

Vision und Traumvision in der spätmittelalterlichen dominikanischen Frauenmystik

I.

Daß die Anwendung ein integrales Element des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen, daß also zur subtilitas intelligendi und explicandi, wenn sie nicht bloß reflektierende Auslegung oder purer Kunstgenuß bleiben wollen, die subtilitas applicandi gehört, ist in der neueren Hermeneutikdiskussion nicht kontrovers¹. Der hermeneutische Akt ist eine Einheit aus den drei Momenten des Verstehens, des Auslegens und des Anwendens. Dieser Sachverhalt scheint im Falle von Texten der spätmittelalterlichen Frauenmystik zu einem schnellen Ende der Diskussion zu führen. Denn wie sollen Texte appliziert werden, die nach gängiger Meinung Symptome einer Hysterie sind, einer Hysterie, die aus der Unterdrückung des Fortpflanzungstriebes entstanden sei. Insbesondere die Nonnenviten gelten vielfach bis heute als Zeugnisse einer mißlungenen Sublimation der Triebe. Die libido werde nicht, wie zum Beispiel O. Pfister im Falle der Margarethe Ebner argumentiert², in soziale und kulturelle Leistungen umgesetzt, die polymorphen Sexualkomponenten brächen vielmehr in wilder Anarchie hervor. Ähnlich argumentiert noch Simone de

1 Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. Tübingen 1965, S. 290ff.; R. Herzog, "Zum Verhältnis von Norm und Narrativität in den applikativen Hermeneutiken", in: *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, hg. von M. Fuhrmann, H. R. Jauß und W. Pannenberg, München 1981, S. 435ff.; H. R. Jauß, "Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik", ebd. S. 459ff.

2 Vgl. O. Pfister, "Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351)", *Zentralblatt für Psychoanalyse – Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde* 1 (1910/11), S. 483 und 485.

Beauvoir³. In der Frauenmystik würden Mann und Gott untrennbar vermischt. Die liebeswahnsinnige Mystikerin, die sich durch die Liebe eines höheren Wesens ausgezeichnet fühle, sucht, nach de Beauvoir, in der göttlichen Liebe zunächst nur das, was die Liebende von der Liebe des Mannes verlangt: die Apotheose ihres Narzißmus, und will den Geliebten auf die bei der liebenden Frau gewohnte Weise erreichen, durch Selbstaufgabe. Noch zu potenziern scheint sich die Nicht-Applikabilität dieser Texte, wenn man sie unter dem Aspekt 'Vision und Traumvision' betrachtet.

Diese Standards der Beurteilung frauenmystischer Texte gerieten allerdings in jüngster Zeit in die Diskussion, als französische Poststrukturalistinnen im Kontext der Frage nach einer weiblichen Ästhetik und ihren Imaginationen und Ausdrucksformen zwei Schreibweisen unterschieden. So versucht Luce Irigaray⁴ aus der Kritik an der logozentrischen Struktur des europäischen Satzes den weiblichen Gegendiskurs zu profilieren. Sie knüpft dabei an das Konzept von J. Lacan an, der Metapher und Metonymie einander gegenüberstellt und die Metonymie als Verfahren versteht, das im Gegensatz zur Metapher Berührung, Angrenzung und Teilhabe meint und die logozentristische Instanz semantischer Hierarchiebildung, wie sie das metaphorische Verfahren kennzeichnet, aufhebt. Irigaray hypostasiert das Begriffspaar zu zwei Schreibweisen, von denen das metaphorische Schreiben abbildet und darstellt, während das metonymische an die Stelle von Ähnlichkeit und Analogie Kontakt und Grenzverschiebung setzt. "Das Metonymische meint die Entbindung der verfügbaren Formen, des verfügbaren Inventars der poetischen Sprache, aber auch die Einbeziehung vergessener oder unterdrückter Diskursformen. Es meint ein Schreiben, das der Kanonbildung widerstrebt und das seine eigene Programmatik ständig

