit. Kriterium für seine Glaubwürdigkeit ist der Dienst an der Sendung des Wortes Gottes. „Nicht einmal ein Papst kann es sich erlauben, seine Autorität von seinem Dienst am Wort zu trennen.“³¹ Zurecht macht daher *Suzanne Noffke* deutlich, dass Caterinas kirchliche Spiritualität „viel mehr“ ist „als nur Konformität mit Dogmen und Gesetzen. Sie ist Einklang mit Jesus in seiner erlösenden Sendung.“³²

Die deutliche Kritik an den Päpsten hängt mit deren Entscheidungsunfähigkeit und Reformunwilligkeit im Hinblick auf das lasterhafte Leben des Klerus zusammen. Der Appell an Papst Gregor XI. ist eindeutig: „Da Euch der Garten der heiligen Kirche anvertraut ist, müßt ihr zuallererst die stinkenden Blumen ausrotten ... (damit meine ich die schlechten Hirten und Verwalter, die diesen Garten vergiften und verkommen lassen). O weh! Gebraucht doch Eure Autorität, da Ihr um uns besorgt sein sollt! Reißt dieses Unkraut aus und werft es hinaus,

²⁵ Vgl. Jungmayr, Caterina, 47.

²⁶ Vgl. Brief 371 (Schmid, Briefe, Bd. 3, 475-480). Es ist in der Forschung umstritten, ob nicht Raimund von Capua der Adressat dieses Briefes ist, da er eine Art Vermächtnis darstellt.

²⁷ Caterina hat insgesamt 14 Briefe an Gregor XI. geschrieben, vor allem in der Phase vor der Rückkehr nach Rom (Januar 1376 - April 1377) und 8 bzw. 9 Briefe (siehe Anm. 26) an Urban VI. in ihren letzten Lebensjahren.

²⁸ Gespräch Nr. 154, 222.

²⁹ Brief 28 (Schmid, Briefe, Bd. 9, 254).

³⁰ Vgl. Brief 302 an Papst Urban VI. (Schmid, Briefe, Bd. 3, 431): „Der Autorität nach vermögt ihr alles, aber was das Sehen betrifft, so könnt Ihr nicht mehr sehen wie jeder andere auch.“

³¹ Noffke, Blick, 84.

³² Ebd., 86.

wo sie nichts mehr zu verwalten haben. Sagt ihnen, sie mögen bemüht sein, sich zuerst einmal selbst zu regieren mit einem guten, heiligen Leben! Pflanz duftende Blumen in diesen Garten: Hirten und Verwalter, die wahre Diener des gekreuzigten Jesus Christus sein wollen.“³³ Und frappierend aktuell klingt es, wenn Caterina denselben Papst in dem Zusammenhang warnt: „Außerdem beobachten Euch die Weltleute sehr genau, weil sie gesehen haben, wie viel Unheil daraus folgte und daß die Vergehen ungestraft blieben.“³⁴

Eines ist dabei allerdings noch zu erwähnen: Caterina wurde zur kirchlichen Reformerin mit der ihr eigenen Autorität erst durch den Wendepunkt in ihrem Leben 1367, der sog. „mystischen Vermählung“ mit Christus, als sie von ihm selbst aufgefordert wurde, mit ihm in die Welt zu gehen, um ihn dort tiefer zu suchen. Sie hat in ihrer kirchlichen Spiritualität also eine Entwicklung durchgemacht. Verstand sie anfangs die Kirche als „Hafen, wo sie sich am Wort und am Blut ... zu ihrem eigenen Heil labte“³⁵, begann sie seit diesem Wendepunkt Kirche als soziale Realität zu sehen, „die durch ihre Autorität Christus in der Welt vergegenwärtigt.“³⁶ Fortan lebte sie nur noch für die Kirche in dem Sinn, dass sie das Heil aller Seelen, das auch die Kirche möchte, zu Ihrer Hauptaufgabe machte, für die sie sich am Ende aufopferte.

Die Berufung Caterinas in der Kirche³⁷ liegt daher letztlich in ihrer Selbsthingabe. Das wird in ihrem letzten Brief, der einen Dialog mit Gott wieder gibt, besonders deutlich. Auf die Frage Caterinas, was sie tun solle, fordert Gott sie auf: „Von neuem dein Leben anbieten und dir selbst nie Ruhe gönnen. Dazu habe ich dich berufen, dich und diejenigen, die dir folgen.“³⁸ Nachdem sie ihre Bereitschaft dazu signalisiert hat, berichtet sie weiter: „Da wandte mir der ewige Gott sein gnädiges Auge zu, nahm mir mein Herz heraus und preßte es aus n der heiligen Kirche.“³⁹

4. FAZIT

Was können wir von Caterinas Kirchenbild zwischen Kirchenliebe und Kirchenkritik lernen? Auch wenn der zeitliche Abstand zu berücksichtigen ist und uns heute sicherlich andere

³³ Brief 206 an Papst Gregor XI. (Schmid, Briefe, Bd. 3, 364f).

³⁴ Brief 285 an Papst Gregor XI. (Schmid, Briefe, Bd. 3, 411).

³⁵ Noffke, Blick, 81.

³⁶ Ebd., 81f.

³⁷ Vgl. dazu Schlosser, Kirchenbild, 279-289.

³⁸ Brief 371 an Papst Urban VI. (Schmid, Briefe, Bd. 3, 476)

³⁹ Ebd., 479.

Probleme in der Kirche beschäftigen als Caterina in der Zeit des abendländischen Schismas, können doch einige Grundkonstanten genannt werden:

- Kirche lebt von glaubwürdigen Verkünderinnen und Verkündern. Waren es bei Caterina Simonie, Unkeuschheit und Hochmut, welche die *ministri del sangue* zu einem Ärgernis für die Kirche machten, so ist es heute der Missbrauchsskandal, der nicht nur die Täter selbst, sondern auch die Verantwortlichen in der Kirche (wieder wären Papst und Bischöfe zu nennen) in Misskredit bringt. Gerade in dieser virulenten Frage der Aufarbeitung des Missbrauchsskandals kann die Reform wie bei Caterina nur von den Häuptern aus beginnen.
- Kirche lebt von den Sakramenten. Für Caterina besteht die Gnade der Erlösung in den Sakramenten, vor allem der Taufe und Eucharistie. Auch wenn wir uns heute mit ihrer Blutterminologie schwertun, ist es immer noch wahr, dass die Kirche aus der Eucharistie lebt (*Ecclesia de Eucharistia*), und das sowohl theologisch als auch historisch. Die Frage, wie wir die Sakramente verwalten bzw. manchmal auch unter Verschluss halten, indem sie bestimmten Gruppen verweigert werden, kann von Caterina her neue Impulse bekommen.
- Kirche ist auch dann, wenn sie scheinbar schwach ist, nicht am Ende, weil sie von Gottes Liebe getragen wird. Caterina hat trotz des Scheiterns ihrer Bemühungen (Gregor XI. kam zwar nach Rom zurück, das Schisma unter Urban VI. konnte sie aber nicht verhindern und starb daher müde und enttäuscht) daran geglaubt, dass sich am Ende Gottes Liebe und Güte durchsetzen wird und die Kirche eine Zukunft hat.⁴⁰

Literatur

Caterina von Siena, *Gespräch* von Gottes Vorsehung. Eingeleitet von Ellen Sommer-von Seckendorff und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ⁶2018.

Grundmann, Ludvik, *L'ecclésiologie eucharistique de Dialogue de Catherine de Sienne*, in: Giunta, Diega (Hg.), *Il servizio dottrinale di Caterina di Siena*, Florenz 2012, 133-177.

⁴⁰ Vgl. Brief 137 an Matteo di Fazio dei Cenni (Schmid, Briefe, Bd. 10, 219): „Meine Seele freut sich und jubelt mitten in diesem Kummer, denn unter den Dornen spüre ich schon den Wohlgeruch der sich öffnenden Rose.“

Cornelius Roth

Heise, Irene, *Caterina von Siena. Gebt ihnen zu Essen! Die mystisch-theologische Kompetenz der Kirchenlehrerin und Patronin Europas als Schlüssel für eine befreiende Sakramentenpraxis*, Wien 2008.

Jungmayr, Jörg, *Caterina von Siena*, in: Lorenz, Erika (Hg.), *Frauen der Kirche*, München 1986, 36-57.

Noffke, Suzanne, *Klarer Blick in dunklen Zeiten. Caterina von Siena*, Leipzig 2012.

Schlosser, Marianne, „*chè la chiesa non è altro che esso Cristo*“. Zum *Kirchenbild* in der Spiritualität der hl. Caterina von Siena, in: Prügl, Thomas/ Schlosser, Marianne (Hg.), *Spiritualität und Kirchenbild*. FS für Ulrich Horst, Paderborn 2007, 261-289.

Schlosser, Marianne, *Die Brücke zum Leben. Das Herz Christi – Die Kirche und ihre Sakramente*, in: Kirchgessner, Bernhard (Hg.), *Caterina von Siena (1347-1380)*, Mainz 2019, 76-92.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, An die Männer der Kirche II, Bd. 3*, Kleinhain 2005.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, An die Männer der Politik, Bd. 9*, Kleinhain 2009.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, An verschiedene Adressaten, Bd. 10*, Kleinhain 2007.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena und ihre Theologie. Eine Blütenlese*, Kleinhain 2020.

MITSPRECHEN

KATHARINA VON SIENA ALS LAIEN UND FRAU IN DER KIRCHE

1 HINFÜHRUNG

Wenn Katharina von Siena (1347-1380) in der heutigen Zeit lebte, sie würde sicher an Putin ihre Briefe schreiben und auch den russischen Patriarchen und den Papst zur Verantwortung rufen. Es ist denkbar, dass sie mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln Stellung beziehen würde. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Es war nicht üblich in der Zeit Katharinas, dass Laien und noch weniger Frauen in der Kirche eine Stimme hatten. Dennoch ist Katharina bis heute bekannt dafür, sich eingemischt zu haben in Dinge der Kirche und in drängende Fragen ihrer Zeit. Ziel dieses Beitrags ist nicht eine historische Untersuchung dieser Tatsache. Vielmehr sind folgende Fragen leitend: Wie lässt sich Katharinas Selbstverständnis als Frau und Laien charakterisieren? Was sind die Kennzeichen einer „Laienspiritualität“ im Sinne Katharinas? Welche Impulse kann sie geben für den Reformbedarf in der Kirche heute?

Dazu einige Vorbemerkungen: Der Blickwinkel meiner Ausführungen ist der der pastoralen Praxis, in diesem Fall der Praxis von Frauen und Laien im Einsatz für die Kirche. Es ist völlig klar, dass zu einlinige Übertragungen unzulässig sind. Das Frauenbild und das Bild vom Laien ist damals und heute je anders zu kontextualisieren, dem Feudalsystem des Mittelalters steht in der Postmoderne eine entgrenzte gesellschaftliche Ordnung gegenüber. Laien haben inzwischen ein größeres Mitspracherecht und werden auch theologisch anders eingeordnet, zugleich wird die Diskussion über die Rolle von Laien und Frauen in der Kirche öffentlich geführt. Vieles im damaligen und heutigen Kontext ist also nicht einfach übertragbar. Der historische Vergleich hat Grenzen, zudem ist auch die geschichtswissenschaftliche Forschung zu Katharina durchaus nicht eindeutig und lässt Fragen offen. Dennoch soll versucht werden, Impulse herauszuarbeiten, die für das Bild von Laien und Frauen in der Kirche von heute zu denken geben.

2. KATHARINA VON SIENA ALS LAIEN UND FRAU, DIE IN DER KIRCHE MITSPRICHT

Betrachtet man das Lebensbild Katharinas unter dem Fokus ihrer Rolle als Frau und Laien, lassen sich mehrere Charakteristika entdecken.

Mystik und Politik sind bei Katharina eng miteinander verbunden. Es liegt nahe, an das Postulat einer „Mystik der offenen Augen“¹ zu denken, das von Johann Baptist Metz geprägt wurde und für die untrennbare Verbindung von Gotteserfahrung, Sensibilisierung und Einsatz für den Nächsten, auch auf der Ebene der Politik, steht. Katharinas Apostolat reicht vom „Innen ins Außen“. Aus ihrem inneren Erleben treibt es Katharina hinaus an Brennpunkte kirchlicher und politischer Konflikte, um sich dort zu engagieren. Ihr Biograf Raimund von Capua prägt dafür das Bild, Gott habe sie hinausgeschickt, ihre Zelle zu verlassen: „Von jetzt wirst Du keine Zelle mehr besitzen, sondern wirst zur Stadt hinausziehen, um die Welt besser zu machen. Ich werde dich zu Päpsten führen, zu Kirchenfürsten und dem christlichen Volk.“² Katharinas Art, sich einzumischen, war durchaus unkonventionell. Sie brach mit Gepflogenheiten und Rollenbildern ihrer Zeit. Das betraf nicht nur das Verlassen der Zelle, die für die gottgeweihte Frau der angemessene Ort ihrer Wirksamkeit in Form der Kontemplation darstellte. Auch die Formen des Kontakts, ihr Ton und die Themen, die Katharina adressierte, waren außergewöhnlich. Cordula Reichart beschreibt den Eindruck, den Katharinas Interaktionen vermitteln, mit folgenden Worten: „Katharinas bemerkenswertes Wirken, einerseits bedingt durch eine charismatische Persönlichkeit und ihre Visionen, andererseits befördert durch ihre Fürsorge für einzelne Individuen sowie ihre Interventionen bei Päpsten und Machthabern für den Frieden der eigenen Zeit, belegen vor allem ihre zahlreichen politischen Briefe.“³ Neben der Vielgestaltigkeit, in der sich Katharina einsetzt – die Bildung einer geistlichen Bewegung, ihrer „famiglia“, und das mehr als selbstbewusste Herantreten an bedeutende Persönlichkeiten ihrer Zeit –, fällt auch die Fürsorge für einzelne ins Auge. Es waren also vor allem persönliche Kontakte, die das Wirken von Katharina prägten. Ihr Briefapostolat war eine ganz eigene Form der Kommunikation, sie pflegte aber auch, in der direkten Begegnung seelsorglich-moralischen Beistand zu geben und war das Zentrum des Beziehungsnetzes ihrer „famiglia“. Bei all dem zeigt sich ein Primat der Seelsorge auf verschiedenen Ebenen, Katharina war also eine der ersten Frauen, die seelsorglich in der Breite wirken konnten.

Würde man Katharina von Siena auf aktuelle kirchenpolitische Themen hierzulande befragen, wäre es möglich, dass sie etwa von einer Berufung zum Priestertum berichten würde.

¹ Metz, *Mystik*.

² Doornik, *Katharina*, 41. Er nimmt Bezug auf Raimund von Capua.

³ Reichart, *Aktion*, 70. Die Zeit ihrer politischen Briefe fällt nach 1370, vgl. Leimgruber, *Avantgarde*, 125.

Für ihre Zeit ist wahrscheinlicher anzunehmen, dass diese Frage den Horizont ihrer Vorstellungskraft überschritten hat, zudem sie sich ihr wohl kaum konkret stellen konnte, da es ja kein Thema war, das in Kirche und Theologie überhaupt diskutiert wurde oder auch in irgendeiner Form kirchenpolitisch relevant war. Es lässt sich aber durchaus sagen, dass Katharina Laiin „wider Willen“ war. Denn wie gerne würde sie „den Platz der Brüder einnehmen [...]“. Auch faszinierte sie der abenteuerliche Gedanke, in der Kutte eines Dominikaners verkleidet zu predigen und zu missionieren.⁴ Dies ist ein starkes Statement und macht deutlich, dass Katharinas Selbstbild sich nicht im Frauenbild ihrer Zeit erschöpfte, dass sie sich durchaus mehr Einfluss ersehnte und sich zu dem berufen fühlte, was den (geweihten) Männern und Geweihten vorbehalten war. Freilich wäre es ihr wohl nicht in den Sinn gekommen, ihren Platz in der Kirche und damit die vorherrschende Lehre zu hinterfragen und zu kritisieren. Diese Ordnung steht für Katharina fest, sie gibt ihr Halt angesichts der Auflösungstendenzen und sie ist selbstverständlich Teil des mittelalterlichen Ständedenkens.

Die Begrenztheit des Wirkens von Frauen ihrer Zeit hat Katharina zwar ein Stück weit überwunden, dennoch bleiben ihr viele Interaktionsmöglichkeiten verwehrt. Trotz all ihres charismatischen Einflusses und der Reichweite ihrer Briefe blieben Katharinas Möglichkeiten begrenzt. Ihr Wirken geschieht immer in Abhängigkeit von anderen, braucht sie ja aller Wahrscheinlichkeit nach sogar Menschen, die ihr helfen, ihre Briefe aufzuschreiben.⁵ Sie ist darauf angewiesen, einflussreiche Männer zu überzeugen und für sich zu gewinnen.⁶ Ihre Legitimation kann sie, so auch das Narrativ, das über sie erzählt wird und das ihre Briefe belegen, nur von Gott selbst beziehen, da es weder Strukturen noch Lebensformen gibt, in die sie passen könnte. Ihre Autorität, so die Wendungen in den Briefen, erhält sie direkt von Gott. Ihre Verbindung mit ihm ist ihre Stärke. Sie braucht keine vermittelnde Instanz. Sie ist eine selbst und nicht amtlich ernannte Apostelin. Die Transzendenz ist für sie, wie für viele Mystikerinnen, „Dreh- und Angelpunkt in Bezug auf die Erlangung existentieller Freiheit und Selbstbestimmung.“⁷ Wie immer wieder in kirchlichen Frauenbiografien deutlich wird, überspringt die Mystik die Hierarchie. „Aufgrund ihrer mystischen Erlebnisse sah sich Katharina

⁴ Gertz, Essay, 30.

⁵ Vgl. Helbling, Katharina, 9.

⁶ Vgl. Doornik, Katharina, 49-52.

⁷ Reichart, Katharina, 72.

ermächtigt und dazu gedrängt, in die Komplikationen kirchlichen und weltlichen Lebens einzugreifen.“⁸ So kann auch die Brautmetaphorik, die sich vielfach in ihren Briefen zeigt und aus der sich Katharinas Selbstnarrativ speist, gedeutet werden: Katharina sieht sich gebunden an das Schicksal Christi (und der Kirche) und identifiziert sich mit Christus, dem Opferlamm.⁹ Im Laiendekret des II. Vatikanischen Konzils wird eben diese Verbindung explizit stark gemacht: „Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt“ (AA 3). Liest man diese Zuschreibung, liegt es nahe, an Katharina von Siena zu denken, die dies wesentlich früher für sich beansprucht, als es lehramtlich formuliert werden wird. Sie spricht für Jesus und auf seinen Auftrag hin – eine andere Legitimation hat sie nicht. Dabei präsentiert sie sich nicht im Mantel der Demut, sondern zeigt durchaus großes Selbstbewusstsein. Ihr „io voglio“, mit dem sie ihre Forderungen begründet, ist legendär.¹⁰

Eine letzte Beobachtung ist, dass nicht nur die Mystik in Katharina den Willen zur politischen Veränderung weckt, sondern auch, dass für sie das geistliche und gesellschaftliche Leben in eins gehen bzw. aus dem Glauben das politische Leben gestaltet wird. Das Engagement Katharinas für den Frieden und ihr Einmischen in die politischen Belange zeugen von ihrem hohen Verantwortungsbewusstsein für die Gesellschaft. Ein zentrales Motiv ist dabei die Überwindung der innerkirchlichen Spaltung. Katharina versteht sich als Friedensreformerin. Dem steht in ihren eigenen Augen nicht entgegen, dass sie für den Kreuzzug wirbt, da für sie der Sieg des Christentums Einheit garantiert und den Weltfrieden sichert. Dies wird der heutige Leser kritisch sehen müssen. Aktuelle Friedensbewegungen legen im Bemühen um interkulturelle Verständigung und interreligiösen Dialog andere Maßstäbe an. Religion hat dabei einen einenden, eher überparteilichen Charakter – oder tritt im fundamentalistischen Gewand spaltend auf. Hier wird man Katharina nicht idealisieren können und eine gewisse Ambivalenz akzeptieren müssen.