3 Vgl. S. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1968, S. 630-637.

4 Vgl. L. Irigaray, "Le sexe fait 'comme' signe", *Langages* 17 (1970), S. 42ff.

desavouiert”⁵. Bei der genauen Analyse des metonymischen Schreibens lassen sich, nach Lachmann, zwei Typen des Diskurses unterscheiden, erstens der theoretisch-kreative Diskurs, der über die herrschenden szientistischen Diskurse hinauszugehen wagt, und der mystische Diskurs, in dem extreme, im logozentristischen System nicht mehr sagbare Erfahrungen des ekstatischen Subjekts ausgedrückt werden. Dieser Diskurstyp wird, nach L. Irigaray, von Frauen maßgeblich geprägt. “Der einzige Diskurs in der Geschichte des Abendlandes, den die Frauen gehalten haben, war der mystische Diskurs und zwar ausschließlich in der christlichen Mystik. Dort gibt es etwas zu befragen, [...] das es von jeglicher Unterwerfung unter die Gesetze der Diskursivität zu lösen gilt”⁶. Besonders wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang das enge Verhältnis zwischen dem metonymischen Schreiben des mystischen Diskurses und dem Körpergefühl, ein Sachverhalt, auf den insbesondere Hélène Cixous immer wieder hinweist. Das metonymische Schreiben bildet im Unterschied zum metaphorischen nicht eine extreme Körpererfahrung ab, sondern hier berühren sich Schreibtätigkeit und Körper. Das Schreiben kommt vom Körper [...]. Aber wenn es mit dem eigenen Körper in Beziehung steht, läßt der Körper etwas durch, schreibt er etwas ein, das ihm ähnelt”⁷. Schreiben wird so, bei Cixous, zur Verwirklichung des entzerrten Bezugs der Frau zu ihrer Sexualität, verschafft ihr Zugang zu den eigenen Kräften und gibt ihr ihre Organe und ihren Körper zurück⁸.

Im mystischen Diskurs also dominiert die Metonymie und das bedeutet, den Poststrukturalistinnen zufolge, die Leiblichkeit.

5 R. Lachmann, “Thesen zu einer weiblichen Ästhetik”, in: *Weiblichkeit oder Feminismus*. Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1983, hg. von C. Opitz, Weingarten 1984, S. 187.

6 L. Irigaray, “Die Frau, ihr Geschlecht, und die Sprache”, in: *Unbewußtes, Frauen, Psychoanalyse*, Berlin 1977, S. 106.

7 H. Cixous, *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*, Berlin 1977, S. 57.

8 Vgl. F. Hassauer, “Der ver-rückte Diskurs der Sprachlosen. Gibt es eine weibliche Ästhetik?”, in: *Notizbuch 2*, hg. von F. Hassauer und P. Roos, Berlin 1980, S. 61.

Daher gehören für L. Irigaray mystischer Diskurs und weibliches Schreiben eng zusammen.

Von dieser Position aus läßt sich ein erster Zugang zur mittelalterlichen Frauenmystik und ihren Anschauungen über Traum und Traumvision finden. Das Verbindungsglied ist die Akzentuierung der Leiblichkeit, die sowohl die poststrukturalistische *écriture féminine* und ihren Versuch einer Transformation der logezentrischen in die polyloge Ordnung⁹ als auch die von ganz anderen Voraussetzungen ausgehende charismatische Spiritualität der Frauenmystik charakterisiert. Die Nonnen wollen die Wahrheiten der christlichen Offenbarungen nicht nur verstehen, sondern in ihrer Gesamtexistenz auch leiblich erfahren¹⁰. Sie konterkarieren damit, zumindest implizit, die platonische, vom Christentum früh rezipierte Unterscheidung zweier disparater, ungleichwertiger Seinsbereiche und zweier Weisen des Vernehmens, von denen das *νοεῖν* sich auf das ständige Sein bezieht und daher wahr und verlässlich ist, während die sinnliche Wahrnehmung sich auf die vergängliche Welt richtet und nicht wahr sein kann. Diese Dichotomisierung der Wirklichkeit führte seit der Väterzeit dazu, "alles Sinnen- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen großen Fragezeichen"¹¹ zu versehen. Von genuin christlichen Prämissen ausgehend, gelangen diese Frauen zu einer nicht-dualistischen Konzeption von Leib und Geist und der Annahme einer geistlichen Sinnlichkeit, der übernatürlich-sinnlichen Erfahrung des göttlichen Wesens. Sie nehmen aufgrund des Glaubens an die Menschwerdung Gottes und die Auferstehung des Leibes keinen absoluten Gegensatz zwischen Leib und Geist an¹², sondern beziehen den Leib in das

9 Vgl. Lachmann (wie Anm. 5), S. 191.

10 Vgl. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, 3. Aufl. Einsiedeln 1968, S. 83.

11 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln 1961, S. 396.

12 Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, 4. Aufl. München 1968, S. 298; vgl. auch R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 6. Aufl. Tübingen 1968, S. 202.

commercium spirituale ein. Der Himmel ist nicht das geistige Gegenüber der materiellen Welt¹³, das Pneuma nicht der entsinnlichte, leiblose Geist, der Leib nicht von der Teilnahme am trinitarischen Leben ausgeschlossen. Der Mensch besteht nicht aus heterogenen Bestandteilen, sondern ist eine Einheit, leibhafter Geist und durchgeistigter Leib. Dieser Konzeption, die der biblischen Anthropologie verpflichtet ist, entspricht eine Spiritualität, die Leib und Geist als Einheit umgreift und die christlichen Wahrheiten daher nicht nur geistig, sondern auch leiblich-gesamt-menschlich erfahren will.

II.

Im folgenden soll ein Aspekt dieser charismatischen Spiritualität dargestellt werden. Träume und Traumvisionen, die kaum von Visionen unterschieden werden, gelten, wie sich zeigen wird, als legitime Formen einer unmittelbaren Gottesoffenbarung. Die Frauenmystik schließt sich in diesem Punkt eng an die Bibel an. Im Alten Testament sind – trotz gelegentlicher Warnungen vor Träumen (Jer. 23,25; Jes. Sir. 31,1ff.) – Traum und Vision die häufigsten Offenbarungsformen, und auch im Neuen Testament gelten Träume als legitimes Medium des Umgangs Gottes mit den Menschen¹⁴.

13 Vgl. H. U. von Balthasar, "Christliche 'Mystik' heute", in: *Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582-1982*, hg. von J. Kotschner, Düsseldorf 1982, S. 46.

14 Vgl. A. M. Haas, "Traum und Traumvision in der deutschen Mystik", in: *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, S. 109-126. Der Aufsatz von Haas geht von ähnlichen Prämissen wie der vorliegende aus. Zu Traum und Traumvision in der mittelalterlichen Literatur sind ferner zu vergleichen: E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969; P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; K. Speckenbach, "Von den Troimen. Über den Traum in Theorie und Dichtung", in: *'Sagen mit sinne'*. Festschrift für M.-L. Dittrich, hg. von H. Rücker und K. O. Seidel, Göppingen 1976, S. 169-204; W. Haubrichs,

Neben der Bibel scheint die im Mittelalter rezipierte Typologie der Träume, die Macrobius, ausgehend vom Traumbuch des Artemidor von Daldis, in seinem Kommentar zum 'Somnium Scipionis' entwickelt hatte – er unterschied zwischen somnium, visio, oraculum, insomnium, visum –, in der Frauenmystik keine Rolle gespielt zu haben. Das gleiche gilt sowohl für die Position des Poseidonios, die über Cicero und Tertullian ans Mittelalter vermittelt worden war – er nahm je nach Herkunft aus der eigenen Seele, von den Geistern oder von den Göttern drei Arten von Träumen an –, als auch für die Typologie Gregors d. Gr., der von sechs Möglichkeiten der Entstehung von Träumen ausging¹⁵.