3. PASTORALE IMPULSE AUS DER BIOGRAFIE KATHARINA VON SIENAS

Vielleicht wäre Katharina von Siena sehr überrascht, dass der „Tag der Diakonin“ am 29. April, ihrem Todestag, gefeiert wird. Frauen- und Laienspiritualität ist heute sehr divers, in der Rezeption des Lebens und Wirkens von Katharina lassen sich verschiedene Lesarten finden.

⁸ Leimgruber, *Avantgarde*, 126.

⁹ Helbling, *Katharina*, 17.

¹⁰ Vgl. Gertz, *Essay*, 45.

Die Deutungen mögen divergieren. Eines aber steht fest: Man kann von Katharina lernen, was es heißt, sich einzumischen. Wie oben ausgeführt, sieht sie ihre Sendung im direkten Willen Gottes begründet und diese Sicherheit ist die Quelle für ihr Eingreifen in politische Fragen der Zeit. Ihre Kritik an kirchlicher und klerikaler Machtpolitik macht sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten deutlich. Ihre hohe Sensibilität für das Leiden zeigt, dass ihr die Wirren ihrer Zeit und die Missstände, die sie anklagt, seelisch wie körperlich sehr zusetzen. Durchaus kritisch zu sehen ist die Askese, mit der sie eine Strategie entwickelt, mit diesen Leiden umzugehen, sie zu kontrollieren und ihnen einen Sinn zu verleihen. Hier zeigt sich ein sehr ambivalentes, fast paradoxes Bild: ein großes Selbstbewusstsein auf der einen und eine extreme Selbstverleugnung verbunden mit einem problematischen Verhältnis zu ihrer Fraulichkeit¹¹ und Körperlichkeit auf der anderen Seite, das sich durch die Verweigerung des Essens bis hin zum Hungertod zeigt.¹² Gerade diese Widersprüchlichkeiten veranschaulichen das Ringen mit den Begrenztheiten ihres Kontexts, sowohl gesellschaftlich als auch religiös. Sie machen zudem deutlich, welche hohe Sensibilität Katharina ausgezeichnet hat.

Eine von Katharina von Siena angeregte Laienspiritualität ist praxeologisch angelegt. Sie entwirft keine Konzepte für Spiritualität, keine Anleitungen für geistliches Leben, bildet keine geistliche Schule, sondern agiert situativ und erzielt Transformation aus dem Dialog und dem eigenen Tun, vor allem durch die Bildung von Freundschaftsnetzwerken und die Fürsorge gegenüber einzelnen. Seelsorgliche Begleitung bei Katharina geschieht dabei durchaus in direkter Form und ist in dieser Form sicher kein Vorbild für die Idee und Praxis von geistlicher Begleitung heute, die in anderen psychologischen Erkenntnissen gründet. Nicht zuletzt anlässlich des Aufdeckens von geistlichem Missbrauch wird die direkte Autorität im Kontext von Gemeinschaften und charismatischen Personen zu Recht hinterfragt. Bei aller Ambivalenz und zeitlicher Verhaftung der Figur Katharinas zeigt ihr Leben eines sehr deutlich: Die Gottesbeziehung ist eine Ressource, die Katharina ermächtigt, Grenzen zu überschreiten und sich für Reformen einzusetzen. Katharinas Charisma hat über die Jahrhunderte Spuren hinterlassen, die weiterreichen als der tatsächliche Radius ihrer Interventionen oder der Wirkung ihrer Briefe. Aus der Perspektive der Gegenwart ist anzumerken, dass sich die Frauenfrage auf Dauer nicht im individuellen Charisma einzelner erschöpft noch darauf reduziert

¹¹ Zur unterschiedlichen Thematisierung von Geschlecht bei Katharina vgl. Klinger, *Mystisches Subjekt*, 83-129.

¹² Vgl. Beitrag von Anne-Katharina Neddens in diesem Band.

werden kann. Vermeintliche Grenzen der Lehre sind angesichts der Lebensbilder von Frauen wie Katharina zu überprüfen. Ihre Praxis hat gezeigt, wie wichtig ihr Eingreifen auch in Bezug auf neue Formen persönlicher wie struktureller Kommunikation war. Die kirchliche Einheit hing nicht an Katharina allein. Aber ihr Beitrag war außergewöhnlich – wie schade, dass er auch eine Ausnahme bildet, wo doch allen Christinnen und Christen zugesprochen wird, aus ihrer Verbindung zu Christus, dem Haupt der Kirche, diese zu gestalten und sich an allen möglichen Schnittstellen für den Frieden und die Einheit der Menschen einzusetzen.

Literatur

Doornik, Nicolaas Gerardus Maria van, *Katharina* von Siena. Eine Frau, die in der Kirche nicht schwieg, Freiburg i. Br. 1980.

Gertz, Bernhard, *Mehr* sage ich nicht. Die prophetische Kirchenkritik der Katharina von Siena, in: Katharina von Siena. Ausgewählte Texte aus den Schriften einer großen Heiligen, herausgegeben und übersetzt von Adolf Hoffmann, Düsseldorf 1981, 25-56.

Helbling, Hanno, *Katharina* von Siena. Mystik und Politik, München 2000.

Klinger, Judith, ›Als sei Ich ein Anderer‹: *Mystisches Subjekt*, Geschlecht und Autorisierung bei Caterina von Siena, in: Klinger, Judith/ Thiemann, Susanne (Hg.): Geschlechtervariationen. Gender-Konzepte im Übergang zur Neuzeit, Potsdam 2006, 83-129.

Leimgruber, Ute, *Avantgarde* in der Krise. Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br. 2011.

Metz, Johann Baptist, *Mystik* der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i. Br. 2011.

Reichart, Cordula, *Aktion* und Unterscheidungsgabe. Die Tugend der Diskretion in Katharina von Sienas Politischen Briefen, in: dies. (Hg.), Italienische Texte zur politischen Theorie – von Dante bis Agamben, München 2019.

Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über das Laienapostolat „*Apostolicam actuositatem*“, in: Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 383-421.

1 SPRACHROHR DES UNAUSSPRECHLICHEN

„Es waren so tiefe Geheimnisse, daß man es weder mit Worten beschreiben, noch mit Herzen ausdenken noch mit dem Auge zu schauen vermag. Wer wäre denn überhaupt fähig, die Wunderwerke Gottes zu erzählen? Ich armes, elendes Geschöpf sicherlich nicht!“¹ Mit diesen Worten enthüllt Katharina in einem Brief an ihren Beichtvater, Raimondo von Capua², ihr Sprachdrama: die aus ihren Visionen eingefangenen Zeichen lassen sich kaum in Worte fassen und – wie Katharina selber sagt – sei ihre *lingua* überhaupt nicht in der Lage diese auszudrücken. Die Frage „Wer wäre überhaupt fähig, die Wunderwerke Gottes zu erzählen?“ und das Bekenntnis der eigenen Schwäche – „Ich armes, elendes Geschöpf sicherlich nicht!“ – erscheinen an dieser Stelle als rhetorisches Strategem der Autorin, das darauf abzielt, die unergründliche Distanz zwischen dem Elend der Autor-Kreatur und der Größe der göttlichen Dinge hervorzuheben. Die Inszenierung ihrer vorgeblichen Ohnmacht erreicht ihren Höhepunkt in ihrem Entschluss zu schweigen: „Darum will ich lieber schweigen und mich nur noch um die Ehre Gottes bemühen, um das Heil der Seele und um die Erneuerung und Erhöhung der heiligen Kirche. Mit Hilfe der Gnade und Kraft des Heiligen Geistes möchte ich darin ausharren bis zum Tod.“³

Selbstverständlich hat Katharina nicht geschwiegen; ganz im Gegenteil, die Mystikerin gilt als eine der einflussreichsten und erfolgreichsten Kommunikatorinnen und produktivsten Autorinnen ihrer Zeit und darüber hinaus. Ihre Texte verbreiteten sich rasch unter ihren Nachfolgern und in den verschiedensten Kreisen noch zu ihren Lebzeiten. Wenn Katharina hier und an anderen Stellen von „Schweigen“ – *tenere silenzio*⁴ – spricht, meint sie, dass sie selber schweigen möchte um Sprachrohr für die Stimme eines *Anderen* zu sein.⁵ Ihre von

¹ Brief 219 (Schmid, *Briefe*, Bd. 2, 146f). Die deutschen Übersetzungen sind entnommen aus: Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Gesamtausgabe*, Bd. 1-12, Kleinhain 2001-2019. Im Folgenden mit Briefnummer (Schmid, *Briefe*, Bandnummer, Seitenzahl) zitiert.

² Über die *Herzensfreundschaft* zwischen Raimondo und Katharina vgl. Schmid, *Briefe*, Bd. 2, 114-129.

³ Brief 219 (wie Anm. 1).

⁴ Für den Text im Original vgl. die Ausgabe von Volpato (Lett. 219, 296): <http://centrostudicaterini-ani.it/it/santa-caterina-da-siena/scritti> (Abruf 28.01.2022).

⁵ Vgl. Klinger, *Autorisierung bei Caterina*, 83.

Gott anvertraute Mission – für das Heil der Seele und für die Erneuerung und Erhöhung der heiligen Kirche zu wirken – erfolgt durch ihre Reisen (Florenz, Pisa, Lucca, Avignon, Rom) und ihre Korrespondenz, die es ihr ermöglichen, Menschen verschiedenster Stände und sozialer Gruppen (von Ordensleuten bis zu Päpsten, von Gefangenen bis zu Regenten) zu erreichen. Nachdem sie die Liebe Gottes im Abgrund der Dreifaltigkeit – *l'abisso della Trinità* – gesehen und erfahren hat, scheut sich Katharina nicht, ihre für den Adressaten oftmals unbequeme Meinung – sei es gegenüber ihren geistlichen Töchtern und Söhnen, sei es gegenüber Päpsten oder Königen – klar und deutlich, bisweilen sogar respektlos, zum Ausdruck zu bringen.⁶ Ihr Vorbild ist der heilige Paulus, auf dessen apostolisches Lebenszeugnis und Worte sie immer wieder zurückgreift: Die Mystikerin nennt ihn „der geliebte Paulus“⁷ oder „der Mann der Liebe“⁸ und zitiert ihn an 585 Stellen in ihren Briefen.⁹ Auch ihre Schüler lädt Katharina ein, dem Apostel nachzueifern: „Macht es dem feurigen Paulus nach.“¹⁰ Wie er möchte sie „ein auserwähltes Gefäß der Liebe“¹¹ sein und die unergründlichen göttlichen Geheimnisse durch ihre Schriften allen verkünden.

Das Briefkorpus, auf das die vorliegende Arbeit fokussiert ist, zeigt Katharina als Mittlerin zwischen zwei unterschiedlichen Wirklichkeiten, zwischen Gott und den Menschen, zwischen dem Unausprechlichen und der Begrenztheit der menschlichen Sprache. Sie tritt als selbstbewusste Autorin auf, weil sie sich von Gott dazu beauftragt weiß;¹² ihre ausgeprägte und zielorientierte Rhetorik beruht auf der tiefsten Überzeugung, Sprachrohr Gottes zu sein. Die nächsten Seiten werden – anhand der Textanalyse einiger Briefausschnitte – die eigentümliche und bildreiche Redekunst Katharinas analysieren und ihre Rolle als selbstbewusste Rednerin und Schriftstellerin des *Trecento* hervorheben.

2. DIE WEISHEIT EINES ZERBRECHLICHEN GEFÄßES

In einer Zeit, in der der Zugang zur Welt der Schrift das Privileg einiger Weniger war und der unerreichbare Traum vieler Frauen blieb, gelang es der Mystikerin aus Siena diese Schwelle zu überschreiten.

⁶ Vgl. Vauchez, *Caterina da Siena*, 79.

⁷ Brief 32 (Schmid, *Briefe*, Bd. 2, 341).

⁸ Brief 175 (Schmid, *Briefe*, Bd. 4, 130).

⁹ Vgl. Librandi, *La Bibbia riportata da Caterina*, 113.

¹⁰ Brief 204 (Schmid, *Briefe*, Bd. 2, 54).

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Helbling, *Mystik und Politik*, 153.

Der Widerspruch zwischen ihrem Geschlecht, dem *sexus fragiliori*¹³, und der Überfülle an Weisheit in ihren drei Werken – des *Libro*, der 383 *Briefe* und der *Gebete* – wird von Raimondo von Capua in der *Legenda Maior* hervorgehoben: „Quomodo hec litteras scit, cum non didicerit? Unde huic muliercule sapientia tanta?“¹⁴ Für ihn ist es kaum nachvollziehbar, dass dieser Überfluss der Gnaden von einer ungebildeten *mulierculae* stamme: „Et quod amplius est mirandum et meo uidere notandum: hanc habundanciam graciaram in diebus istis in sexu fragiliori, femineo scilicet uidetur singularius operari, forsitan, ut uirorum confundat superbiam.“¹⁵ Der gelehrte Beichtvater löst den Widerspruch, indem er Katharina als ein ausgewähltes Sprachrohr der Rede Gottes präsentiert.¹⁶ Nicht die stolzen und gebildeten Männer werden Mittler göttlicher Botschaften, sondern eine zerbrechliche Frau, die Raimondo als *sancta illetterata* darstellt.¹⁷

Der größte Teil aktueller Forschungen zu Katharina unterstreicht dagegen, dass dieses Bild nicht der Realität entspricht: Es ist anzunehmen, dass sie sowohl lesen als auch schreiben konnte.¹⁸ Das zeigt sich neben vielen Zeugenaussagen beim Heiligsprechungsprozess in historisch-literarischen Quellen: Ein Beispiel dafür ist folgender Brief von Tommaso Caffarini, der belegt, dass sie sich nicht nur in der Heiligen Schrift und der christlichen Tradition auskannte, sondern auch versuchte, diese zu interpretieren und in ihre Zeit zu übersetzen. Tommaso Caffarini antwortet 1374 auf eine Frage Katharinas, die wissen wollte, ob das Wort *adlattatus* oder *ablattatus* in Psalm 130 vorkommt, da die Bedeutung komplett verschieden ist: *adlattatus* bezieht sich auf das Säugen, *ablattatus* auf das Entwöhnen, was den Moment der körperlichen Trennung, der Loslösung zwischen Mutter und Kind (und im Fall des Psalms 130 die Loslösung der Seele von Gott) darstellt:

¹³ „[...] in sexu fragiliori, femineo [...] „: „[...] im schwächeren Geschlecht, im weiblichen nämlich [...]“ (*Legenda Maior*, Prolog I,4). Hier und im Folgenden zitiere ich den Text und die Übersetzung nach der Ausgabe der *Legenda*: Jungmayr, *Legenda Maior*, Bd. 1 und 2, 2004.

¹⁴ „Wie kann sie so gelehrt reden, die niemals in eine Schule gegangen ist? Woher kommt die Weisheit in diesem schwachen Weib?“ (*Legenda Maior* Prolog I,9). Vgl. dazu Wild, *Göttliche Stimme*, 106.

¹⁵ „Aber was noch verwunderlicher ist und was es meiner Ansicht nach festzuhalten gilt: diesen Überfluß der Gnaden scheint er in unseren Tagen vornehmlich im schwächeren Geschlecht, im weiblichen nämlich, hervorzurufen, vielleicht, um den Stolz der Männer zu brechen“ (*Legenda Maior*, Prolog I,4). Vgl. Wild, *Göttliche Stimme*, 107.

¹⁶ Vgl. Wild, *Göttliche Stimme*, 106.

¹⁷ Katharina wird als zerbrechlich Gefäß präsentiert: vgl. *Legenda Maior* I, 91 „[...] in vase naturaliter infirmo et fragilia“: „anhand eines Gefäßes [...], das von Natur aus wertlos und zerbrechlich ist“. Vgl. dazu Wild, *Göttliche Stimme*, 106; Klinger, *Autorisierung bei Caterina*, 83-109; Vauchez, *Caterina da Siena*, 106.

¹⁸ Vgl. Murano, *Ō scritte di mia mano*, 139-176; Vauchez, *Caterina da Siena*, 155-165; Mooney, *Wondrous Words*, 263-287; Tylus, *Reclaiming of Catherine*; Fresu, *La rappresentazione della donna*, 93-100.

„Come sapete, parlando io con voi quando fui con frate Simone, infra l’altre cose mi dimandasti se quello verso del salmo: Domine non est exaltatum cor meum, vuol dire sicut adlattatus senza el b, o sicut ablattatus col b, ed io vi risposi che poteva essere che dicesse adlattatus senza el b, che tanto vuol dire quanto persona che si diletta a notrica di latte. [...] Poi pensando sopra di ciò e legiando nel salterio trovai che dice pure ablattatus col b, che tanto vuol dire quanto persona che s’è levato dal latte e riceve el saldo e perfetto cibo. Ancora lessi in Agustino sopra el salterio, a trovai che esso dice similmente, a fa sopra tutto el salmo una bella esposizione, la quale volendola ad voi comunicare, attendete, che acciò che più chiaramente voi avere possiate lo ’ntelleto di santo Agustino.“¹⁹

Caffarini schlägt Katharina die Interpretation von Augustinus vor, der in *ablattatus* die von Gott gewollte Loslösung von der Seele erkennt, um sie wachsen zu lassen.

Das Bild der Entwöhnung und Augustinus’ Interpretation finden sich in mehreren Briefen Katharinas wieder, wie zum Beispiel im folgenden Brief an Papst Gregor XI:

„Offenbar will er, dass Ihr handelt wie eine Mutter, die ihr Kind durch nichts so sehr enttäuscht als durch Bitteres auf ihrer Brust, damit das Kind zuerst das Bittere schmeckt und dann aus Angst davor auf die süße Milch verzichtet, denn ein Kind wird durch nichts so sehr enttäuscht als durch Bitteres. Genauso möchte es dieser Mann mit Euch machen: Zuerst stellt er Euch die Bitterkeit des Giftes und der vielfachen Verfolgungen vor Augen, um so das Kindliche Eurer zarten, sinnlichen Liebe zu täuschen, damit Euch dann die Angst davor auf die Milch verzichten lässt, nämlich auf die Milch der Gnade, die auf Eure Rückkehr folgen wird. Ich bitte Euch im Namen des gekreuzigten Christus, seid kein furchtsames Kind, sondern ein mutiger Mann! Öffnet Euren Mund und schluckt das Bittere um des Süßen willen hinunter; denn es würde nicht zu Eurer Heiligkeit passen, des Bitteren wegen auf die Milch zu verzichten.“²⁰

Der Brief wurde 1376 während Katharinas Aufenthalt in Avignon geschrieben. Der Mann, der – laut Katharina – den Papst täuschen möchte, war ein Unbekannter, der ihn aufgrund eines

¹⁹ „Wie Ihr wisst, als ich bei Euch mit Bruder Simone war und mit Euch sprach, fragtet Ihr mich unter anderem, ob das Wort, das in dem Psalm „Domine non est exaltatum cor meum“ vorkommt, *adlattatus* ohne b oder *ablattatus* mit b sei, und ich antwortete Euch, dass es *adlattatus* ohne b sein könnte, das für die Person steht, die sich von Milch ernährt. [...] Dann, als ich später noch einmal darüber nachdachte und während ich das Psalterium las, verstand ich, dass das auch *ablattatus* mit b hätte sein können, um die Person zu bezeichnen, die entwöhnt wird und feste Nahrung zum Essen bekommt. So interpretiert auch Augustinus, dessen schöne Auslegung ich in dem Psalterium las und euch als Entschlüsselung des Psalms weitergeben wollte, damit Ihr es auch so verstehen könnt“ (Übersetzung MCL). Für den Brief von 1374 vgl. Caterina da Siena, *Le lettere*, 1285-1289: http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_2/t38.pdf (Abruf 28.01.22).

²⁰ Brief 239 (Schmid, *Briefe*, Bd. 3, 399).

scheinbar geplanten Giftanschlags von der Rückkehr nach Rom abhalten wollte. Das Bild der Entwöhnung der Seele wird hier sehr plastisch dargestellt. Diese Metapher erlaubt Katharina den Papst mit Autorität zu ermahnen: „Seid kein furchtsames Kind, sondern ein mutiger Mann!“²¹

Ihre Werke enthalten viele Zitate aus der Bibel und Bezüge auf die Kirchenväter²² und andere christliche Schriftsteller²³, die sie sich durch eigenständige Lektüre oder Predigten, die sie anhörte, und durch einen sehr lebendigen Austausch mit vielen Gelehrten zu eigen gemacht hatte. Immer wieder neu bedient sich Katharina dieser erworbenen Kenntnisse, um dem jeweiligen Kontext und Adressaten entsprechend ihre Botschaft zielgerichtet zu verkünden.