Im folgenden möchte ich die Vorstellungen der spätmittelalterlichen Frauenmystik von Traum und Traumvision anhand von Texten aus dem dominikanischen Bereich darstellen.

In zwei unterschiedlichen Textarten, die während des 14. Jahrhunderts in oberdeutschen Dominikanerinnenklöstern entstanden sind, werden zahlreiche Träume und Traumvisionen überliefert, in den sog. Nonnenviten, Kompilationen von Kurzviten einzelner Schwestern eines Konvents, und in einzelpersönlichen Viten und Gnadenviten, die das Leben einer besonders begnadeten Schwester darstellen¹⁶. Die Nonnenviten, aus denen Texte interpretiert werden, waren bis in die jüngste Zeit übel beleumundet. Sie galten als Zeugnis des Abfalls von der geistigen Höhe der Mystik, des Niedergangs und der zunehmenden Sentimentalisierung des geistlichen Lebens und als Symptom neurotischer Zwangsvorstellungen. Erst neuerdings hat man erkannt, daß sie ein fest umrissenes Konzept einer mystisch-charismatischen

"Offenbarung und Allegorese. Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden", in: W. Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie*, Stuttgart 1979, S. 243-264; K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, 3. Aufl. Basel 1958.

15 Vgl. Haas (wie Anm. 14), S. 109ff.

16 Vgl. S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters*. Quellen und Studien, München 1980; U. Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum*. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, S. 129ff.

Spiritualität entfalten. Visionen, Träume und Traumvisionen bilden einen integralen Bestandteil dieser Religiosität und sind eine spezifische Form einer sinnlich-geistigen Gotteserfahrung.

Überblickt man die zahlreichen Berichte in den einzelnen Nonnenbüchern¹⁷, so zeigt sich, daß Visionen und Träume, zwischen denen im übrigen kaum unterschieden wird, einen beträchtlichen Teil des geistlichen Lebens der Frauen bilden. Sie bestätigen den Gnadenstand der einzelnen Schwestern und dienen der Erbauung der Kommunität. In auffallender Weise lehnen sie sich an den jeweiligen Stoff ihrer Betrachtungen und die Texte des Kirchenjahres an. In der Adventszeit sind daher Jesuskindvisionen häufig, in der Weihnachtszeit Gottesmuttervisionen, in der Osterzeit Erscheinungen des leidenden Christus.

Eine systematische Katalogisierung der Visionen und Träume nach der im Mittelalter weit verbreiteten augustinischen Einteilung¹⁸ der Visionen in körperliche, imaginative und intellektuelle fördert einen wichtigen, nach der bisherigen Darstellung nicht überraschenden Befund zutage, daß nämlich die körperlichen und imaginativen zahlenmäßig die intellektuellen weit überwiegen. Dieser Sachverhalt ist zweideutig. Er kann negativ verstanden werden als Symptom des Verfalls und Niedergangs der Mystik. Göttliche Erscheinungen werden jetzt, wie etwa Kunze¹⁹ und

17 Die Nonnenbücher werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Aus der Nürnberger Handschrift hg. von H. Zeller-Werdmüller und J. Bächtold, *Zürcher Taschenbuch* NF 12 (1889), S. 213-276.

Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbet Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn, hg. von F. Vetter, Berlin 1906.

Im folgenden stütze ich mich auf mein Buch *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München-Zürich 1987, aus dem ich einige Passagen übernehme.

18 Im zwölften Buch von 'De Genesi ad litteram' (CSEL 28, 379-435).

19 Vgl. G. Kunze, *Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters*. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter, Diss. Hamburg 1953.

Blank²⁰ meinen, profaniert, Denkschau durch Sinnenschau ersetzt. Diese Deutung übersieht die andere positive Möglichkeit, daß in den Nonnenviten trotz aller Naivitäten eine nicht-spiritualisierte Erfahrung sich zu Wort meldet, und sie übernimmt das vor allem von Augustinus ausgesprochene Verdikt gegen eine sinnen- und phantasiehafte Vermittlung der Gotteserfahrung. Denn die augustinische Stufung der Erkenntnisarten und die parallele Hierarchisierung der Visionen lassen, nach von Balthasar, einen spiritualistischen "Zug von unten nach oben" dominierend werden. Diese Tendenz hat sich historisch in der Geschichte der Mystik-Theorie dahin ausgewirkt, daß sich im Abendland die kritische Einstellung zur Sinneserkenntnis zum Mißtrauen gegen jede Art von sinnenhafter religiöser Erfahrung zuspitzte²¹.

Methodisch möchte ich im folgenden so vorgehen, daß ich nicht den umfangreichen Katalog der Träume, Traumvisionen und Visionen insgesamt kommentiere, sondern vier Fälle herausgreife, um an ihnen zu zeigen, wie diese Phänomene Elemente einer charismatischen, an gesamt menschlicher Erfahrung orientierten Spiritualität bilden. Die bereits angesprochene Nicht-Unterscheidung von Vision und Traum hängt daher primär nicht damit zusammen, daß Träume und Visionen insbesondere "nach mette" auftraten, einer Zeit zwischen Wachen und Schlafen, wenn die Schwestern nach der Matutin, statt ins Dormitorium zurückzukehren, im Chor zur Betrachtung blieben, sondern ist in dem Konzept dieser Religiosität begründet, für die Träume und Visionen genuine Erfahrungsmodi darstellen. Die sensitiven und imaginativen Möglichkeiten des Menschen reichen demnach an den Bereich der Wahrheit heran. Um den Zusammenhang von Traum, Vision und religiöser Lebensform zu verdeutlichen, werde ich die vier Beispiele für Träume und Visionen im Kontext der jeweiligen Vita interpretieren. Zunächst werde ich zwei Fälle

20 Vgl. W. Blank, *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts*. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene, Diss. Freiburg/Br. 1962.

21 H. U. von Balthasar, *Einleitung zu: Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik (De Genesi ad litteram 12)*, Einsiedeln 1960, S. 17.

erläutern, in denen ein Traum bzw. eine Vision das Leben der Visionärinnen verändern, weil sie nicht als Wahngebilde oder einer körperlichen Krankheit entstammende Einbildungen, sondern als unmittelbare Offenbarungen Gottes gelten.

Das erste Beispiel entnehme ich der Vita der Margret Willin²², einer Schwester aus dem Kloster Töß, die nach W. Muschg zu einer Gruppe von altertümlichen Nonnen gehört, für die die anhaltende, das menschliche Maß überschreitende Kasteiung alltäglich ist. Sie praktiziert eine noch wenig spiritualisierte archaische Mystik, die sich des Übernatürlichen über den asketischen Weg einer inneren Zurichtung und Qualifizierung zu versichern sucht. Ihre Vita, die wie die meisten der Tösser Lebensbilder aus zwei Teilen besteht – der erste berichtet von den Übungen, der zweite von Wundern und Gnaden –, beschreibt detailliert ihre asketischen Praktiken, die alle darauf zielen, die Berührungsfläche mit der Welt planmäßig einzuengen. Die Nonne reduziert sich selbst auf eine fast asoziale Piktualität, indem sie die Kommunikation mit den Mitschwestern abbricht und jede Art der im sozialen Alltag gängigen Vorzugslicbe bricht. Ihre leiblichen Grundbedürfnisse schränkt sie bis auf ein Minimum ein. Sie ißt und trinkt wenig, trägt härene Bußkleidung, schläft auf einem Bett aus Reisig und Steinen und hält ausgedehnte Nachtwachen. Sie zieht sich in die Bedürfnislosigkeit zurück, wird damit immun gegen Schicksalsschläge und steigert durch ihre Hemmungsleistung das Gefühl der Selbstpräsenz und der Verfügung über sich selbst²³. Zwei Traumvisionen führen noch zu einer Verschärfung ihrer Askese. “Und ze ainem mal do sach sy ain gesicht, das sy dunkt wie únser her durch das tormentar wurd gezogen, [...] do er gefangen wart” (Töß 26,20f.). Sie erlebt die Gefangennahme Jesu so intensiv nach, es ist “ain als gar gemerliche gesicht” (Töß 26,22), daß sie von nun an um diese Stunde nicht mehr schlafen will. Die Vision geht ihr “als gruntlich ze herten”,