3. SELBSTBEWUSSTE AUTORIN

„Ich, Caterina, Dienerin und Magd der Diener Jesu Christi, schreibe euch in seinem kostbaren Blut“ lautet das Exordium jedes Briefes. Durch diese Formel der Selbstautorisierung wendet sich Katharina mit äußerster Entschlossenheit an alle ihre Gesprächspartner, seien es ihre geistlichen Töchter und Söhne, seien es Machthaber in Staat und Kirche, wie z. B. der Papst: „Heiligster und teuerster Vater in Christus, dem geliebten Jesu! *Ich, Caterina, Dienerin und Magd der Diener Jesu Christi, schreibe euch in seinem kostbaren Blut.* Ich möchte Euch in wahrer und vollkommener Liebe gefestigt sehen, damit Ihr als guter Hirte bereit seid, Euer Leben hinzugeben für Eure Schäflein.“²⁴

Oder an den König von Frankreich:

„Liebster Vater in Christus, dem lieben Jesus. *Ich, Caterina, Dienerin und Magd der Diener Jesu Christi, schreibe euch in seinem kostbaren Blut.* Ich möchte in euch ein wahres und vollkommenes Licht sehen, damit Ihr die für Euer Heil notwendige Wahrheit erkennt.“²⁵

„In seinem kostbaren Blut“: Das Blut Christi ist die Quelle aus der ihr selbstbewusstes Schreiben entspringt, die Begründung ihrer Autorität.²⁶ Unmittelbar danach folgt das Anliegen des Briefes, der im Original mit der Aussage *con desiderio di* / „mit dem dringenden Wunsch,

²¹ Ebd.

²² Vgl. D’Urso, *genio*, 60-192 und Hanson, *St. Catherine*, 2007.

²³ „Caterina conosce (direttamente o – come prova la lettera del 1374 – per il tramite dei suoi maestri e discepoli) opere di Padri della Chiesa (Agostino, Gerolamo, Gregorio), di Bernardo di Clairvaux, di Tommaso d’Aquino, di autori domenicani come Domenico Cavalca, Jacopo da Varazze e Gerardo de Frachet“ (Murano, *Opere scritte di mia mano*, 147). Vgl. hierzu D’Urso, *genio*, 90- 192; Vauchez, *Caterina da Siena*, 19.

²⁴ Brief 291 (Schmid, *Briefe*, Bd. 3, 433). Hervorhebung MCL.

²⁵ Brief 350 (Schmid, *Briefe*, Bd. 9, 269). Hervorhebung MCL.

²⁶ Vgl. Tylus, *Reclaiming of Catherine*, 14 und Bynum, *Wonderful Blood*, 165.

dass“ eingeführt wird. Diese Willenserklärung kommt in ihren Briefen an mehreren Stellen immer wieder zum Ausdruck in Erklärungen wie *lo voglio* / „Ich will“ (564x), *lo desidero* / „Ich möchte“ (436x) und durch den häufigen Gebrauch des Imperativs.²⁷ Ihre Briefe lassen klar erkennen, dass die Mystikerin die rhetorischen Stilmittel zu nutzen weiß, um ihre göttlichen Botschaften ihrem vielfältigen Adressatenkreis, ohne Rücksicht auf deren Stand, mitzuteilen. Sowohl in den Katharina-Biografien als auch in den Zeugenaussagen des Kastellanprozesses lesen wir, dass sie schnell und in Ekstase von Gott inspiriert die Briefe diktierte. „*In abstractione facta*“ lautet die oft auf der Handschrift „Mo Wiener Nationalbibliothek Palatino 3514“ wiederholte Rubrik, der Codex, der etwa 200 von Katharinas Briefen enthält und ihrem vertrauten Sekretär Neri Landoccio Pagliaresi zugeschrieben wird.²⁸ Francesco Malavolti²⁹, der nach seiner Begegnung mit der Heiligen sein Leben radikal änderte und später in den Orden der Olivetaner eintrat, bezeugte bei dem Kastellanprozess den ekstatischen Zustand, in dem sich Katharina beim Diktieren oft befand:

„Ich habe auch gesehen, daß Caterina, diese Magd Christi, durch die Kraft des Heiligen Geistes viele Briefe mehreren Schreibern zur selben Zeit diktierte und manchmal dreien gleichzeitig, nicht nur einmal, sondern gleichsam unzählige Male und mehrere Jahre hindurch. Lange Zeit waren folgende Personen die Schreiber der Jungfrau: Das erste war der oben genannte Neri Landoccio da Siena, der schon zum Herrn in die Ewigkeit eingegangen ist; der zweite war Stefano di Corrado Maconi da Siena, der als Angehöriger der Kartäuserordens noch lebt; der dritte, wenn auch unwürdige, war ich, Don Francesco, Sohn des Herrn Vanni aus Siena“.³⁰

Im Gegensatz zu Angela von Foligno und anderen Mystikern der Zeit, die ausschließlich ihren geistlichen Vätern ihre inspirierten Texte diktierten, wozu sie auch verpflichtet waren³¹, entscheidet die Sienesin je nach Ort und Umständen selbst, wann sie schreiben möchte und

²⁷ Vgl. Librandi, *Le strategie del chiedere*, 88-94.

²⁸ Vgl. Theseider, *Un codice inedito*, 17-56; Frosini, *il manoscritto viennese*, 91-25; Leonardi, *Il problema testuale*, 71-90.

²⁹ Vgl. Schmid, *Briefe*, Bd. 10, 144.

³⁰ Schmid, *Prozess*, 593. „Vidi etiam istam servam Christi Catherinam virtute Spiritus Sancti multas litteras simul dictare pluribus scriptoribus et singulariter tribus pariter, nec hoc solum semel, sed quasi innumeris vicibus et per plures annos; et inter alios per magnum tempus fuimus virginis scriptores infrascripti: primus supradictus Nerius Landocci de Senis, qui adhuc superest in ordine Carthusiensi; tertius sum ego dominus Franciscus domini Vannis de Senis, licet indignus“ *Il Processo Castellano*, 403; vgl. auch Jungmayr, *Legenda Maior*, Bd.2, 603.

³¹ Vgl. dazu Pozzi/Leonardi, *Le scrittrici mistiche*, 21-23; Vauchez, *Caterina da Siena*, 156.

bedient sich unterschiedlicher Schreiber: zuerst einige ihrer Mitschwestern³², dann einige ihrer vertrauten Gefährten und Freunde: Neri di Landoccio Pagliaresi, Barduccio Canigiani, Stefano Maconi, Raimondo von Capua, Francesco Malavolti.³³ Der Einfluss ihrer Sekretäre auf ihre Schriften wurde oft hinterfragt, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass Katharina selber ihre Texte überprüfte und korrigierte.³⁴ Die Tatsache, dass alle ihre Werke, auch das *Libro*, in ihrer Muttersprache, dem Sienese, verfasst sind, spricht in sich für ihre Authentizität. Die Übersetzung des *Libro* in die Kultursprache, ins Lateinische, wurde eher auf Grund einer gewünschten weiteren Verbreitung ihrer Doktrin unternommen; nicht alle Gelehrten konnten Katharinas Sienese verstehen.

Die Mystikerin war sich selber durchaus des Wertes ihrer Schriften für die nachfolgende Welt bewusst.³⁵ So vertraut sie Raimondo und ihren Getreuen in dem Brief, der als Vermächtnis der Heiligen gilt, ihre Schriftstücke an, wobei sie ihnen ans Herz legt, „zur Ehre Gottes“ darüber zu verfügen – *recarsi per le mani*³⁶:

„Ich ersuche Euch auch, das *Buch* und alle Schriftstücke, die Ihr von mir vorfindet, Euch gegenseitig weiterzugeben, Ihr und Frau Bartolomeo, Frau Tommaso und der Magister. Macht mit meinen Schriften – gemeinsam mit Missere Tommaso an dem ich Trost gefunden habe – das, was Eurer Meinung nach mehr zur Ehre Gottes gereicht.“³⁷

Im Gegensatz zu der Sybille, die in *Civitates Dei* von Augustinus die christliche Wahrheit verkündigt – so Wild – fordert die Sienesin Raimondo von Capua und alle anderen auf, ihre Schriften zu erhalten. Katharina bleibt nicht bei der mündlichen Verkündigung der Geheimnisse Gottes, sondern gibt ihnen auch *einen Ort in der Schrift*.³⁸ Ihre Worte werden durch ihre Texte verewigt und haben so auch über ihren Tod hinaus Einfluss auf die Menschen.

³² Vgl. Murano, *Ò scritte di mia mano*, 161: „Caterina detta i suoi testi e anche senza ipotizzare una stretta clausura è improbabile che nella comunità delle Mantellate gli uomini, soprattutto i laici, circolassero senza alcuna restrizione. Questo spiega il ricorso alle donne che le sono vicine le quali probabilmente si alternano per scrivere le lettere più lunghe per evitare di tralasciare frasi o parti di esse. Alessia, Cecca, Lisa sanno scrivere [...]“.

³³ Vgl. Murano, *Ò scritte di mia mano*, 161.

³⁴ Vgl. Leonardi, *Il problema testuale*, 71-90.

³⁵ Vgl. Tylus, *Reclaiming of Catherine*, 190f: „Catherine recognized that her letters could be put to use as authoritative texts that might outlive the moment of their enunciation.“

³⁶ Vgl. Frosini, *Il manoscritto viennese*, 94-96.

³⁷ Brief 373 (Schmid, *Briefe*, Bd. 2, 228f).

³⁸ Vgl. Wild 2016, 99f: „Anders als die mythische Sibylle ist jedoch die Mystikerin am Aufbewahren Ihrer Schriften interessiert. [...] Caterina hat nicht nur zur Ehre Gottes gesungen, sondern Ihrer Stimme einen Ort in der Schrift gegeben.“

In der Zeit vom Tod Katharinas bis zum Beginn ihres Heiligungsprozesses (1380-1410) werden alle ihre Werke gesammelt, sorgfältig kopiert, zusammengeführt, so wie es die Mystikerin beauftragt hatte.³⁹ Die Schüler der Heiligen, die sich als ihre geistlichen Söhne bezeichneten, wagten es nicht, die von ihrer geistlichen Mutter diktierten Texte bis auf stilistische Korrekturen zu ändern. Allerdings führte ihr Bemühen, die Werke Katharinas als inspirierte Schriften zu präsentieren dazu, dass sie die persönlichen und alltäglichen Details aus den Briefen systematisch eliminierten.⁴⁰ Die wenigen noch erhaltenen Originale von Briefen und einige Handschriften der ersten Sammlungen lassen die Schlussfolgerung zu, dass die Schüler fürchteten, das von Gott inspirierte geistliche Erbe Katharinas zu schmälern.⁴¹

4. IHRE REDEKUNST IN BRIEF: ALLTAGSMETAPHORIK UND ZIELORIENTIERTE RHETORIK

Die Originalität von Katharinas Sprache ist durch ihre Fähigkeit gegeben, bekannte traditionelle Bilder neu zu beleben, sie mit neuen zu kombinieren und Netze von Metaphern zu bilden, die auf unterschiedlichste Situationen angewandt ihre Botschaft plastisch darstellen.⁴² Das Ergebnis ist ein fließender, vitaler Stil, der sich durch eine vibrierende, lebendige Sprache auszeichnet. Diese Besonderheiten werden durch die von Katharina verwendete Lexik verstärkt, die die Unmittelbarkeit und Prägnanz der gesprochenen Sprache in einer Schriftsprache wiedergibt. Sie amalgamiert mystische Lehre und Alltagserfahrung. Die Körperlichkeit, die so zentral für die mystische Erfahrung der Heiligen ist, beeinflusst auch entscheidend ihre Argumentation und prägt ihre Sprache: Ihre bildüberfrachteten Texte können von allen gesehen, geschmeckt und gefühlt werden.

Die Färbertochter Katharina bedient sich konkreter Bilder, die zu ihrem Alltag gehören, um abstrakten Begriffen Gestalt zu geben: Das Messer, die Spitzhacke, der Stuhl etc. stellen spirituelle Konzepte vor Augen. Das *Messer* steht für den Hass, die *Spitzhacke* für den freien Willen, der *Hund/der Stuhl* für das Gewissen, die *Nagelspitze* für die Zeit etc. Den Begriffen, die von sich aus nicht eindeutig identifiziert werden können, wird dadurch eine präzise Kontur gegeben, so Lakoff und Johnson.⁴³ Das Unsichtbare wird dem Leser oder dem Zuhörer veranschaulicht und nähergebracht.

³⁹ Vgl. Levorato, *un'instancabile comunicatrice*, 22-24.

⁴⁰ Vgl. Vauchez, *Caterina da Siena*, 88-90 und Theseider, *Epistolario*, XIV-XVIII.

⁴¹ Vgl. dazu Bischetti, *analogie grafiche*, 63-102.

⁴² Vgl. dazu Librandi, *Un sistema di metafore*, 163-173 und Sliwa, *Le metafore del giardino*, 31- 145.

⁴³ „Die Metaphern entstehen aus unseren klar umrissenen und konkreten Erfahrungen und erlauben uns, höchst abstrakte und komplexe Konzepte zu konstruieren“ (Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern*, 124).

Aus der Untersuchung der Briefe geht auch hervor, dass Katharina ihre verschiedenen Metaphern dem Geschlecht oder dem Stand der Briefadressaten immer wieder anpasst.

Das Gewissen zum Beispiel wird von Katharina durch drei unterschiedliche Bilder dargestellt: der *Wachhund*, der *Stuhl* und der *Wurm*. Der *Wachhund* tritt fast ausschließlich in Briefen auf, die an Männer gerichtet sind.⁴⁴ Er befindet sich an den *Toren* der *Stadt*, des *Gartens* oder des *Weinberges*, welche eine Metapher für die Seele darstellen. Durch das Bellen des Wachhundes wird die Vernunft geweckt, die zwischen Freunden (die Tugend) und Feinden (die Sünde) unterscheiden soll, wie in der folgenden Passage aus einem Brief an Angiolino Salimbeni:

„Als tapfere Ritter müssen wir ihm widerstehen und unsere Stadt bewachen und die Tore der ungeordneten Gefühle verriegeln. Wir müssen den *Wachhund des Gewissens* vor sie hinstellen, damit er, wenn ein Feind kommt, ihn anbellt; so wird das Auge der Vernunft geweckt und nachschauen, ob es ein Freund oder ein Feind ist, das heißt eine Sünde oder eine Tugend, die vor uns steht.“⁴⁵

Bei Frauen gebraucht sie häufiger das Bild des *Stuhls* für das Gewissen:

„So entstehen in ihren Herzen alle Arten von üblen Gedanken und Abneigungen gegenüber den Nächsten. [...]. Daraus ergeben sich Ungeduld, Haß und Groll, die den Menschen das Einssein der Liebe nehmen. Wir dürfen also dem Teufel nicht glauben. Vielmehr müssen wir den *Richterstuhl unseres Gewissens* besteigen und das Urteil fällen. Wir müssen uns mit Haß und Abneigung gegen uns selbst, gegen diese gefährliche Welle, verteidigen, indem wir das Auge unseres Geistes öffnen und die Güte Gottes und seinen ewigen Willen erkennen, der nichts anderes möchte als unsere Heiligung.“⁴⁶

Die Metapher des *Wachhundes* kommt allein 19 Mal in ihren Briefen vor, während die des *Stuhls* 13 Mal angewandt wird. In den Briefpassagen, in denen Katharina die Metaphern *Wachhund* und *Stuhl* einsetzt, will sie die Relevanz der Vernunft herausstellen, die das Gute vom Bösen unterscheidet, was an die Ermahnungen der Wüstenväter erinnert, die sie vermutlich aus *Vita dei padri* von Cavalca kannte.⁴⁷

⁴⁴ Der einzige Brief, dessen Adressaten Frauen sind, ist an „einige Frauenklöster in Bologna“ gerichtet. Vgl. Brief 215 (Schmid, *Briefe*, Bd. 4, 133-142).

⁴⁵ Brief 114 (Schmid, *Briefe*, Bd.9, 27f). Hervorhebung MCL.

⁴⁶ Brief 151 (Schmid, *Briefe*, Bd. 8, 77). Hervorhebung MCL.

⁴⁷ Vgl. dazu D'Urso, *genio*, 66-69.

Ein weiterer Teilaspekt des Gesamtkonzepts Gewissen wird durch den *Wurm* versinnbildlicht, der in Briefen an Personen verwendet wird, die Katharina streng ermahnen will, wie zum Beispiel eine Prostituierte aus Perugia:

„Bedenke Tochter, daß Du sicher sterben wirst und nicht weißt wann. [...]. Sie begleiten dich dorthin, wo sie sind, wo glühendes Feuer, Schwefelgestank, Zähneknirschen, Kälte und Hitze herrschen. Und der *Wurm des Gewissens* quält und tadelt Dich unaufhörlich, weil du siehst, daß es durch Dein eigenes Verschulden geschah, daß Du der Anschauung Gottes beraubt bist und die Anschauung des Teufels verdienst.“⁴⁸

Auch wenn die drei Bilder, die in den Metaphern verwendet werden, unterschiedlich sind, ist es möglich, gemeinsame Merkmale in der einen und der anderen zu finden: Dies bestätigt, mit Lakoff und Johnson gesprochen, die Kohärenz des metaphorischen Konzeptes.⁴⁹

Das Kleid, eine Metapher, die in der Bibel und der christlichen Tradition häufig auftaucht, wird auch von Katharina eingesetzt, jedoch mit den alltäglichen Gegebenheiten von Mann oder Frau verwoben.

In den Briefen an Frauen betont sie die Beziehung zwischen dem Bräutigam (Christus) und der Braut (die Seele) und vergleicht das Gewand der Nächstenliebe mit dem Brautkleid. Darüber hinaus wird das Kleid der Braut durch weitere figurative Details wie Ornamente und Farben bereichert, wie in dem Brief an Monna Tora Gambacorti, eine der geistlichen Töchter Katharinas.

„Gott hat Dich also von der Welt losgelöst, deshalb will ich, daß Du Dich an ihn bindest. Vermähle Dich dem gekreuzigten Christus mit dem Ring des Glaubens. Kleide Dich nicht in Braun (das heißt in die dunklen Farben der Eigenliebe und der weltlichen Freuden), sondern in das Weiß der Reinheit, indem Du Deinem Geist und Leib im Zustand der Enthaltsamkeit bewahrst. Und über diese Reinheit leg den purpurroten Mantel der Liebe zu Gott und deinen Nächsten, der zusammengehalten wird von der vollkommenen Demut und verziert ist mit den wahren und echten Tugenden und dem einfachen, ständigen Gebet (ohne das Du keine Tugend erlangen könntest).“⁵⁰

⁴⁸ Brief 276 (Schmid, *Briefe*, Bd. 8, 313). Hervorhebung MCL.

⁴⁹ „Alle diese Ausdrücke sind Teil ganzer metaphorischen Systeme, die in ihrer Gesamtheit dem komplexen Ziel dienen, das Konzept [...] in all seinen Einzelaspekten zu beleuchten, wie wir uns diese vorstellen“ (Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern*, 124).

⁵⁰ Brief 262 (Schmid, *Briefe*, Bd. 4, 98). Vgl. im Original: „Unde, poiché Dio t'ha sciolta dal mondo, voglio che ti legghi con lui; e sposati a Cristo crucifisso con l'anello della santissima fede. E vesteti non di bruno, cioè de la nerezza dell'amore proprio e del piacere del mondo, ma de la bianchezza de la purità, conservando la mente e il corpo tuo ne lo stato de la continenzia. E sopra questa purità ci pone el mantello vermiglio de la carità di Dio

Bei Männern hingegen vergleicht sie das Gewand der Nächstenliebe mit der Uniform des Kriegers, das jedem Ansturm standhält:⁵¹ Der Schwerpunkt wird hier auf die männliche Stärke gelegt im Gegensatz zur Schönheit bei den Frauen.