22 Nonnenbuch von Töß (wie Anm. 17), S. 25-27. Vgl. W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz (1200-1500)*, Frauenfeld-Leipzig 1935, S. 206ff.

23 Vgl. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1977, S. 95f.; S. 120.

daß sie sich überhaupt kaum noch Schlaf gönnt und immer schon kurz nach dem Einschlafen wieder aufsteht, um im Dormitorium zu beten, bis der Chor aufgeschlossen wurde. Als sie ein einziges Mal vor der Prim zu Bett gegangen war, erscheint ihr der Herr und tadelt sie wegen ihrer Unwachsamkeit. Sein Vorwurf trifft ihre beständige Angst vor dem Richtergott.

Im zweiten Teil der Vita, der von ihrer göttlichen Tröstung spricht, bestätigt Gott ihr in einem Traumgesicht ihre Vollkommenheit und versichert sie ihres Heils. Mit ihrem äußeren Zustand an Trostlosigkeit, sozialer Isolation und Selbstvernichtung geht ein Zustand innerer Freude einher: Gott selbst tröstet sie in Träumen, Visionen und Erfahrungen mit seiner Gegenwart.

Aus den Episoden wird ersichtlich, daß Wachbewußtsein und Traumleben sich nicht wie Realität und Wahn gegenüberstehen, daß vielmehr umgekehrt die Realität des Traumes das Wachbewußtsein steuert. Träume und Traumvisionen sind der Ort, an dem Gott seinen Willen in unzweideutiger Weise dem Individuum ohne jegliche Vermittlungsinstanz und unmittelbar kundtut. Sie gelten als legitime und verlässliche Möglichkeiten der göttlichen Belehrung und Weisung; sie sind aber auch der Ort intimer Kommunikation zwischen Seele und Gott, ein Grenzbereich, in dem göttliche und irdische Welt sich berühren und die Möglichkeit sich eröffnet, die Präsenz Gottes "enpfintlich" zu erfahren, seine "süeze" zu schmecken, seine transfigurierte Leiblichkeit zu ertasten und zu spüren.

Die Vita der Elsbeth von Beggenhofen²⁴, ein zweites Beispiel, schildert eine Vision, die das Leben der Nonne unmittelbar verändert. Elsbeth ist ein geistliches Wunderkind, das bereits mit sechs Jahren ein strenges geistliches Leben zu führen beginnt. Ihre Bekehrungsgeschichte verläuft als Geschichte der Auswechslung einer Sensibilität von der fleischlichen auf die göttliche Liebe ganz im Sinne Augustins: "omni homini converso ad Deum mutatur delectatio, mutantur deliciae (non enim subtrahuntur, sed mutantur)" (Enn. in Ps 74). Die neue Sinnlichkeit wächst

24 Nonnenbuch von Oetenbach (wie Anm. 17), S. 257-270.

ihr in dem Maße zu, wie sie sich von der Welt zurückzieht und "wollust und gezirde" zurückweist. Die Süßigkeit und Gnade, die sie aus der Gegenwart Gottes empfängt, lassen sie ihre natürlichen Triebe und Bedürfnisse vergessen. Immer wieder sucht sie die Erfahrung der Gegenwart Gottes. Gefühle, Affekte, "süßigkeit" bilden die subjektive Evidenz für diese Gegenwart, die also nicht abstrahierend von der Sinnlichkeit erreicht, sondern mit einem veränderten Sensorium erspürt wird. Träume und Traumvisionen gehören als imaginative Möglichkeiten der Wahrheit zu dieser Leib und Seele vereinigenden Spiritualität.