„Dieses Gewand ist so stark, daß nichts seine Festigkeit schwächen kann, und wenn sich das Herz damit bekleidet, wird es niemals mehr schwach und verweicht, sondern es wird stark genug sein, selbst die ärgsten Schläge zu ertragen, die ihm durch die vielen Verfolgungen seitens der Welt, des Teufels und des eigenen Leibes zugefügt werden.“⁵²

Diese Beispiele zeigen Katharinas Fähigkeit, altbekannte Metaphern neu zu interpretieren und diese den jeweiligen Gegebenheiten flexibel anzupassen sowie eigene Metaphern zu etablieren.

5. FAZIT

Aus den Briefen spricht der didaktische Eifer einer Lehrerin, ihre Botschaft adäquat zu vermitteln: Metaphorische Systeme sollen – so will es Katharina – keine Rätsel sein, die der Leser entschlüsseln muss, sondern das jeweilige moralische Anliegen verdeutlichen. Die Bilder folgen aufeinander und greifen ineinander, aber sie werden immer explizit gemacht. Insbesondere in den Briefen an Frauen zeigt sich Katharina als aufmerksame Pädagogin, die die Details eines Bildes beschreibt und die Rezipientin Schritt für Schritt auf dem Weg zum Verständnis des Textinhaltes begleitet.

„Du mußt verstehen, meine Tochter, daß [...]“⁵³: Das ist die fürsorgliche Stimme der Mutter, die sich an ihre geistliche Tochter in einem inszenierten Lehrdialog wendet. Katharina übernimmt die Rolle sowohl der fragenden Tochter als auch der erklärenden Mutter: „Und wo finden wir sie? Im gekreuzigten Christus.“⁵⁴ Die eingestreuten Fragen sind ein geschicktes rhetorisches Mittel, um die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf die Bedeutung des Textes zu lenken: „Und welchen Weg müssen wir gehen [...]? Welches Gefäß, welches Licht benötigen wir?“⁵⁵ Der häufige Gebrauch von Kausalkonjunktionen, wie zum Beispiel *deshalb (unde)*, zeigen ihr Anliegen, den Sinn zu enthüllen.

e del prossimo tuo, affibbiato di perfetta umiltà, con la fregiatura de le vere e reali virtù, con l'umile e continua orazione, però che senza questo mezzo a veruna virtù potresti venire.“ Vgl. Volpato, *Lettere*, 262, 353.

⁵¹ Vgl. Centi, *Specchio della croce*, 302: „Fecesi ancora nostro vestimento di ferro per ricevere i colpi dell'ira di Dio.“

⁵² Brief 129 (Schmid, *Briefe*, Bd. 2, 46).

⁵³ Brief 87 (Schmid, *Briefe*, Bd. 4, 249).

⁵⁴ Brief 87 (Schmid, *Briefe*, Bd. 4, 250).

⁵⁵ Brief 87 (Schmid, *Briefe*, Bd. 4, 251).

Aldo Manuzio 1500 bezeichnet in seinem Brief an Kardinal Piccolomini in der ersten Druckausgabe der *Lettere* diese als „predicatori“: „i loco di gravissimi predicatori se spargano per lo modo & [e] repredano senza timore alcuno li difecti, & [e] discacciati li vitii induchino le sante virtute i laude & honore di Dio & salute de l’anime.“⁵⁶

Als Frau hatte Katharina nicht die Möglichkeiten sich weiterzubilden wie die zeitgenössischen Prediger. Dennoch verstand sie es, alle ihr zur Verfügung stehenden Quellen zu nutzen: der Brief von Caffarini zeigt sie als aufmerksame Leserin und ZuhörerIn. Die beispielhafte Analyse einiger ausgewählter Texte aus ihren Briefen hat ihre Fähigkeit, sich Bilder, Worte aus der Heiligen Schrift oder aus anderen christlichen Werken einzuprägen, zu interpretieren und neu für ihre Anliegen einzusetzen herausgestellt. Dabei hat sie den ihr bekannten Predigtstil der Dominikaner in das ihr zugängliche Kommunikationsmedium, den Brief, integriert und so einen originellen rhetorischen Stil entwickelt, der sehr dynamisch und zugleich verblüffend ist.

Es wäre lohnenswert, ihre Redekunst durch weitere philologische Studien ihrer Texte zu vertiefen begleitet von Untersuchungen ihres originellen Sprachgebrauchs im historisch-kulturellen Kontext ihrer Zeit.

Literatur:

Bischetti, Silvia, Prime indagini su alcune *analogie grafiche* tra lettere originali e raccolte, in: Dejure, Antonella/ Cinelli, Luciano (Hg.), *Per una nuova edizione dell’epistolario*, Roma 2017, 63-102.

Cavallini Giuliana/ Foralosso, Imelda (Hg.), Caffarini, Tommaso di Antonio da Siena. *Libellus de supplemento*: Legende proluxe virginis beate Catherine de Senis. Roma 1970.

Caffarini, Tommaso, *Leggenda Minore* di S. Caterina da Siena e Lettere dei suoi discepoli, in: Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Erinnerungen eines Zeitzeugen. Die Legenda Minor*. Kleinrain 2001.

⁵⁶Ausschnitt aus dem Brief an den *reverendissimo Monsignore D. Francesco de’ Piccolomini da Siena* von 19.9.1500. Vgl. <https://marciana.venezia.sbn.it/sites/default/files/repositoryfile/mostre-virtuali/aldo-al-lettore/santa-caterina.pdf> (Abruf 28.02.2022). „Dass sie [die Briefe] sich als sehr ernsthafte Prediger in der Welt verbreiten, furchtlos die Mängel benennen und, nachdem sie die Laster vertrieben haben, zu den heiligen Tugenden, zum Lob und zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen führen“ (Übersetzung MCL).

Maria Chiara Loverato

Catricalà, Maria, *Caterina e la storia della lingua italiana*, in: Trenti, Luigi/ Klange Addabbo, Bente (Hg.), *Con l'occhio e il lume*, Atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena (25 settembre – 7 ottobre 1995), Siena 1999, 121-130.

Centi, Tito (Hg.). Domenico Cavalca. *Lo specchio della croce*, Bologna 1992.

Centi, Tito/ Belloni, Angelo (Hg.), *Il Processo Castellano: Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al processo di canonizzazione di Venezia*, Firenze 2009 (1913).

Dejure, Antonella/ Cinelli, Luciano (Hg.), *Per una nuova edizione dell'Epistolario di Caterina da Siena*, in: *Quaderni della scuola nazionale di studi medievali*, (9), Roma 2017.

Devoto, Giacomo, *Secoli da S. Caterina da Siena*, in *Studi di stilistica*, Firenze 1950, 219-244.

D'Urso, Giacinto, *Il genio di Santa Caterina*, in: *Quaderni cateriniani*, 8 (1970).

Fawtier, Robert, *Sainte Catherine de Sienne. Les Oeuvres de Sainte Catherine de Sienne*, 2, Paris 1930.

Fresu, Rita, *La rappresentazione della donna* attraverso la lingua degli scritti di S. Caterina, in: Giunta, Diega (Hg.), *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, Firenze 2011, 93-132.

Frosini, Giovanna, *Il manoscritto viennese delle Lettere di Caterina*, in: Leonardini Lino/ Trifone Pietro (Hg.). *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica: atti del convegno*, Siena, 13-14 novembre 2003, Firenze 2006, 91-125.

Kerra Gazerro, Hanson, *St. Catherine of Siena: Dominican tertiary, spiritual author and doctrinal model*, Chicago 2007.

Helbling, Hanno. *Katharina von Siena, Mystik und Politik*, München 2000.

Jungmayr, Jörg (Hg.), Die *Legenda Maior* (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua, Bd. 1, 2, Berlin 2004.

Klinger, Judith, 'Als sei Ich ein Anderer.' Mystisches Subjekt, Geschlecht, *Autorisierung bei Caterina* von Siena, in: Klinger, Judith/ Thiemann, Susanne (Hg.), Geschlechtervariationen. Gender-Konzepte im Übergang zur Neuzeit. Potsdam 2006, 83-129.

Lakoff, George/ Johnson, Mark, *Leben in Metaphern*, Heidelberg 2018.

Laurent, Marie H., *Il processo castellano*, in: Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici, IX, Milano 1942.

Leonardi, Lino e Trifone, Pietro (Hg.), *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica: atti del convegno*, Siena, 13-14 novembre 2003, Firenze 2006.

Leonardi, Lino, *Il problema testuale dell'epistolario cateriniano*, in: Leonardi Lino/ Trifone Pietro (Hg.), *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica: atti del convegno*, Siena, 13-14 novembre 2003, Firenze 2006, 71-90.

Levorato, Maria Chiara, "Io Caterina scrivo a voi": le lettere di *un'instancabile comunicatrice* in: Kleinhans, Martha/ Götz, Julia/ Levorato, Maria Chiara, *La forma dell'assenza. Facetten italienischer Epistolographie vom 14. Jahrhundert bis heute*, Würzburg 2021, 16-37.

Librandi, Rita, *Un sistema di metafore tra spiritualità e realtà sensibile nelle lettere di Caterina da Siena*, in: Baioni, Paola (Hg.), *I Domenicani e la letteratura*, Pisa-Roma 2016, 163-173.

Librandi, Rita, *La Bibbia riportata da Caterina da Siena*, in: Pierno, Franco (Hg.), *The Church and the Languages of Italy before the Council of Trent*. Toronto 2015, 111-126.

Librandi, Rita, Dal lessico delle «Lettere» di Caterina da Siena: *la concretezza della fusione*, in: Leonardi, Lino/ Trifone, Pietro, *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica: atti del convegno*, Siena, 13-14 novembre 2003, Firenze 2006, 19-40.

Maria Chiara Loverato

Librandi, Rita, *Le strategie del chiedere* nelle «Lettere» di Caterina da Siena, in: *Quaderns d'Italia*, 6, (2001), 83-100.

Librandi, Rita, *Letteratura religiosa*, Bologna 2012.

Misciatelli, Paolo (Hg.), *Le lettere* di S. Caterina da Siena, Firenze 1939, 1285-1289: http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_2/t38.pdf (Abruf 28.01.2022).

Mooney, Catherine M., *Wondrous Words: Catherine of Siena's miraculous reading and writing according to the early sources*, in: Hamburger, Jeffrey F/ Signori, Gabriela (Hg.), *Catherine of Siena. The creation of a cult*, Turnhout 2013, 263–287.

Murano, Giovanna, *Ò scritte di mia mano* in su l'Isola della Rocca, in: *Reti Medievali Rivista*, 18 (1) (2017), 139-176.

Noffke, Suzanne, *Klarer Blick in dunklen Zeiten*, Leipzig 2012.

Pozzi, Giovanni/ Leonardi, Claudio (Hg.), *Le scrittrici mistiche italiane*, Bologna 1996.

Ruh, Kurt, *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit* in: *Geschichte der abend-ländischen Mystik*, Bd.2, München 1993, 17-21.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, An die Männer der Kirche I, Bd. 2*, Kleinhain 2005.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, An die Männer der Kirche II, Bd. 3*, Kleinhain 2005.

Schmid, Werner (Hg.), *Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, An die Ordensfrauen, Bd. 4*, Kleinhain 2007.

Schmid, Werner (Hg.), Caterina von Siena. Sämtliche *Briefe*, An die Frauen der Welt, *Bd. 8*, Kleinhain 2013.

Schmid, Werner (Hg.), Caterina von Siena. Sämtliche *Briefe*, An die *Männer der Politik*, *Bd. 9*, Kleinhain 2009.

Schmid, Werner (Hg.), Caterina von Siena. Sämtliche *Briefe*, An verschiedene Adressaten, *Bd. 10*, Kleinhain 2007.

Schmid, Werner (Hg.), *Der Prozess von Castello: Zeugenaussagen über die hl. Caterina von Siena*, Kleinhain 2011.

Sliwa, Dorota, *Le metafore del giardino* nel linguaggio mistico di Santa Caterina da Siena, in: Trenti Luigi/ Adabbo, Bente Klange (Hg.), *Con l'occhio e il lume. Atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena (25 settembre – 7 ottobre 1995)*, Siena 1995, 31- 145.

Theseider, Dupré (Hg.), *Epistolario*, Roma 1940.

Theseider, Dupré, *Un codice inedito* dell'epistolario di Santa Caterina da Siena, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano* 48 (1932), 17-56.

Theseider, Dupré, *Il problema critico* delle Lettere di santa Caterina da Siena, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano e Archivio Muratoriano* 49 (1933), 117-278.

Trenti, Luigi/ Adabbo Bente Klange (Hg.), *Con l'occhio e col lume. Atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena (25 settembre-7 ottobre 1995)*, Siena 1995.

Tylus, Jane, *Reclaiming of Catherine of Sienne, Literacy, Literature, and the Signs of Others*. Chicago, London 2009.

Vaucher, André, *Caterina da Siena. Una mistica trasgressiva*, Bari 2016.

Maria Chiara Loverato

Volpato, Antonio (Hg.), Caterina da Siena, *Lettere*, in: <http://centrostudicateriniani.it/it/santa-caterina-da-siena/scritti> (Abruf 29.01.2022).

Walker Bynum, Caroline, *Wonderful Blood*. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond, Philadelphia 2007.

Wild, Cornelia. *Göttliche Stimme, irdische Schrift, Dante, Petrarca und Caterina da Siena*. München 2016.

'ANOREXIA MIRABILIS' – FRÖMMIGKEIT ODER SUIZID AUF RATEN? EINE PSYCHOSOMATISCHE PERSPEKTIVE ZUR AKTUALITÄT KATHARINAS VON SIENA

1 HINFÜHRUNG

Katharina von Siena war eine in ihrer Zeit außergewöhnliche Frau: als Mystikerin und Visionärin, als Predigerin und Beraterin, als kluge Vermittlerin in kirchlichen und politischen Konflikten machte sie früh auf sich aufmerksam. Auf sich aufmerksam machte sie aber auch durch den gewaltsamen Umgang mit ihrem eigenen Körper: schon als Kind verweigerte sie zunehmend die Nahrungsaufnahme, widmete sich dem unablässigen Gebet und harten körperlichen Bußübungen. Schon mit 33 Jahren starb Katharina – vermutlich an den Folgen extremer Auszehrung infolge von Mangel- und Unterernährung.¹

Gesetzt der Fall, Katharina von Siena suchte ärztlichen Rat hinsichtlich einer psychosomatischen Behandlung bei Verdacht auf Anorexia nervosa im fortgeschrittenen Stadium – was hätte ich ihr geantwortet? War ihr Umgang mit dem eigenen Körper nicht selbstzerstörerisch und höchst problematisch? Und auf der anderen Seite – könnte die Beschäftigung mit Katharina vielleicht helfen, Betroffene der Anorexie besser zu verstehen – in ihrem Selbstbild, ihren Sehnsüchten, Hoffnungen und Möglichkeiten?

Zwei Briefe stelle ich am Anfang gegenüber; der erste ist ein Abschiedsschreiben einer Patientin an ihre Krankheit, ein nicht unübliches therapeutisches Instrument in der psychosomatischen Behandlung essgestörter Patient*innen. Der in ihr bestehende intrapsychische Ambivalenzkonflikt wird hierin ersichtlich: obgleich die Patientin weiß, wie viele Argumente für die Beendigung des gestörten Essverhaltens sprechen, ist dieses Verhalten für sie dermaßen gewinnversprechend, dass es eine bleibend hohe Anziehungskraft auf sie ausübt und eine suchartige Haftung bewirkt.

Der zweite Brief ist eine Vision Katharinas vom "Tisch des Herrn", in dem sie ihren Beichtvater in einer von Christussehnsucht durchdrungenen Schilderung einlädt, am himmlischen Mahl als Vereinigung mit dem Göttlichen teilzuhaben. Hier wird ersichtlich, welche geistige

¹ Vgl. Bell, *Holy Anorexia*, 52f; Walker Bynum, *Holy Feast*, 169.

Hunger Katharina, die ihren leiblichen Hunger so missachtete, antrieb: eindrücklich wird die leiblich-geistliche Einverleibung des unbefleckten Lammes im Mahl vorgestellt und herbeigesehnt. Zu diesem sich vor ihrem inneren Auge auftuenden, mit "Früchten der wahren Tugenden" bedeckten und von "Adern voll Blut" durchtränkten "Tisch" gilt es eifrig hinzulaufen und zu essen. Im Essen geschieht dabei Verwandlung – die (oder der) Essende wird selbst zur heiligen Speise. Und indem sie (oder er) das Mahl hernach über ihre Mitmenschen auspeit, wird die Heilige zur Mithelferin an der Erlösung der Vielen.

1.1 ABSCHIEDSBRIEF "AN MEINE ANOREXIA NERVOSA"

"Meine Ärztin hat gesagt, ich solle mal versuchen Dir einen Abschiedsbrief zu schreiben. Um es ehrlich zu sagen, ich finde das ziemlich schwierig. Wenn ich genau hinsehe, bist Du meine Freundin und mein Feind. Du vernichtest mich, doch ich liebe Dich und brauche Dich – für mein Gefühl wenigstens Dich in der Hand zu haben, frei zu sein. Durch Dich fühle ich mich frei und losgelöst, es ist, als könnte ich auf einer Wolke schweben und wenn ich nichts mehr fühle im Körper, im Bauch, so leicht bin wie eine Feder, dann ist es, als wäre ich nicht wirklich da, und es kann mir nichts mehr anhaben, was um mich geschieht. Ich habe meinen Körper, ich habe mich unter Kontrolle. Keiner schafft es so wie ich, mich im Griff zu haben. Es gibt mir etwas Schwereloses und obgleich ich weiß, dass Du mich vernichten kannst, fühle ich das nicht. Ich fühle nur, dass ich fast nichts brauche von dem hier auf der Erde, fast schwebend bin. Keiner kann mir etwas anhaben, etwas tun, die Ermahnungen, Drohungen der Eltern, sie erreichen mich schon lange nicht mehr. Ich bin keinem Essen, niemand mehr verpflichtet und passe in Größe 34 – noch ein bisschen mehr, und ich kann den Gürtel noch enger schnallen ... Du gibst mir Macht, mich von mir zu entfernen, und obgleich ich weiß, dass ich an Dir sterben kann – Du wirst mich nicht sterben lassen. Wir sind einander auf ewig treu verbunden und gehören zusammen, Du lässt mich nicht im Stich, auf Dich kann ich setzen, um mich gut zu fühlen, entlastet, schwerelos. Du hilfst mir über den Dingen zu stehen.

Die Ärztin hat gesagt, ich muss in die (internistische Akut-) Klinik, wenn ich so weitermache. Ich könne nicht mehr richtig denken, würde zunehmend kraftloser und sei nicht mehr ‚erreichbar‘. Das mag sein. Doch dieser Zustand des 'Nahezu-nichts-mehr-Seins' ist sehr beglückend für mich und erleichtert mich über alles. Ich höre die Nachteile und Folgen, doch es mag noch

*ein bisschen gehen; es ist bisher immer noch ein bisschen gegangen. Jedes Essen ekelt mich. Essende ekeln mich. Ich finde sie widerlich, irdisch, bestialisch. Unrein. Verdorben."*²

1.2 EINLADUNG KATHARINAS AN IHREN BEICHTVATER ZUM HIMMLISCHEN MAHL

*"Das ist das Passahfest, das ich uns wünsche, nämlich uns am Tisch des unbefleckten Lammes zu sehen, das Speise, Tisch und Diener zugleich ist. Auf diesem Tisch liegen die Früchte der wahren und wirklichen Tugenden [...] Dies ist ein durchbohrter Tisch, voll von Adern, aus denen Blut sprießt; und unter den anderen ist ein Rinnsal, das Blut und Wasser mit Feuer vermischt ausspuckt [...] O liebster Sohn in Christus Jesus, lass uns mit Eifer zu diesem Tisch laufen. Und wenn er gut getrunken hat, spucke er es auf die Häupter seiner Brüder: und er hat von dem gelernt, der immer zu Tisch einschenkt, nicht für sich selbst, sondern für uns. Wir also, die wir zu Tisch essen, schenken nicht zu seinem, sondern zu unserem Nutzen ein. Deshalb tun wir, die wir an diesem Tisch essen und dabei den Speisen gleich werden, dasselbe nicht zu unserem eigenen Nutzen, sondern zur Ehre Gottes und zur Seligkeit unseres Nächsten."*³

1.3 FASTEN UND HEILIGSEIN

Die Heiligen vita der Katharina von Siena (1347-1380) ist untrennbar verbunden mit ihrer exzessiven Fastenpraxis. Katharina bezwang ihre leiblichen Bedürfnisse durch strenge Askese, ihr ausgezehrt Körper war phasenweise so schwach, dass sie sich nicht aufrecht halten konnte. Einmal durchlebte sie dabei ihren "mystischen Tod", eine auch körperliche Nahtoderfahrung. Katharina empfing – zumindest innerlich erlebte – Stigmatisierungen und ernährte sich phasenweise nur von der Eucharistie.⁴ „Schon 1372 hatte sie 55 Tage vollständig gefastet, und bis zu ihrem Lebensende kasteite sie sich, indem sie sich täglich heftig erbrach, wenn sie etwas gegessen hatte. Um dies regelmäßig tun zu können, ‚steckte sie sich unter großen Schmerzen die Stengel von Fenchel und anderen Pflanzen bis zum Magen‘ in den

² Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Verfasserin.

³ Brief der Katharina v. Siena an ihren Beichtvater Raimund von Capua, Übersetzung Anne Neddens. Vgl. Le Lettere de S. Caterine da Siena, Bd. 3, 255-257: „Questa è la Pasqua ch'io voglio che noi facciamo; cioè di vederci alla mensa dell' Agnello immancolato, il quale è cibo, mensa e servitore. In su questa mensa sono e' frutti delle vere e reali virtu [...] Questa è una mensa forata, piena di vene che germinano sangue; e tra gli altri vi ha uno canale, che gitta sangue e acqua mescolato con fuoco [...] O figliuolo dolcissimo in Christo Gesù, corriamo con sollicitudine a questa mensa. [...] E quando egli ha bene bevuto; ed egli 'l gitta sopra 'l capo de' fratelli suoi: ed ha imparato da colui che continuamente in mensa versa non per sua utilità, ma per nostra. Noi dunque, che mangiamo alla mensa versa non per sua utilità, ma per nostra. Noi dunque, che mangiamo alla mensa predetta, conformandoci col cibo, facciamo quello medesimo non per nostrà utilità, ma per onore di Dio, e per la salute del prossimo."

⁴ Schjelderup, Die Askese, 87.

Schlund.“⁵ Am Ende ihres Lebens war ihr Körper durch die jahrzehntelange strenge Askese nicht mehr in der Lage Nahrung aufzunehmen.

In vielen ihrer Texte geht es um die herausragende Bedeutung von Nahrungsaufnahme, Nahrungselektion und Nahrungsentsagung. Nahrungsentzug und körperliche Askese sind für Katharina Voraussetzungen für die Vermählung mit dem Bräutigam Christi, die nicht nur geistlich, sondern auch leiblich imaginiert wird und in der die Freude an und Vereinigung mit Christi Blut eine wichtige Rolle spielt. Exemplarisch und ausdrucksstark sind hier etwa die Buchillustrationen, die der deutschen Ausgabe der Lebensbeschreibung Katharinas aus der Feder ihres Beichtvaters Raimund von Capua beigegeben wurden. Einmal ist Katharina völlig nackt vor dem blutüberströmten Körper des Gekreuzigten zu sehen. Selbst blutüberströmt und mit einer Geißel zwischen den nackten Brüsten blickt sie voller Liebe zu ihrem Bräutigam auf. In einer anderen Illustration aus derselben Handschrift dringt sie tief mit ihrer Zunge in die Seitenwunde Christi ein.⁶ Die imaginierte Lust am Leib und insbesondere auch am Blut ist nur möglich im Zusammenhang mit der radikalen Absage an die tatsächlichen leiblichen Körperbedürfnisse. Der eigene Körper wird zum Medium der Loslösung, der Abkehr vom 'Irdisch-Sein' zur Erlangung der spirituellen und unbefleckten Vermählung.

Mit Katharinas unbedingtem Willen zur Kontrolle über ihren Körper ging aber auch ein erheblicher Wille zur Selbst- und Weltgestaltung einher. Katharina hinterließ etwa 380 Briefe und war in einer Weise in der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit präsent, wie das einer Frau im Mittelalter eigentlich in keiner Weise zustand. Ihre Fähigkeit der Selbstkontrolle und Selbstdisziplin stellte dabei einen Garanten dar für ihre Unantastbarkeit und Unbestechlichkeit und unterstrich die Legitimation, als Predigerin und Beraterin von europäischem Rang zu fungieren.

So beförderte ihr Essverhalten einerseits die Durchsetzung ihres kirchlichen und politischen Geltungswillens und zerstörte zugleich die Grundlage ihrer Existenz, indem die Nahrungskarenz sich verselbständigte, für Katharina eben nicht mehr kontrollierbar war und schließlich zur Auszehrung und zum Tod der jungen Frau führte – ein Verlauf, der auch im Rahmen der

⁵ Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter*, 181.

⁶ Raimund von Capua, *Ein geistlicher Rosengarten*, 34, fol. 4v und 43v. Vgl. Hamburger, *Am Anfang*.

psychischen Essstörung einer Magersucht auftreten kann und heutzutage die häufigste krankheitsbedingte Todesursache junger Frauen darstellt.⁷

Die wenigen hier geschilderten Eindrücke mögen genügen, um zu verdeutlichen, warum im 20. und 21. Jahrhundert immer wieder auf die Parallelen spätmittelalterlicher Frauenmystik zur neuzeitlichen Beschreibung der Anorexia nervosa, der „Magersucht“, hingewiesen wird,⁸ ohne dass diese Parallelen auch medizinisch eingehend beleuchtet worden wären. Die interessante Frage ist dabei weniger, ob die Heilige vielleicht an einer recht „modernen“ psychischen Störung gelitten hat, sondern ob das Phänomen eines für Katharina höchst bedeutsamen religiös-spirituellen Fastens nicht auch zu einem tieferen Verständnis der Anorexia nervosa führen könnte, an der heute in den westlichen Gesellschaften immer mehr Menschen – und insbesondere eben junge Frauen – erkranken. Gibt es im Krankheitsbild möglicherweise unentdeckte Ressourcen und Themenfelder, für die das Beispiel der hl. Katharina ein Türöffner sein könnte?

2 ANOREXIA NERVOSA

2.1 EPIDEMIOLOGIE

Anorexia nervosa, auch Magersucht genannt, ist eine Verhaltensstörung mit Suchtcharakter, die durch das krankhafte Bedürfnis gekennzeichnet ist, die eigene Nahrungsaufnahme zu regulieren und maximal zu reduzieren.⁹ Beim heutigen Krankheitsbild handelt es sich in der Regel um eine Körperwahrnehmungsstörung, bei der der eigene Körper trotz seiner faktischen Untergewichtigkeit als übergewichtig wahrgenommen wird. Auch die Wahrnehmung und Bewertung *anderer* Frauenkörper hinsichtlich ihres Gewichts und Aussehens spielt eine signifikant größere Rolle als bei Nicht-Betroffenen.

In der Klassifikation nach ICD 10 und nun auch 11 fällt die Anorexia nervosa unter die Essstörungen. Kennzeichnend sind die Kontrolle und Missachtung körperlicher Signale des Hungers, wodurch sich ein Gefühl der Ermächtigung über sich selbst einstellen kann.¹⁰

Mit der Anorexia nervosa geht oft eine anhaltende intensive Beschäftigung mit Nahrungsmitteln einher. Nicht selten wird entlang des Kaloriengehalts eine Wertung in 'gute' und

⁷ Die Letalität liegt bei 5-20%. Vgl. <https://www.amboss.com/de/wissen/anorexia-nervosa/> [26.05.2022].

⁸ Vgl. exemplarisch Esser (Hg.), Lehrbuch, 388.

⁹ Vgl. Fichtner, Epidemiologie, 1-18.

¹⁰ ICD 11: 6B80 [<https://www.findacode.com/icd-11/code-263852475.html>].

'schlechte' Nahrungsmittel vorgenommen. Die Zubereitung von Nahrung für Andere erhält eine hohe Bedeutung, auch wenn die Speisen von der betroffenen Person nicht angerührt werden und damit deren Zubereitung von der sozialen Funktion des Verbunden-Seins mit Anderen im gemeinsamen Essen losgelöst ist.

Für Anorexie gilt neben Abhängigkeitserkrankungen die höchste Sterblichkeitsrate unter allen psychischen Erkrankungen.¹¹ Sie führt neben der lebensbedrohlichen Unterernährung zu vielen anderen schwerwiegenden gesundheitlichen Problemen. Die Inzidenzrate, also die Rate der neu diagnostizierten Fälle in der Bevölkerung pro Jahr, liegt heute bei ca. 5,0 pro 100.000 Personen. Betroffen sind vor allem jugendliche Mädchen und junge Frauen in westlichen Industrieländern. Der Beginn liegt häufig in der Pubertät (um das 14. Lebensjahr), vereinzelt jedoch auch schon im Grundschulalter, in jüngerem Alter ist die Tendenz steigend. Unter dem zurückliegenden Pandemiegeschehen von 2019 – 2022 hat die Inzidenz dieses Störungsbilds erneut zugenommen.¹²

2.2 DEFINITION UND KLASSIFIKATION

Der internationalen Klassifikation (ICD 11) zufolge liegt das Körpergewicht von Betroffenen mindestens 15 % unter dem zu erwartenden Normalgewicht, der Body-Mass-Index (BMI) bei 17,5 (kg Körpergewicht/Körpergröße in m²) und darunter.¹³ Der Gewichtsverlust ist selbst herbeigeführt durch Vermeidung von energiereicher Nahrung und durch zusätzlich mindestens eine der folgenden Verhaltensweisen: selbstinduziertes Erbrechen, selbstinduziertes Abführen, zweckbezogene körperliche Hyperaktivität, Einsatz von Appetitzüglern und/oder Diuretika. Zugrunde liegt meist eine Körperschemastörung in Form einer spezifischen psychischen Störung, begleitet von endokrinen Stoffwechselstörungen.

Hinter dem Bestreben nach einem niedrigen Körpergewicht steht häufig die angstbesetzte Vorstellung, durch Übergewicht unansehnlich zu sein und an Attraktivität einzubüßen – ein (Körper-) Selbstbild, das auch im weiteren Verlauf, wenn die Anorexie nicht selten in eine Bulimie oder Binge-Eating-Störung übergeht, Betroffene sehr belasten kann. Bei einer lang andauernden Anorexie können in der Folge schwerwiegende körperliche Probleme auftreten, wie z.B. Haarausfall, Osteoporose mit erhöhter Frakturneigung, erhöhte Kälteempfindlichkeit, Nierenschäden bis hin zum Nierenversagen, Harnblasenschwäche, Darmträgheit

¹¹ Vgl. Chesney / Goodwin / Fazel, Risk.

¹² Vgl. Agostino u.a., Trends.

¹³ ICD 11: 6B80 [<https://www.findacode.com/icd-11/code-263852475.html>].

und chronische Verstopfung, Magenkrämpfe, Übelkeit, Ohnmachtsanfälle, Störungen im Magen-Darm-Bereich, sowie bei rezidivierendem Erbrechen erosive Zahnschäden. Es kommt zu Elektrolyt- und Blutbildverschiebungen (besonders gefährlich: Hypokaliämie mit Herzrhythmusstörungen), Hypoglykämie, Anämie, Leukozytopenie und Thrombozytopenie. Weitere Folgen sind Herz-Kreislaufstörungen wie Sinusbradykardie, eine arterielle Hypotonie, Veränderungen bei der Erregung des Herzmuskels (besonders: verlängertes QT-Intervall) und Herzrhythmusstörungen, woraus ein plötzlicher Herztod folgen kann. Die Geschlechtshormone LH, FSH und Östrogen sind erniedrigt, wodurch es zur Amenorrhoe kommt. Beginnt die Krankheit vor der Pubertät, endet das Größenwachstum vorzeitig und die Geschlechtsreife tritt nicht oder nur verzögert (Pubertas tarda) ein: Bei Mädchen entwickelt sich die weibliche Brust dann nicht, bei Jungen bleibt die Entwicklung der Hoden und des Penis aus und es tritt ein Verlust von Libido und Potenz auf. Des Weiteren sieht man Schilddrüsenunterfunktionen und eine leicht erhöhte Konzentration der Glukokortikoide. Bei einigen Patientinnen finden sich Veränderungen im serotonergen und dopaminergen Neurotransmittersystem im Bereich des präfrontalen und mesencephalen temporalen Kortex und ventralen Striatum, die auf eine mögliche Dysregulation im Belohnungssystem und der Affektregulation hinweisen. Psychische Komorbiditäten sind häufig und erschweren den Genesungsprozess (Depression 60%, Angst- und Zwangsstörungen 45%, Substanzabhängigkeit/schädlicher Gebrauch 25%, komplexe Posttraumatische Belastungsstörung 25%, Persönlichkeitsstörungen Cluster B 20%, Cluster C 30%).¹⁴ Unter zunehmendem Fortschreiten der Erkrankung leiden Betroffene häufig am meisten unter der dann nachlassenden kognitiven Auffassungsgabe und ihr für ihr Selbstwertempfinden und psychoemotionale Stabilisierung nicht selten bedeutsames Konzentrations- und allgemeines kognitives Leistungsvermögen.

Zur Beurteilung des Schweregrades der Anorexia nervosa ist nach ICD 11 der BMI heranzuziehen. Die Einteilung in milde, gemäßigte, schwere und extrem schwere Fälle (BMI <15) stellt zwar eine pragmatische Klassifizierung entlang eines sicher feststellbaren Bioparameters dar, mit dem auch eine gewisse Korrelation der Schweregrade der physischen Krankheitsfolgen und Gefährdungen einhergeht. Angesichts der Komplexität der Erkrankung erscheint diese Einteilung aber fraglich, da der Schweregrad der psychosozialen Betroffenheit dabei nicht im Blick ist. Dies hat vielleicht auch Gründe im medizinischen Versorgungssystem:

¹⁴ Vgl. Fairburn / Harrison, Eating Disorders, 361-407.

die von dieser Krankheit Betroffenen werden meist zunächst in der Inneren und Allgemeinmedizin vorstellig, wo sie als schwer behandelbar gelten. So stellt die Anorexia nervosa eine der ersten und führenden Erkrankungen dar, die nicht zuletzt Ende des letzten Jahrhunderts zur Neuentwicklung des Fachgebiets 'Psychosomatische Medizin' beitrugen.

2.3 PSYCHOPATHOLOGISCHE SYMPTOME UND SOZIALE INTERAKTIONELLE MERKMALE

Im psychopathologischen Befund wird häufig ein Mangel an Selbstwertgefühl, geringes Selbstbewusstsein, ein Drang zu Perfektionismus, die Abwehr von Fremdbestimmung und ein hohes Bedürfnis nach Kontrolle über den eigenen Körper festgestellt.¹⁵ Typisch für die Anorexia nervosa ist eine ausgeprägte Leistungsorientierung gepaart mit Versagensängsten. Körpersignale werden ignoriert. Das Motiv schlank zu sein, ist zu Beginn häufig zentral, verliert im weiteren Verlauf jedoch an Bedeutung, was einen wichtigen diagnostischen Anhaltspunkt für die Einschätzung des Progresses der Erkrankung darstellt. Nicht selten kleiden sich Betroffene dann weniger figurbetont, sondern verdecken ihren unterernährten Körper unter weiter, verhüllender Kleidung. Betroffene berichten von der anhaltenden Beschäftigung mit dem Kalorienzählen, von aufwändigen Strategien, um gemeinsame Mahlzeiten zu vermeiden, von Tricks und Mechanismen, Lebensmittel heimlich 'verschwinden zu lassen', bis hin zu komplexen suchähnlichen Verhaltenssystemen des Ausweichens, Überspielens, Verdeckens und Negierens gegenüber nahestehenden Personen. Die sozialen Folgeerscheinungen, wie sozialer Rückzug, Enttäuschungen durch Vertrauensbrüche mit nahestehenden Bezugspersonen bis hin zu massiven Beziehungsstörungen, sind außerordentlich weitreichend und führen unter der fortschreitenden Erkrankung oft in eine zunehmende Isolation.

2.4 SYSTEMISCHE FAKTOREN

In der Familienanamnese findet sich häufiger als bei anderen psychischen Störungen oder Suchterkrankungen ein gut situierter, bürgerlicher, äußerlich intakter familiärer Kontext.¹⁶ Häufig, jedoch nicht immer, sind die Erwartungen an die Leistungsfähigkeit der Betroffenen hoch. Hinzu kommt häufig eine geringere emotionale Unterstützung durch eingeschränkten Körperkontakt, tendenzielle Gefühlsvermeidung und eine – zumindest theoretisch – positive Bewertung von Autonomie. Aus systemischer Perspektive führt das Konglomerat aus gerin-

¹⁵ Vgl. Nikendei / Herzog, Psychodynamische Therapiekonzepte.

ger emotionaler Unterstützung bis emotionaler Kälte, mangelnder körperlicher Geborgenheit und einer nur bedingten Zuneigung zusammen mit häufig hohen Erwartungen der ihrerseits nicht selten als ein Teil des Systems zur Kontrolle fungierenden Eltern und fehlenden privaten Rückzugsräumen zu einem ungünstigen, die Krankheit befördernden Umfeld.¹⁷ Nicht selten besteht in Familien mit an Anorexie Erkrankten ein großes Harmoniestreben der Familienmitglieder untereinander, die eine Auseinandersetzung mit Konflikten und negativen Gefühlen (Wut, Zorn, Unsicherheit, Ängste) erschwert. Diese sogenannte „Vermischung“ erschwert ein Ablösungs-, Selbstverwirklichungs- und Autonomiebestreben eines heranreifenden Kindes.

Aus psychoanalytischer Perspektive sind die Abwehr von Triebwünschen (Abhängigkeits-Autonomiekonflikt) sowie die Ablehnung der Erwachsenen-Identität (Identitätskonflikt) bedeutsam. An Anorexie Erkrankte versuchen nach dieser Lesart, durch die Kontrolle über ihr Gewicht ihren Selbstwert zu stabilisieren (Selbstwertkonflikt) und durch ihre Schlankheit eine unabhängige Identität zu erlangen. Diese Konflikte können psychisch nicht symbolisiert – und so nicht bewusst-sprachlich bearbeitet werden. Ihr Ausdruck und ihre Kommunikation nach außen geschehen meist unbewusst über das Körperliche. Dieses äußerliche Kommunizieren über das Körperliche bringt auch der psychosomatische Begriff einer Ausdruckskrankheit verständlich werden.

In den Biografien Essgestörter – überwiegend bei der Bulimia nervosa – konnte überdurchschnittlich häufig sexueller Missbrauch festgestellt werden. Es ist nicht eindeutig geklärt, ob dies tatsächlich ein ätiologisches Merkmal ist.¹⁸ Jedoch bringt eine Häufung einer Komorbidität aus dem Bereich traumatischen Erleben von körperlichen Grenzverletzungen (= Traumafolgestörungen) nicht selten einen weiteren Aspekt für ein tieferes Verständnis für diese Erkrankung und dem Umgang mit dem eigenen Körper ein. Nach der objektpsychologischen, psychodynamischen Sichtweise ist die Hauptursache von Essstörungen hingegen eine gestörte Eltern-Kind-Beziehung.¹⁹

¹⁷ Vgl. Tetsch, Untersuchung.

¹⁸ Vgl. Jaite, Traumatische Kindheitserlebnisse.

¹⁹ Vgl. Reich / Cierpka, Lindauer Psychotherapie-Module: Psychotherapie der Essstörungen.

2.5 KULTURELLE FAKTOREN, SOCIAL MEDIA

In westlichen Industrienationen herrscht ein kultureller Druck auf Frauen und zunehmend auch Jungen, das Erscheinungsbild zu perfektionieren und dabei insbesondere ‚schlank‘ zu sein. Dieses Schönheitsideal wird unverkennbar durch die Medien verstärkt. Schlankheit und gutes Aussehen wird vor allem in der Werbung häufig mit Attraktivität, einem hohen ‚Marktwert‘ und beruflichem und sozialem Erfolg verknüpft. Unter anderem werden Diäten als Mittel zum Erreichen dieses Ideals angepriesen. Die Anorexia nervosa nimmt ihren Anfang oft im Rahmen einer Diät und wird anschließend durch die Anerkennung und Beachtung, welche die Betroffene (vielleicht erst) durch ihren schlanken Körper bzw. ihren Gewichtsverlust erhält, verstärkt. Diesem als ‚sekundärer Krankheitsgewinn‘ bezeichneten Benefit steht zunächst kein spürbarer ‚Krankheitsverlust‘ gegenüber. Die Erkrankung entwickelt sich schleichend und häufig sowohl für die Betroffenen als auch ihre nahestehenden Angehörigen unbemerkt. Subkulturelle Faktoren wie die unmittelbare Peergroup scheinen ebenfalls eine Rolle zu spielen. Castingshows vermitteln ein extrem schlankes Körperschema als normatives Frauen- (und Männer-)Körperbild. Deren Einfluss auf die Entwicklung eines kritischen Körperselbstbildes scheint gesichert.²⁰ Der Einfluss von Social Media mit ihren Möglichkeiten der virtuellen Selbstdarstellung und digitalen Selbstbildoptimierung, Selbstinszenierung bis hin zur Selbsttransformation verstärkt diese Prozesse erheblich. Dass es dabei zentral um Bewertung und Einflussnahme geht, markieren schon die hierarchisierenden Begrifflichkeiten wie ‚Influencer‘ und ‚Follower‘.²¹

3 ‘ANOREXIA MIRABILIS’ – KRANKHEIT ODER RELIGIÖSE AUSDRUCKSGESTALT?

3.1 ‚ANOREXIA MIRABILIS‘

Werden in der medizinischen und psychologischen Literatur die bei spätmittelalterlichen Asketinnen wahrgenommenen körperlichen Symptome mit dem modernen Krankheitsbild der Anorexie in Verbindung gebracht, lässt sich gleichwohl nicht leugnen, dass bei deren Nahrungsverweigerung andere Motive eine Rolle spielen: nicht ein Schönheitsideal und auch keine körperliche Attraktivität stehen im Vordergrund, sondern die Sehnsucht nach Nähe zu Gott, was sich in der Abkehr von allem Irdischen, Materiellen und in einem gesteigerten

²⁰ Vgl. Stice u.a., Relation of media exposure; Leonidas / Dos Santos, Social support networks.

²¹ Vgl. Harrison, Ourselves, Our Bodies.

Wunsch nach Verschmelzung mit Gott äußern kann. Das Fasten fungiert dabei als traditionelles Medium der Selbstreinigung, der Buße, der Öffnung für Gott und der Befreiung von den Bindungen des irdischen Lebens.²²

Für diese Spielart der Anorexie ist der Begriff ‚Anorexia mirabilis‘ eingeführt worden, was so viel bedeuten soll wie ‚wundersame Appetitlosigkeit‘ oder ‚heiliger Bedürfnisverzicht‘.²³ Dabei bleibt zunächst offen, ob es sich eher um eine Krankheit, um ein Phänomen des religiösen Erlebnisausdrucks oder um eine öffentliche Anerkennung eines wundersamen körperlichen Vermögens oder Umstandes handelt, ohne Essen existieren zu können. Menschen, von denen ein solcher ‚heiliger Bedürfnisverzicht‘ berichtet wird, waren allermeist Frauen, in besonderer Weise während der Umbrüche des Spätmittelalters. Es waren Mystikerinnen und Visionärinnen, die ein Leben in Askese führten, geprägt von selbstgewählter Armut und Entsagung, von großer Frömmigkeit und nächtlichen Gebeten, von Ehelosigkeit, strenger Züchtigung der sexuellen Regungen und von oft extremen körperlichen Bußübungen bis hin zu schweren Selbstgeißelungen, zu Selbstverstümmelungen und eben massiver Nahrungskarenz.²⁴

Nahrungsverzicht, aber auch Nahrungsweitergabe und die religiöse Fokussierung auf Nahrung, nämlich auf die Anbetung und Verehrung der Hostie, spielten in Katharinas Frömmigkeit zentrale Rollen.²⁵ Ihre Religiosität drückte sich seit der Kindheit im extremen Fasten aus und diese Praxis begleitete und beförderte ihr Selbstbild und die Achtung, die ihr von anderen entgegengebracht wurde – bis hin zur beruflichen Karriere als quasi-„Äbtissin“ und politische Beraterin.

Dass sich ihre Frömmigkeit, die sich bei ihr selbst als *Nahrungsverzicht* äußerte, im Blick auf andere gerade in der *Beschaffung* von Nahrung als Werk der Barmherzigkeit ausdrückte, war wohl nur folgerichtig und spiegelte ihre Fokussierung auf das Essen wider. Diese Fokussierung drückte sich vielleicht am stärksten in ihren Christusvisionen aus, die sich fast immer um Leiblichkeit und Nahrungsaufnahme drehten, um die Verehrung der Hostie (Christi in leiblicher Realpräsenz) und den Genuss des Blutes Christi, wie dies am Beispiel ihres Briefes an ihren Beichtvater bereits gezeigt wurde.

²² Vgl. Hufton, *The Prospect Before her*.

²³ Vgl. Habermas, *Geschichte der Magersucht*; ders. u.a., *The Medical History of Anorexia Nervosa*.

²⁴ Vgl. Spearing, *Medieval writings on female spirituality*, 105. Vgl. Stice u.a., *Relation of media exposure*.

²⁵ Vgl. Schjelderup, *Die Askese*, 87.

Katharina genoss erhebliches Ansehen beim Volk wie auch bei einflussreichen Persönlichkeiten und wurde schon zu Lebzeiten als ‚sante vive‘, als lebende Heilige, bezeichnet.²⁶ Ihre tiefe Frömmigkeit, ihre schier übernatürlichen mystischen Fähigkeiten, ihre Visionen, Ekstasen und Predigten, ebenso wie ihre Mildtätigkeit und ihre unbestechliche Selbstkontrolle bescherten ihr den Ruf einer gottbegnadeten Mystikerin.

Berichtet wird, dass die junge Frau, die im Januar 1380 schon mit 33 Jahren verstarb, am Ende nur noch die Eucharistie, Wasser, etwas Gemüse und herbe Kräuter zu sich nahm, die sie meist wieder erbrach. Sie litt an Schwäche und Magenkrämpfen. Paniksymptome traten bei der mühevollen Passage von Essen durch die Speiseröhre auf. Hungerschmerzen tat sie als wollüstige Gier ab und bekämpfte sie durch noch strengere Askese. Die Auszehrung ihres Körpers bedingte wohl schließlich ihren Tod.

Rudolph M. Bell hat in seiner Untersuchung zur ‚Holy Anorexia‘ bei ca. 39% der Mystikerinnen des Mittelalters ab 1200 deutliche Parallelen zu heutigen Magersüchtigen erkennen können, bei weiteren ca. 26% zumindest den Aspekt des zwanghaften Fastens.²⁷ Er unterscheidet 3 Formen der ‚heiligen Anorexie‘, wobei Katharina der ersten zugeordnet wird: Es handelt sich dabei vorwiegend um Frauen, die die Nahrungsentsagung in jungen Jahren mit hoher Selbstdisziplin und Strenge beginnen, diese bis zum Lebensende fortführen und darin einen für viele vorbildhaften, einer ‚Heiligen‘ entsprechenden Lebensweg wählen. Das Besondere dieser Form der ‚Anorexia mirabilis‘ besteht darin, dass deren Protagonistinnen heroisch alle konventionellen Formen und Schranken des Fastens hinter sich lassen, also nicht regelmäßig und phasenweise fasten – etwa in kirchenjahreszeitlich geprägten Zeiten. Vielmehr wird bei ihnen das Fasten zu einem privaten Medium der moralischen Selbstreinigung und der Stählung des Willens im Kampf gegen die irdischen Versuchungen. Alle bewährten und akzeptierten Maße werden überschritten, was die kritischen Reaktionen offizieller Kirchenvertreter verständlich macht, die zwischenzeitlich eine Zwangsernährung Katharinas forderten – wohl auch, weil die Frauenmystik insgesamt, insbesondere aber die extreme und ekstatische Religiosität der Katharina die Vermittlungsleistung der Kirche in Frage stellte.

²⁶ Vgl. Reda / Sacco, *Anorexia and the Holiness of Saint Catherine of Siena*.

²⁷ Vgl. Bell, *Holy Anorexia*.

3.2 *IMITATIO CHRISTI – CONFORMITAS CHRISTI*

Kerngedanke des Fastens bei Katharina, wie überhaupt der Passionstheologie und Leidensmystik des Spätmittelalters, war die *Imitatio Christi*. Das Nachfolgegebot Jesu wurde dergestalt ausgelegt, dass sein Leiden und Kreuz nacherlebt und verinnerlicht werden sollte. Das Leiden mit und für Christus sollte dabei zu einer immer größeren Ähnlichkeit und Verschmelzung mit dem erniedrigten Herrn führen, zu einer *Conformitas*, einer ‚Gleichgestalt‘. Der paulinische Gedanke der Gleichgestalt mit Christus in Tod und Auferstehung (Röm 6,3-5; 2. Kor 13,4) wurde dabei als Anspruch einer aktiven Leidensaufnahme und Verähnlichung mit dem leidenden Christus interpretiert, um auch in der Auferstehung mit ihm volle Gemeinschaft haben zu können. So galt es das Leiden Christi am eigenen Leibe nachzuempfinden und zu verinnerlichen. Die ‚Züchtigung‘ des eigenen Fleisches und seiner Bedürfnisse gehörte dazu und ließ sich immer weiter steigern. Bei manchen Mystikerinnen konnte es extreme Züge annehmen – bis hin zur Selbstverstümmelung mithilfe von Geißeln, Messern und heißem Wachs. Selbsthingabe, Selbstdemütigung und Hinwendung zum Niedrigen äußerten sich häufig in einer liebevollen Hinwendung zu den Armen und Kranken, konnten sich aber auch in Selbstverachtung und Selbstentwertung ausdrücken. Die Interpretation extremer Lebensäußerungen Katharinas bleibt dabei ambivalent: die Zuwendung zu Blut und Wunden, ihre zeitweise Ernährung durch Eiter von Kranken war einerseits durch den Impuls gespeist, wie der inkarnierte Christus nichts Leibliches zu scheuen und allen Ekel vor dem, was menschlich ist, zu überwinden. Andererseits waren dabei auch selbstverachtende und masochistische Züge nicht auszuschließen.

Ziel bei all dem war die spirituell-leibliche Vereinigung mit Christus, eine Gottunmittelbarkeit, wie sie in der kirchlichen ‚Normalpraxis‘ nicht erfahrbar war. Die Distanz zur, häufig auch massive Kritik an der institutionalisierten Kirchlichkeit kennzeichneten das Wirken vieler Mystikerinnen des Spätmittelalters – und ganz besonders auch das Wirken der Katharina von Siena. Ihre Leidensnachfolge eröffnete ihr einen autonomen, eigenständigen Zugang zur Erlösung abseits der institutionalisierten kirchlichen Vorgaben.

4 ANOREXIA MIRABILIS ALS ANOREXIA NERVOSA, ANOREXIA NERVOSA ALS ANOREXIA MIRABILIS?

4.1 EIN WIRKSAMES PSYCHOSOMATISCHES WERKZEUG

Die strenge Askese und Nahrungskontrolle, wie Katharina sie praktizierte, ist zunächst als ausgesprochen wirksames psychosomatisches Werkzeug zu würdigen, über das Katharina verfügte und das sie sehr bewusst einsetzte und auch selbstbewusst interpretierte. Dieses Werkzeug stärkte ihren Willen und ihre Entschlossenheit und unterstützte damit ihre Resilienz. Es verschaffte Distanz zu vorgegebenen Lebensbiografien und eröffnete ihr die nötige Freiheit und Autonomie – etwa gegenüber dem Anspruch an eine junge Frau zu heiraten und Kinder großzuziehen. Es verhalf ihr zu Autorität und hoher Wertschätzung durch andere und führte damit zu einem positiven Resonanz erleben. Es unterstrich Katharinas Glaubwürdigkeit, als erwählte Stimme Gottes auftreten und sprechen zu können. Und es ermöglichte ihr die Steuerung und Kontrolle der familiären und ordensinternen Beziehungen und Strukturen, sowie nicht zuletzt auch die weitreichende Einflussnahme auf gesellschaftlich-politische Ereignisse.

Zugleich wirft all das einen erschreckenden Blick auf die wenigen alternativen Möglichkeiten, die Frauen im Spätmittelalter zur Verfügung standen, um Einfluss auf ihr Umfeld zu nehmen, so dass auf dieses Werkzeug zurückgegriffen werden musste, das letztendlich extrem selbstgefährdend war, sich verselbständigen konnte und in eine Selbstzerstörung bis zum Tod führen konnte.

Diese Ambivalenz weitet damit aber den Blick für das Verständnis der Anorexia nervosa heute: immer ist mit dem anorektischen Verhalten auch ein Heilversprechen verbunden und oft genug erweist sich die Anorexie zunächst als ein dermaßen wirksames Werkzeug, dass es den Patientinnen extrem schwer fällt, auf es zu verzichten. Der anfangs zitierte Brief einer Patientin konnte das sehr anschaulich beschreiben.²⁸

Darum kann es bei der Behandlung der Anorexia nervosa nicht nur um das Zählen von Kalorien gehen und um das Halten eines Mindestgewichts. Sondern das Heilsbedürfnis und Heilversprechen, das mit dieser Bewältigungsstrategie einhergeht, muss aufgedeckt und beleuchtet werden – und zwar in seiner ganzen Komplexität als selbstbefreiendes, sozial kon-

²⁸ Vgl. Braun, Das Kloster im Kopf.

trollierendes, und emotional regulierendes, aber auch als spirituelles und Transzendenz eröffnendes, in ihren Anfängen selbstbestimmt eingesetztes Tool. So kann das Beispiel der Katharina von Siena und ihrer ‚Anorexia mirabilis‘ das enggeführte Krankheitsbild der ‚Anorexia nervosa‘ möglicherweise hilfreich weiten und damit auch die therapeutischen Behandlungsansätze zur Weiterentwicklung anregen.

4.2 KÖRPERLICHE SELBSTKONTROLLE VERSUS KÖRPERWAHRNEHMUNGSSTÖRUNG

„Die anorektische Frau lehnt das Essen ab und beschäftigt sich doch mehr damit als die meisten Gourmets. Sie lehnt ihren Körper ab, konzentriert sich jedoch in all ihrem Denken und Handeln auf ihn. Sie will selbstständig und unabhängig sein, verhält sich jedoch so, dass andere Menschen sie nahezu zwangsläufig kontrollieren.“²⁹

Die meisten an Anorexie Erkrankten leiden an einer Körperschemastörung. Um es einmal sehr allgemein auszudrücken: Sie nehmen ihren eigenen Leib als unpassend war, als nicht richtig, nicht schön, nicht angemessen. Bei diesem weiten Begriff wird erkennbar, was heutige Patientinnen mit dem Erleben der Katharina von Siena verbindet: die Wahrnehmung einer Unstimmigkeit. Katharina leidet daran, dass ihr jugendlicher, gesunder Körper mit seinen Bedürfnisäußerungen von Lust und Begehren dem Ideal der Christusnachfolge und Konformität mit seinem Leiden eklatant widerspricht. Junge Frauen in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart leiden ebenfalls daran, dass ihr Körper sich vermeintlich im Widerspruch zu einer leitenden Vorstellung des guten bzw. angemessenen Lebens befindet. Sie nehmen sich trotz zum Teil extremen Untergewichts als zu ‚dick‘ wahr. Die Stabilität des Selbstwertgefühls hängt hier nicht nur von der Leistungsfähigkeit in Schule, Beruf, Hobby oder Privatleben ab, sondern vor allem der Fähigkeit, das eigene Körpergewicht zu kontrollieren. Hierin kulminieren gewissermaßen die Hoffnung und der Anspruch, die Kontrolle über das eigene Leben zu behalten oder zu gewinnen. Alle Gedanken fokussieren sich auf die Themen Ernährung, Gewicht und Körperschema. So wird den Verunsicherungen begegnet, die durch die körperliche Reifung und die damit verbundene Veränderung des Körperbildes und die sich entwickelnde Identität als Frau ausgelöst werden. Die Verunsicherungen werden verstärkt durch die Lösung von primären Bezugspersonen und die Erfordernis zur Entwicklung eines autonomen, erwachsenen Selbst, was Gefühle eines radikalen Kontrollverlusts bis

²⁹ Franke, Wege aus dem goldenen Käfig, Klappentext.

hin zu Ohnmachtserleben auslösen kann. Die Kontrolle über den eigenen Körper (beispielsweise durch das Kalorien-Zählen) ist eine Form zunächst wirksamer Bewältigungsstrategie insbesondere im Prozess der Adoleszenz. Und auch hier lässt sich fragen – wie bei Katharina und den Mystikerinnen des Spätmittelalters –, wieso so viele vor allem junge Frauen in der Gegenwart gerade auf diese Bewältigungsstrategie zurückgreifen. Warum stehen alternative Werkzeuge offensichtlich nicht hinreichend zur Verfügung – in einer Gesellschaft, in der Männer und Frauen gleiche Möglichkeiten haben sollten zur Entwicklung und Ausgestaltung des eigenen Selbst?

4.3 *PSYCHOEMOTIONALE SELBSTKONTROLLE VERSUS ALEXITHYMIE*

Über die Gefühlswelt Katharinas ist wenig überliefert. Ihre Briefe bleiben oft ambivalent und sind im Blick auf die dahinterliegenden Gefühle schwer zu interpretieren. Ob das ein Indiz ist oder ein dem Zeitgeist entsprechendes Phänomen darstellt, lässt sich hier nicht beantworten. Menschen, die an Anorexie leiden, berichten jedenfalls nahezu immer von einer sehr deutlichen Korrelation zwischen Nahrung und Emotionsregulation.³⁰ Gefühle des Versagens, des Abgelehnt-Seins, der Angst oder Traurigkeit können mithilfe des Essverhaltens neutralisiert, entkräftet und distanziert werden. Im weiteren Verlauf der Erkrankung berichten viele Betroffene von einer zunehmenden Gefühlsempfindungsstörung, die sich bis zur Gefühllosigkeit, zur Alexithymie steigern kann. Dieses Phänomen erschwert dann häufig den Genesungsverlauf erheblich, weil die Betroffenen keinen Zugang mehr zur inneren Gefühlswelt finden.

Das Verhältnis von Nahrungsentzug und Gefühlsverlust bzw. Gefühlssteigerung bei Katharina bedürfte einer intensiveren Auseinandersetzung. Dabei ist die innige, in erotischer Sprache ausgedrückte Christusliebe zu berücksichtigen, die ihre Briefe durchzieht. Inwieweit die Emotionalität der religiösen Beziehung sie zumindest phasenweise stabilisiert hat und inwiefern sie ihre Beziehungen zu anderen Menschen – neben der Nahrungskarenz – negativ oder positiv beeinflusst hat, müsste an ihren Texten eingehender geprüft werden. Schilderungen wie ihre Begleitung des Todeskandidaten Nicolas bis zum Schafott wirken aber – trotz aller darin beschriebenen Emotionalität – in ihrem Interesse an den Details der Hinrichtung und

³⁰ Vgl. Sipos / Schweiger, Therapie der Essstörung.

ihrem Entzücken am vergossenen Blut eher kühl und distanziert.³¹ Gleichwohl wäre zu fragen, ob das Beispiel der Katharina Anregung sein könnte, wie in der therapeutischen Begleitung Refugien der Emotionalität bewahrt werden können, die eine Rückkehr der Patient*innen ins Leben und in ihren Leib unterstützen und in welcher Weise religiös-spirituelle Ressourcen der Patient*innen dafür zur Verfügung stehen könnten.

4.4 SOZIALE GEBERROLLE VERSUS BEZIEHUNGSVERLUST

Caroline Walker Bynum beschreibt in ‚Holy Feast and Holy Fast‘ eindrücklich, wie im Spätmittelalter die weibliche Kontrolle über den eigenen Körper mittels Fasten gerade auch die Versorgung anderer mit Essen einschloss.³² In der Mildtätigkeit vereinigten sich Aspekte des Nährens, Heilens und Rettens. Mystische Frauen teilten nicht nur ihre Gemeinschaft mit dem Hunger Anderer, sondern auch mit deren Schmerzen und Bestrafungen. Die strenge eigene Nahrungskarenz einerseits, die Nahrungswunder und die reiche geistliche Nahrungsmetaphorik andererseits gehörten in der komplexen Rolle zusammen, die von Mystikerinnen des Spätmittelalters eingenommen wurde.

Das steht in gewisser Spannung zur Situation von Betroffenen heute. Intrafamiliär bedeutet die Nahrungskarenz meist eine bewusste Distanzierung von der Familie und der familiären Gemeinschaft, die sich um das gemeinsame Essen gruppiert. Allerdings scheint auch die frühe Anorexie der noch kindlichen Katharina mit einem intrafamiliären Konflikt zusammenzuhängen – unter anderem um ihre bevorstehende Vermählung.

Und zum anderen sind auch von Anorexie Betroffene heute häufig mit großer Intensität mit der Zubereitung von Essen für andere beschäftigt. Patient*innen berichten von ihrer Vorliebe für Koch- und Backbücher, von aufwändig für die anderen Familienmitglieder zubereiteten Speisen, ohne diese selbst anzurühren. Auf diese Weise wird einerseits Beziehung zu den Familienmitgliedern hergestellt oder diese Herstellung zumindest simuliert, andererseits die tatsächliche Gemeinschaft aber verweigert, was von der Familie der Betroffenen nicht selten als besonders belastend und druckhaft erlebt wird. Insbesondere im Nicht-gemeinsamen-Essen und dem langfristig sich einstellenden Gefühl hierin hintergangen worden zu sein, werden die Kränkungen und Enttäuschungen für nahestehende Angehörige dann besonders schmerzlich erfahrbar.

³¹ Vgl. Malan, Geschichte der heiligen Katharina von Siena, 266-268.

³² Vgl. Walker Bynum, Holy Feast.

Die Vermeidung des Essens, insbesondere in der Familie des Genährt-Werdens durch die Eltern, stellt eine Ablehnung der nährenden Fürsorge dar und beantwortet somit das vorbestehende Beziehungsmuster. Caroline Walker Bynum beschreibt, wie dadurch im Spätmittelalter auch ein Verlust des Ansehens der Familie einhergehen konnte, was auch heute nicht selten der Fall ist oder zumindest befürchtet wird.³³ Angehörige berichten häufig einerseits von einem großen Ohnmachtsgefühl, das Essverhalten des Kindes nicht beeinflussen zu können, andererseits von einer großen Beschämung hinsichtlich einer möglichen Infragestellung, ob sie ihr Kind im Zuge seiner Entwicklung vernachlässigt und Fehlentwicklungen nicht wahrgenommen haben oder ob sie vielleicht selbst der Grund für das gestörte Essverhalten sein könnten. Insbesondere in Familien mit hohem Leistungsanspruch wird das Erkranken der eigenen Tochter an dieser psychosomatischen Störung mit sämtlichen, insbesondere auch kognitiven Folgedefiziten und Leistungseinbußen als eine Beschämung des öffentlichen Ansehens für die ganze Familie im Sinne einer Offenlegung eines intrafamiliären Problems wahrgenommen.

So ehrenwert die barmherzige Versorgung der Armen war, ist an dieser Stelle das Vorbild der Katharina nicht nachahmenswert. Die Beziehungsregulation zum eigenen Körper und zu den Menschen des Umfelds über das Essen hat letztlich nicht die anderen Menschen in ihren Bedürfnissen im Blick, sondern zunächst einmal die Kontrolle über das eigene Beziehungsnetz und kann insofern nur pathologische Abhängigkeiten stabilisieren. In dieser ‚stabilisierenden‘ Funktion liegt dann auch einer der vermeintlichen Krankheitsgewinne, der sich letztlich aber als beziehungszerstörend herausstellt. Die Kompensation des anorektischen Selbstverhältnisses durch gesteigerte Fürsorge für andere bleibt hochproblematisch.

4.5 RELIGIÖS-SPIRITUELLE TRANSFORMATION VERSUS DISSOZIATION

Eine erhebliche Rolle im Erleben ‚heiliger Frauen‘ des Spätmittelalters spielten nach ihren Schilderungen Erscheinungen und ekstatische Erlebnisse. In Christusvisionen und Visionen der Eucharistie erlebten sie Einheit mit Gott und empfingen ihn selbst als eine Speise, die als allein nährend und beglückend erfahren wurde.³⁴

Solch außergewöhnliche Erfahrungen qualifizierten diese Frauen zugleich, sodass sie für sich eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen beanspruchten oder eine solche ihnen

³³ Vgl. auch Brumberg, Todeshunger.

³⁴ Vgl. Walker Bynum, Fragmentation.

von außen zugesprochen wurde. Im Vergleich zum Klerus waren sie zwar nicht ordiniert, aber sie waren inspiriert – aufgrund ihrer vorbildhaften, hingebungsvollen Imitatio des stellvertretenden und sich hingebenden leidenden Christus. Diese weibliche Vermittlerrolle stellte somit eine Alternative zum Anspruch der männlichen Amtsautorität dar und zum Anspruch der kirchlichen Institution alleingültig das Heil zu vermitteln. Über die Askese und insbesondere über die weitgehend weibliche extreme Nahrungskarenz wurde somit ein Geschlechterkonflikt ausgetragen, zu dem auch ein geschlechtsinterner Wettbewerb hinzutreten konnte, wenn man etwa die Konkurrenz zwischen Katharina und ihrer Schwester in der Radikalität ihrer Askese oder die Konkurrenz unter den Ordensschwestern berücksichtigt.

Ähnliche Mechanismen finden sich – wenn auch verlagert auf die Ebene körperlicher Attraktivität – als Konkurrenz gegenüber dem anderen Geschlecht und insbesondere als geschlechtsinterne Konkurrenz auch im Zusammenhang mit der Anorexia nervosa. Auch wenn die Bedeutung der Attraktivität für das andere Geschlecht im Verlauf der Krankheit meist nachlässt, spielen doch Themen wie die erfahrene Bewertung durch das andere Geschlecht, das Abwerten des Essverhaltens oder der Lust Anderer, die eigene Reinheit und Selbstbeherrschung eine große Rolle.

Inwieweit auch hier religiöse bzw. spirituelle Ausdrucksformen tangiert sind, ist weitgehend noch nicht untersucht. Zu vermuten wäre, dass Fragen des Selbstwerts, also der Selbstaufwertung gegenüber Anderen und der Selbstabwertung eine erhebliche Rolle spielen und sich auch in spirituell-religiösen Verhaltensweisen artikulieren, vielleicht ohne dass dies Patient*innen immer bewusst oder gar durchschaubar sein muss. Tatsächlich ist das ‚Essen‘ und die Differenzierung von ethisch und ästhetisch guten und schlechten Speisen zu einem Kernthema unserer Gesellschaft geworden – etwa im Blick auf deren ökologische, tierethische und sozial gerechte Herstellung. Diese Differenzierung kann mit der Markierung als ‚rein‘ und ‚unrein‘ eine religionsähnliche Aufladung erhalten und zum Medium der Selbstdarstellung und des öffentlichen Bekenntnisses existentieller Grundüberzeugungen werden.

Im Blick auf die Therapie der Anorexia nervosa stellen sich damit mindestens zwei Fragen:

1) Obgleich Betroffene heute nur selten von explizit religiösen Erfahrungen wie Visionen oder dem Gefühl der Verschmelzung mit Gott sprechen, können viele bei einer ausführlichen Anamnese durchaus von beglückenden, erhebenden, vom 'Irdischen' losgelösten, Flow-ähn-

lichen Gefühlen berichten, die als unspezifische Transzendenzerfahrungen bezeichnet werden können.³⁵ Wiederkehrend wird zudem ein angenehmer Verlust des Schmerzempfindens geschildert, ein angenehmes Gelöst-Sein oder Abgespalten-Sein von beeinträchtigenden Gefühlen. Wie sich hier ein mystisches von einem differenzialdiagnostisch abzuwägenden dissoziativen Erleben abgrenzen lässt, wäre eine offene Frage.

2) Von Katharina angeregt wäre die Rolle der Distinktion, also der Abgrenzung von Anderen noch stärker in den Blick zu nehmen. Das Bewusstsein einer außergewöhnlichen Existenz spielte bei Katharina zweifellos eine erhebliche Rolle. Das ist natürlich nicht unproblematisch. Die positive Beachtung der Sehnsucht nach Außergewöhnlichkeit, nach Distinktion, die letztlich aber mit der Hoffnung auf Resonanz einhergeht, könnte im therapeutischen Prozess stabilisierend und hilfreich wirken.

4.6 KÖRPERLICHE RESILIENZ VERSUS SUIZIDALITÄT

Die extreme körperliche Askese und Selbstdisziplin Katharinas hat eine pathologische, aber auch eine extrem resiliente Seite, indem Katharina durch den Hunger ihren Willen und ihre Widerstandsfähigkeit trainiert. Wo liegt hier die Grenze zwischen Resilienz und Suizidalität? Die Selbstkasteiung bis zum körperlichen Zerfall, zur Kachexie, ist neben der Alexithymie zweifellos ein unerwünschter Prozess, der sich zudem in der Regel verselbständigt und eben nicht mehr von der Betroffenen kontrolliert werden kann. In etwa 5-20 % der Fälle endet eine Anorexia nervosa in der Suizidalität.³⁶

Von Katharina her wäre aber an die therapeutische Begleitung von Menschen mit einer Anorexia nervosa die Frage zu stellen, inwieweit die Resilienzzräume, die sich mit dem anorektischen Verhalten eröffnen, schon hinreichend ausgelotet werden.

Katharina findet eine erfüllende Beheimatung in der Christusgemeinschaft, in Momenten der Verschmelzung mit dem Göttlichen, in der Geborgenheit im Christusleib, also tatsächlich auch der *eigenen* Körperlichkeit in *seiner* gott-menschlichen Körperlichkeit. Ohne dies unmittelbar auf heutige Patient*innen übertragen zu können und zu wollen, stellt sich die Frage, inwieweit eine spirituell-religiöse Beheimatung auch das Zuhause-Sein im eigenen Körper befördern und Resilienz vermitteln kann – auch Resilienz gegenüber der eigenen

³⁵ Vgl. Walker Bynum, Holy Feast.

³⁶ Vgl. Chesney / Goodwin / Fazel, Risk.

Selbstauflösung. Dass die Fragen, mit denen sich Betroffene im therapeutischen Prozess beschäftigen, mitunter existentiell sind, ist ihnen nicht immer bewusst, zeigt sich aber nicht zuletzt in der potentiellen Bereitschaft zur Selbstaufgabe bzw. Selbstzerstörung mit hoher Letalität in oft jungem Alter.

5 BEDEUTUNG FÜR DIE PSYCHOSOMATISCHE MEDIZIN – EIN VORLÄUFIGES FAZIT

Derzeit übliche kognitiv-behaviorale Therapien (CBT-E) verfolgen bei der Behandlung von Anorexia nervosa Ziele wie die Normalisierung des Essverhaltens und die Gewichtssteigerung. Hierfür erlernen Betroffene ein strukturiertes Essverhalten. Das Essverhalten wird flexibler und auf altersentsprechende Ziele ausgerichtet. Berücksichtigt werden dabei auch spezifische Einflüsse auf die Persönlichkeit. Dazu gehören z. B. Defizite bei sozialer Kompetenz oder bei der Fähigkeit, Probleme zu lösen. Die fokale psychodynamische Therapie (FPT) stellt demgegenüber eine Weiterentwicklung aus der Perspektive der Psychoanalyse dar. Sie sucht nach den tieferliegenden Ursachen der Essstörung mit Fokus auf – vor allem familiären – Beziehungsmustern. Für Kinder und Jugendliche wird entlang der S3-Leitlinie zur Diagnostik und Behandlung von Essstörungen eine familienbasierte Therapie (FBT) empfohlen.³⁷

In der Entwicklung Jugendlicher führt eine Anorexia nervosa oft zu einer Reifeverzögerung auf somatischer wie psychischer, aber auch auf religiös-spiritueller Ebene. Im Umgang werden Betroffene häufig als distanziert, nicht greifbar, Gesprächen ausweichend und in ihrem Bindungsverhalten als flüchtig beschrieben. Wiederkehrende Therapieabbrüche, möglicherweise ein Ausdruck einer reduzierenden Compliance oder aber einer ihnen nicht erträglichen, eingeforderten Adhärenz, spielen bei diesem Krankheitsbild eine große Rolle und erschweren den Therapieverlauf erheblich. Die Wahrung, Einhaltung und verlässliche Befolgung eines Therapieplans führt diese oft in einen inneren Kontroll- und Autonomiekonflikt und stellt eine hohe Anforderung an das professionelle, therapeutische Arbeiten dar. Der Aufbau einer verlässlichen, vertrauensvollen therapeutischen Beziehung ist daher ein wesentlicher therapeutischer Baustein. Er stellt die Grundlage für die Erfahrung einer haltenden und zugleich behutsam korrigierenden Bindungsstruktur dar, die Hoffnung vermittelt und

³⁷ Vgl. Zeeck u.a. Stationäre und tagesklinische Behandlung. Vgl. auch Fichter, Epidemiologie der Ess- und Fütterstörungen. Vgl. auch Naab u.a., Stationäre Behandlung.

zur Rückkehr ins Leben im Körper, in Gefühlen und in Beziehungen zu Mitmenschen ermutigt.

Welche Rolle spielt das religiös-spirituelle Erleben für das Verständnis und für die Therapie von Menschen, die von einer Anorexie betroffen sind? Hier sind sicherlich sehr unterschiedliche Aspekte in den Blick zu nehmen.³⁸ Die folgenden Überlegungen beanspruchen keine Vollständigkeit.

1) Erste Rückschlüsse sind etwa aus dem Bereich der Ergotherapie möglich: sehr gern gewählte Therapieangebote drehen sich ums Essen, um die Nahrungszubereitung wie Backen oder Kochen. Einerseits kann hier ein veränderter Umgang mit Nahrung und mit der Bedeutung des gemeinsamen Essens erprobt werden. Andererseits bleibt das Verhalten fokussiert auf das Thema Essen – und das häufig in einer von der konkreten Nahrungsaufnahme entkoppelten Form. Im Gegensatz dazu wird das Angebot der Gartenarbeit mit ihrem Bezug zur Erde und zum Lebendigen, also zur 'stofflichen Erdung', meist vermieden. In der Kunsttherapie wird gern Kalligraphie, selten das Arbeiten mit Ton gewählt. Das feinstrichige, luftige Zeichnen entspricht möglicherweise eher dem Selbstbild und dem inneren Erleben als der Umgang mit schmutziger, nassschwerer Erde oder Ton. Gelingt es jedoch hierfür ein Interesse zu wecken, sind häufig gute Therapiefortschritte zu verzeichnen. Abgeleitet von diesen Beobachtungen wäre zu überlegen, wie spirituell-religiöse Ressourcen so genutzt werden könnten, dass sie nicht der Entleiblichung und Entweltlichung zuarbeiten, sondern sich in einem gesunden Leibempfinden und in der Begegnung mit anderen Menschen beheimaten. Die Nahrungskarenz stärkt ja zunächst das Gefühl der Autonomie und des Ungebunden-Seins und wirkt darin befreiend. Andererseits wird dadurch der Verlust des Bezogen-Seins auf das leibliche Leben mit dem eigenen Körper und den Mitmenschen weiter verstärkt. Die Aktivierung spirituell-religiöser Ressourcen sollte diesen Prozess nicht noch unterstützen, sondern ihm entgegenwirken und den Willen zum Leben in Bezogenheit stärken.

2) Eine systemische Perspektive, die neben bio-psycho-sozialen Komponenten auch die religiös-spirituelle in den Blick nimmt, ermöglicht ein tieferes Verständnis für die Betroffenen, ihre Beziehungsgefüge und ihre Hoffnungen und Erwartungen an das Leben. Mögliche se-

³⁸ Vgl. Sukkar u.a., The 14th century religious women.

kundäre Krankheitsgewinne werden deutlicher sichtbar und Defizite im Erleben können besser behandelt werden.³⁹ Inwieweit im therapeutischen Prozess religiös-spirituelle Aspekte verbalisiert werden, hängt natürlich von den Betroffenen ab. Es hängt aber auch von der Haltung der Behandelnden ab, inwiefern diese etwa bereit sind, religiös-spirituelle Aspekte des Lebens auch an sich selbst heranzulassen. Ein professioneller Umgang erscheint jedenfalls – in Ergänzung zu konventionellen Ansätzen und Therapieverfahren – auch in diesem Bereich des Lebens wünschenswert, da es zu einem tieferen Verständnis der Erkrankung und der dahinterliegenden Handlungsmotive führen kann. Existenzielle Fragestellungen müssen nicht ausgeklammert, sondern dürfen enttabuisiert und können therapeutisch bearbeitet werden.

Abschließend - gesetzt nun der Fall – eine junge Frau namens Katharina von Siena suchte ärztlichen Rat hinsichtlich einer psychosomatischen Behandlung bei Verdacht auf Anorexia nervosa im fortgeschrittenen Stadium – dann wäre die ärztliche Antwort: Ja, hier ist Unterstützung nötig. Und doch wäre ihr Beschwerdebild innerhalb der bisher geläufigen Erklärungsmodelle der Anorexia nervosa in der psychosomatischen Medizin nicht ausreichend verständlich und die Motive ihres und Einflussparameter auf ihr Festhalten an dieser Essstörung nicht umfassend abgebildet. Es ist anzunehmen, dass das Therapieergebnis nicht zufriedenstellend wäre.

An ihrem Krankheitsbild trugen sich – so wie am Krankheitsbild der Anorexia nervosa heute – tiefgreifende geistige, geistliche und gesellschaftliche Spannungen aus, die in der Fokussierung auf das Individualpsychische bei weitem nicht adäquat erfasst sind. Die Frage ist, welche alternativen Räume jungen Menschen zur Verfügung stehen, Gesprächs- und Resonanzräume – Gestaltungsräume – und vielleicht auch Glaubensräume, in denen das, was in Spannung steht, ausgetragen, bearbeitet und integriert werden kann und junge Betroffene – Frauen wie Männer – Antwort auf ihre Bedürfnisse nach Autonomie und persönlichem Bezogen-Sein finden.

Dazu gehört auch die religiös-spirituelle Dimension des Lebens: Das vollständige Ignorieren dieser Dimension, wie in den Kriterien der ICD 11 ersichtlich, birgt die Gefahr, die übergreifende Dimension dieses Krankheitsbildes gar nicht erst in den Blick zu bekommen. Zudem

³⁹ Vgl. Zeeck, Stationäre und tagesklinische Behandlung.

wird damit die immense Zugkraft unterschätzt, die von dieser religiös-spirituellen Dimension ausgehen kann – zum Guten wie zum Schlechten.

Eine religiös-spirituelle Anamnese und ein wachsamer diagnostischer Blick können helfen, mögliche von diesem Bereich ausgehende Risiken, aber auch Nutzen – seien es religiös-spirituelle Copingstrategien, ethische Haltungen oder die Fähigkeit, sich existenziellen Fragestellungen zuzuwenden – in den Fokus zu nehmen. Mit dem Ignorieren der religiös-spirituellen Dimension wird der therapeutische Prozess eines Werkzeugs beraubt, das ausgesprochen hilfreich sein könnte.

Literatur

Agostino, Holly/ Burstein, Brett/ Moubayed, Dina/ Taddeo, Danielle/ Grady, Rosheen/ Vyver, Ellie/ Dimitropoulos, Gina/ Dominic, Anna/ Coelho, Jennifer, *Trends in the Incidence of New-Onset Anorexia Nervosa and Atypical Anorexia Nervosa Among Youth During the COVID-19 Pandemic in Canada*, in: JAMA Netw Open 2021, 4 [doi:10.1001/jamanetworkopen.2021.37395].

Bell, Rudolph M. (2014). *Holy Anorexia*, Chicago 2014.

Brakmann, Thomas, 'Ein Geistlicher Rosengarten'. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition, Frankfurt a.M. u.a. 2011.

Braun, Christina von, *Das Kloster im Kopf*. Weibliches Fasten von mittelalterlicher Askese zu moderner Anorexie, in: Flaake, Karin/ King, Vera (Hg.), *Weibliche Adoleszenz*, Frankfurt am Main u.a. 1992, 213-239.

Brumberg, Joan Jacobs, *Todeshunger*. Die Geschichte der Anorexia nervosa vom Mittelalter bis heute, Frankfurt am Main u.a. 1994.

Cassell, Dana/ Gleaves, David, *The Encyclopedia of Obesity and Eating Disorders*, ³2009.

Chesney, Edvard / Goodwin, Guy / Fazel, Seena, *Risk of all-cause and suicide mortality in mental disorders. A meta-review*, in: *World Psychiatry* 13, 2014, 153-160.

Davis, Amelia / Nguyen, Mathew, *A Case Study of Anorexia Nervosa Driven by Religious Sacrifice*, in: *Case Reports in Psychiatry* 2014, 512–764 [doi:10.1155/2014/512764].

Dinzelbacher, Peter, *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen 2006.

Espi Forcen, Fernando/ Espi Forcen, Carlos, *The Practice of Holy Fasting in the Late Middle Ages*, in: *The Journal of Nervous and Mental Disease* 203, 2015, 650-653 [doi:10.1097/NMD.0000000000000343].

Espi Forcen, Fernando, *Anorexia Mirabilis. The Practice of Fasting by Saint Catherine of Siena in the Late Middle Ages*, in: *American Journal of Psychiatry*, 2013, 170 (4), 370–371 [doi:10.1176/appi.ajp.2012.12111457].

Esser, Günther (Hg.), *Lehrbuch der Klinischen Psychologie und Psychiatrie bei Kindern und Jugendlichen*, Stuttgart 42011.

Fairburn, Christopher / Harrison, Paul, *Eating Disorders*, Lancet 2003.

Fichter, Manfred M., *Epidemiologie der Ess-und Fütterstörungen*, in: *S3-Leitlinie Diagnostik und Behandlung der Essstörungen*, Berlin/Heidelberg 2019, 1-18.

Franke, Alexa, *Wege aus dem goldenen Käfig. Anorexie verstehen und behandeln*, Weinheim u.a. 2003.

Hamburger, Jeffrey F., *Am Anfang war das Bild. Kunst und Frauenspiritualität im Spätmittelalter*, in: Eisermann, Falk / Schlotheuber, Eva / Honemann, Volker (Hg.), *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Febr. 1999*, Leiden 2004, 1-43.

Harrison, Kristen, *Ourselves, Our Bodies*. Thin-Ideal Media, Self-Discrepancies, and Eating Disorder Symptomatology in Adolescents, Online 2005 [<https://doi.org/10.1521/jscp.20.3.289.22303>].

Habermas, Tilmann, *Zur Geschichte der Magersucht*. Eine mediznpsychologische Rekonstruktion, Frankfurt am Main, 1994.

Habermas, Tilmann / Vandereycken, Walter / van Deth, Ron / Meermann, Rolf, *The Medical History of Anorexia Nervosa in Germany in the 19th Century*, in: *International Journal of Eating Disorders* 10, 1991, 473-490.

Harris, Clare / Barraclough, Brian, Excess mortality of mental disorder, in: *The British Journal of Psychiatry* 173(1) 1998, 11–53 [<https://doi.org/10.1192/bjp.173.1.11>].

Hufton, Olwen Hazel, *The Prospect Before her*. A History of Women in Western Europe, 1500–1800, London 1995.

Jaite, Charlotte u.a., *Traumatische Kindheitserlebnisse bei Jugendlichen mit Anorexia nervosa im Vergleich zu einer psychiatrischen und einer gesunden Kontrollgruppe*, Online-Publikation 2013 [<https://doi.org/10.1024/1422-4917/a000217>].

Katharina v. Siena, *Le Lettere de S. Caterine da Siena*, ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte con note di Niccolò Tommaseo a cura di Piero Misciattelli, Siena 1913-1922.

Leonidas, Carolina / Dos Santos, Manoel, *Social support networks and eating disorders*. An integrative review of the literature, in: *Neuropsychiatr Dis Treat*. 2014 (10), 915-927 [[doi:10.2147/NDT.S60735](https://doi.org/10.2147/NDT.S60735)].

Liles, Elisabeth/ Woods, Stephen, *Anorexia Nervosa as Viable Behaviour: Extreme Self-Deprivation in Historical Context*, in: *History of Psychiatry* 10 (1999), 205-225.

López-Guimerà, Gemma / Levine, Michael / Sánchez-Carracedo, David / Fauquet, Jordi, Influence of Mass Media on Body Image and Eating Disordered Attitudes and Behaviours in Females. A Review of Effects and Processes, in: *Media Psychology* 13(4) 2010, 387-416 [DOI: 10.1080/15213269.2010.525737].

Malan, Emil Chavin von, *Geschichte der heiligen Katharina von Siena (1347-1380)*, Bd. 1, Regensburg ²1874.

Naab, Silke / Fumi, Markus / Schlegl, Sandra / Voderholzen, Ulrich, *Stationäre Behandlung von Kindern und Jugendlichen mit Anorexia nervosa und Bulimia nervosa*, in: *Kindheit und Entwicklung* 28(4), 2019 [doi.org/10.1026/0942-5403/a000294].

Nikendei, Christoph / Herzog, Wolfgang, *Psychodynamische Therapiekonzepte bei der Behandlung von Anorexia und Bulimia*, in: *Psychotherapie* 10, 2005, 116–128.

Peter, Christina / Brosius, Hans-Bernd, Die Rolle der Medien bei Entstehung, Verlauf und Bewältigung von Essstörungen, in: *Bundesgesundheitsblatt* 64, 2021, 55–61 [https://doi.org/10.1007/s00103-020-03256-y].

Raimund von Capua, *Ein geistlicher Rosengarten (Das Leben der hl. Katharina von Siena)*, deutsche Ausgabe (Paris, Bibl. Nationale, Ms. allem. 34).

Reda, Mario / Sacco Giuseppe, *Anorexia and the Holiness of Saint Catherine of Siena*, in: *Journal of Criminal Justice and Popular Culture* 8, 2001, 37-47.

Reich, Günter/ Cierpka, Manfred, *Lindauer Psychotherapie-Module: Psychotherapie der Essstörungen*, Familiäre Beziehungsstörungen und Essstörungen, 2010 [DOI: 10.1055/b-0034-11648].

Schjelderup, Kristian, *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*, Berlin / Leipzig 1928, 87.

Anne-Katharina Neddens

Sipos, Valerija / Schweiger, Ulrich, *Therapie der Essstörung* durch Emotionsregulation, Stuttgart 2016.

Spearing, Elizabeth, *Medieval writings on female spirituality*, New York 2002.

Sukkar, Isabella / Gagan, Madelleine / Kealy-Bateman, Warren, *The 14th century religious women* Margery Kempe and Catherine of Siena can still teach us lessons about eating disorders today, in: *Journal of Eating Disorders* 5, 2017 [<https://doi.org/10.1186/s40337-017-0151-5>].

Tetsch, Nina, *Untersuchung von Körperbildern essgestörter Patientinnen und ihrer Eltern unter Berücksichtigung der Familienfunktionalität*, Dissertation Universität Lübeck 2009, [<https://www.zhb.uni-luebeck.de/epubs/ediss675.pdf>].

Walker Bynum, Caroline, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley u. a. 1987.

Walker Bynum, Caroline, *Fragmentation and Redemption, Essays on gender and the Human Body in Mediaval Religion*, New York 1991.

Zeeck, Almut / Maier, Jennifer / Hartmann, Armin / Wetzler-Burmeister, Edda / Wirsching, Michael / Herzog, Thomas, *Stationäre und tagesklinische Behandlung der Anorexia nervosa: Bewertung von Therapiekomponenten aus Patientensicht*, *Psychother Psychosom Med Psychol* 59(5), 2009, 194-203 [DOI: 10.1055/s-2008-1067408].

ANHANG 1: FLYER DER TAGUNG

Anmeldung und Kosten

Aufgrund der Corona-Pandemie haben wir uns entschlossen, auch die Jahrestagung 2021 sowohl präsentisch als auch digital durchzuführen.

Sie können entweder nach Würzburg kommen oder über Videokonferenz an der Tagung teilnehmen. Um besser planen zu können, bräuchten wir eine Rückmeldung hinsichtlich Ihrer Teilnahme bis zum 1. August 2021.

Natürlich sind auch wieder Gäste herzlich willkommen und eingeladen, bei Interesse Kontakt mit dem Geschäftsführer aufzunehmen.

Tagungskosten (Unterkunft und Verpflegung)

Für Mitglieder der AGTS: 180 €
Für Nichtmitglieder: 200 €

Tagungskosten (nur mit Verpflegung)

Für Mitglieder der AGTS: 60 €
Für Nichtmitglieder: 80 €

Tagungskosten (nur online/Videokonferenz)

Für Mitglieder der AGTS: 20 €
Für Nichtmitglieder: 40 €

Wer nur an Teilen der Tagung teilnimmt, kann sich wegen der Kosten direkt mit der Geschäftsführung der AGTS in Verbindung setzen.

Unterkunft

Die Tagung inkl. Unterbringung findet im Haus Klara des Klosters Oberzell bei Würzburg statt.

Informationen zur Anreise erhalten Sie unter:
www.hausklara.de/anreise.

„Im Garten der Kirche müssen die faulenden Pflanzen ausgerissen und durch frische, duftende Pflanzen ersetzt werden.“ So schreibt die junge Frau dem Papst, der dann tatsächlich aus dem fast 70-jährigen Exil aus Avignon endlich nach Rom heimkehrt. Heute Kirchenlehrerin und Patronin Europas, steht Katharina von Siena fremd und nah zugleich in der Geschichte leidenschaftlicher Gottesmystik und ständiger Kirchenreform(ation). Ihre Lebenszeit ist voller Umbrüche: große Pest, Machtkämpfe in der toskanischen Heimat und Aufbruch der Nationalstaaten, Krise des Papsttums erst in Avignon und dann im Abendländischen Schisma.

Mitten darin diese passionierte Frau, die erst spät lesen und schreiben lernt. Voll visionärer Gottesleidenschaft schließt sie sich früh der dominikanischen Bewegung an: aktiv in Gebet und Krankenpflege zuerst und dann herausgerufen in höchst politische Friedensarbeit. Rigoros im Umgang mit sich selbst und ihrem Körper, lebt sie zugleich aus innigster Christus- und Blutmystik. Kämpferisch bis zum Äußersten und stets den Aufruf zum neuen Kreuzzug im Blick, ist sie unermüdlich vermittelnd und friedensstiftend unterwegs. Schärfste Kritik an Amt und Klerus verbindet sich mit innigster Kirchenmystik – eine Extremistin von Gottes Gnaden in der Manier alttestamentlicher Prophetinnen und Propheten.

Gerade im historischen und hermeneutischen Abstand lassen sich in der Begegnung mit Katharina Grundfragen christlicher Spiritualität, Theologie und Kirchengestalt(ung) durchbuchstabieren – auf der Suche nach der mystisch-politischen Doppelstruktur des Christlichen in nachpatriarchaler Zeit. Nicht zuletzt gilt es, dem Verhältnis therapeutischer und spiritueller Heilungswege nachzuspüren und dem Zusammenspiel von Gesundheit, Krankheit und Heiligkeit.

*Dr. Gotthard Fuchs, Wiesbaden
Prof. Dr. Cornelius Roth, Fulda*

16.-18. September 2021
Haus Klara
Kloster Oberzell, Würzburg

Die Teilnahme ist
präsentisch und digital
möglich.

Kontakt

Vorsitzender
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger
Institut für Moraltheologie
Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstr. 20
A-4020 Linz
E-Mail: m.rosenberger@ktu-linz.at

Geschäftsführer
Prof. Dr. Cornelius Roth
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Spiritualität
Theologische Fakultät Fulda
Domdechanei 5
36037 Fulda
E-Mail: roth@thf-fulda.de

Bankverbindung
Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität
IBAN: DE84 75090300 0002185865
BIC-Code: GENODEF1M05
LIGA Bank Regensburg eG

www.theologie-der-spiritualitaet.de

IMPRESSUM
Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz
Gestaltung: Anja Conrad | Bild: Andrea Vanni, Fresko aus dem 14. Jh.

„SEIEN SIE KEIN SÄUGLING,
SEIEN SIE EIN MANN!“

Zur Aktualität von
Katharina von Siena
(1347–1380)



JAHRESTAGUNG
der Arbeitsgemeinschaft
Theologie der Spiritualität

PROGRAMM

DONNERSTAG, 16.09.2021

18.00 Uhr Abendessen
19.00 Uhr *Öffentlicher Vortrag (digital)*
Visionärin oder Marionette? –
Katharina von Siena und ihre Zeit
Referentin: *Prof. Dr. Sabine von Heusinger, Köln*
Anschließend Beisammensein, Kennenlernen und
Austausch in der Kellerbar.

FREITAG, 17.09.2021

9.00 Uhr *Katharina von Siena, Raimund von
Capua und die dominikanische
Spiritualität*
*Provinzial Thomas Brogl OP,
Freiburg/Wien*
Pause
10.30 Uhr *Il dialogo dell divina Provvidenza*
(Buch der göttlichen Vorsehung).
Vorstellung und Erschließung des
Hauptwerks von Katharina
Dr. Manuel Schlögl, Passau
12.00 Uhr Mittagessen, Mittagspause
14.30 Uhr Kaffee
15.00 Uhr *Heiligkeit und Krankheit –
zur Psychopathologie Katharinas*
*Dr. Anne-Katharina Neddens, Mar-
burg*
Pause

16.30 Uhr Workshops

- a) *Frau – Laie – Kirchenlehrerin:
Die Bedeutung Katharinas für die Rolle
von Frau und Mann in der Kirche*
Prof. Dr. Katharina Karl
b) *Spiritualität und Aggression:
Der Kreuzzugsgedanke bei Katharina*
Prof. Dr. Barbara Henze
c) *Das Leben Katharinas:
Caritas, Famiglia, Option für die Armen*
Dr. Martin Kopp

18.00 Uhr Abendessen

19.00 Uhr *Ökumenische Vesper*
Anschließend Mitgliederversammlung der AGTS.

SAMSTAG, 18.09.2021

9.00 Uhr *„Bei Gott Beschwerde gegen Euch ein-
legen“ – Kirchenbindung und Kirchen-
kritik in den Briefen Katharinas*
*Prof. Dr. Cornelius Roth, Fulda
Dr. Gotthard Fuchs, Wiesbaden*
Pause
10.30 Uhr *Abschlussrunde*
12.00 Uhr Mittagessen und Ende der Tagung



ANHANG 2: DIE AGTS



Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität



[HTTP://WWW.THEOLOGIE-DER-SPIRITUALITAET.DE/](http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/)

Die Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) wurde 1998 von einigen Hochschullehrern gegründet, um die wissenschaftlichen Aktivitäten der theologischen Spiritualität in Forschung und Lehre miteinander zu koordinieren und in einen fruchtbaren Austausch zu kommen. Mittlerweile gehören der Vereinigung über 60 Dozentinnen und Dozenten verschiedener theologischer Fächer und christlicher Konfessionen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum an. Für alle, die sich wissenschaftlich mit spirituellen Themen befassen, ist sie eine der wichtigen Plattformen der Vernetzung und des Austauschs.

Seit 1998 findet jährlich im September eine Tagung von Donnerstagabend bis Samstagmittag statt. In einem überschaubaren Teilnehmerkreis von 20-30 Personen wird das Thema der Jahrestagung in Vorträgen, Textarbeiten, lebhaften Diskussionen und persönlichem Austausch bearbeitet. Es ist möglich, einmalig oder auf Dauer als Gast an der Jahrestagung der AGTS teilzunehmen, ohne Mitglied zu werden.

Es würde uns freuen, wenn Ihr Interesse Sie motiviert, als Gast an einer unserer Tagungen teilzunehmen oder Mitglied der Arbeitsgemeinschaft zu werden.

Die Veröffentlichungen der Jahre 2010-2014 sind als e-book im Echter-Verlag, Würzburg erschienen:

Roth, Cornelius (Hg.), Spiritualität in der Seelsorge, Würzburg 2010.

Dahlgrün, Corinna (Hg.), Spiritualität in der Ökumene – Ökumenische Spiritualität, Würzburg 2011.

Neumann, Veit /Wucherpfennig, Ansgar (Hg.), Dantes Göttliche Komödie und die Spiritualität, Würzburg 2012.

Karl, Katharina (Hg.), Scheitern und Glauben als Herausforderung, Würzburg 2013.

Seit 2017 erscheint die Reihe „Studien zur Theologie der Spiritualität“ als online-Publikation und ist über die Homepage der AGTS abrufbar:

<http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/studien-zur-theologie-der-spiritualitaet>

Bd. 1: Dahlgrün, Corinna (Hg.), Die Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen ([Studien zur Theologie der Spiritualität 1](#)), Online-Publikation 2017, ISSN 2520-0569.

Bd. 2: Dahlgrün, Corinna (Hg.), Tradition und Innovation in der Spiritualität Martin Luthers ([Studien zur Theologie der Spiritualität 2](#)), Online-Publikation, ISSN 2520-0569.

Bd. 3: Findl-Ludescher/ Rosenberger, Michael (Hg.), Spiritualität@Digitalität. Spirituell-theologische Wahrnehmungen der digitalen Medien (Studien zur Theologie der Spiritualität 3), Online-Publikation, ISSN 2520-0569.

Bd. 4: Benke, Christoph (Hg.), Gott im Antlitz des Anderen. Die Spiritualität der Mönche von Tibhirine (Studien zur Theologie der Spiritualität 4), Online-Publikation, ISSN 2520-0569.

Bd. 5: Rosenberger, Michael/ Kieslinger, Kristina (Hg.), Macht Meditieren menschlicher? Interdisziplinäre Zugänge zu Kontemplation und Empathie (Studien zur Theologie der Spiritualität 5), Online-Publikation, ISSN 2520-0569.

Bd. 6: Cornelius Roth (Hg.), „Seien sie kein Säugling, seien sie ein Mann!“ Zur Aktualität von Katharina von Siena (1347-1380), ISSN 2520-0569.

AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES BANDES

P. Thomas Gabriel Brogl OP, Provinzial der Dominikanerprovinz des hl. Albert in Süddeutschland und Österreich, Pfarrer von St. Martin / Freiburg. Forschungsschwerpunkt: Dominikanische Spiritualität des Spätmittelalters.

Sabine von Heusinger, Professorin für Geschichte des Mittelalters mit dem Schwerpunkt Spätmittelalter an der Universität zu Köln; Schwerpunkte sind der Dominikanerorden, Stadtgeschichte, Materielle Kultur und die Geschichte sozialer Gruppen.

Katharina Karl, Professorin für Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Forschungsschwerpunkte: Ordens-theologie, Spiritualität und Jugendpastoral, tätig in der Fort- und Weiterbildung.

Martin Kopp, langjähriger Dozent für spirituelle Theologie an der Theologischen Hochschule Chur, dann auch Lehrbeauftragter am Religionspädagogischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern, Pfarrer in der Schweiz. Generalvikar für die Urschweiz, Arbeit mit Flüchtlingen. Forschungsschwerpunkt: Spiritualität der Seelsorge und der Seelsorgenden.

Maria Chiara Levorato, Lehrbeauftragte für Italienisch an der Universität Heidelberg; Doktorandin in italienischer Literaturwissenschaft an der Universität Würzburg. Dissertation zum Thema: Metaphern des Alltags. Untersuchungen zur Bildlichkeit bei Caterina da Siena. Forschungsschwerpunkte: Mystische Literatur, italienische Frauenmystik des Mittelalters, altchristliche Literatur, Bildsprache, Bildlichkeitsforschung.

Anne-Katharina Neddens, Fachärztin für Innere Medizin; Fachärztin für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Lehrbeauftragte der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, Oberärztin Klinik Hohe Mark Oberursel. Forschungsschwerpunkte: Religion und Psychotherapie, Spirituelle Konzepte in Psychotherapie und Seelsorge, Religion und psychische Gesundheit.

Cornelius Roth, Professor für Liturgiewissenschaft und Spiritualität an der Theologischen Fakultät Fulda und am Katholisch-Theologischen Seminar Marburg, derzeit Rektor der Theologischen Fakultät Fulda, Mitarbeitender Priester in der Innenstadtpfarrei Fulda. Forschungsschwerpunkte: Spätmittelalterliche Mystik, Liturgische Spiritualität und Feierkultur, Liturgie und Digitalität.

Manuel Schlögl, Verwalter des Lehrstuhls für Dogmatik und ökumenischen Dialog an der Kölner Hochschule für Katholische Theologie (KHKT). Forschungsschwerpunkte: Christliche Spiritualität und Mystik in der Neuzeit; Christologie und christologische Dogmengeschichte; Biografie und Theologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.