Nach ihrem Eintritt in das Kloster Ötenbach muß sie bald verschiedene Ämter übernehmen. Und "wann si von den emptern müßig ward" (Öt. 260), dient sie mit selbstloser Hingabe gerade den Kranken, "die aller versmechtest und aller unlüstlichst warend" (ebd.). Als sie eine solche Kranke 16 Wochen ununterbrochen gepflegt hatte, überkommt sie eine Todesvision. Ein Engel erscheint ihr und verkündet: "du must sterben! Do sprach si: wenn? Do sprach er: wenn dein zeit verschlissen wirt" (261). Aus der Beantwortung ihrer Gegenfrage nach dem Zeitpunkt des Todes geht hervor, daß der Engel nicht ihren Sterbetag zeitlich festlegen, sondern auf die Notwendigkeit hinweisen will, die Gegenwart des Todes mitten im Leben zu erkennen und auf sich zu nehmen. Und dies wird ihr aus dem kurzen Dialog auch klar. "Und do viel der tod in si, daß er einen augenplick aus ir nie kam und was ir die nützeste stund, die si ie gehabt hat" (261). Von nun an beginnt Elsbeth bewußt zu sterben. Der Tod steht ihr nicht mehr als ein abstraktes fernes Begegnis bevor, das zwar unausweichlich droht, aber nicht mehr gefühlt wird, wenn es eingetreten ist, sondern er ist für sie als eigener Tod mitten im Leben präsent. Den Augenblick, als der Tod in sie fiel, bezeichnet sie als ihre "nützeste stund" (261). Dieser Satz läßt sich zweifach deuten.

Erstens prospektiv. Elsbeth klammert den Tod nicht mehr aus, sondern versteht ihr Leben als Abschiednehmen von der Welt, in die hineinzuwachsen sie die eigene Bestimmung verfehlen

ließe. Die Fluchtwege in die Welt werden ihr durch dieses Faktum des im Leben gegenwärtigen Todes verlegt, der gleichzeitig jedoch das sterbende Leben nicht lähmt, sondern zum Handeln stimuliert und ihm, solange es stirbt, unendliche Wichtigkeit verleiht. Das Erlebnis eröffnet ihr zweitens retrospektiv den Sinn ihrer bisherigen Askese. Ihre Verzichtleistungen sind Einübung des Todes als schrittweises der Welt Absterben. Die Bejahung der Verfallenheit an den Tod rettet ihr Leben.

Auch in der Vita der Elsbeth von Beggenhofen ist die Vision ein Medium göttlicher Belehrung. Sie vermittelt der Schwester die Wahrheit über sich und ihr Leben insgesamt. In der Kraft dieser durch die Vision vermittelten Transparenz vermag sie ihr Leben sinnvoll zu gestalten.

Traum und Vision sind aber nicht nur Instrumente der göttlichen Unterweisung, sondern bilden auch einen Bereich intensiver Interaktion zwischen Mensch und Gott, die den Menschen bis in seine leibliche Sphäre hinein verändern kann. Dies wird am dritten Beispiel, der Stigmatisation der Mechthild von Stans²⁵, deutlich. Diese Nonne lebt nach einer nächtlichen Vision bereits in einem Zustand der Hochgestimmtheit und Erregung. "Ir sel und ir gemfüt" sind durchgossen von der göttlichen Süße (Töß 64,5f.). Doch diese Erfahrung genügt ihr nicht und sie begehrt deshalb "von grund ires hertzen, das er ir geb liplichen ze enpfinden etliches siner V minzaichen, das sy das ser durch sin liebi trfug" (64,6ff.). In einer mitternächtlichen Traumvision am St. Katharinentag wird sie stigmatisiert. Die in der Vision empfangene, an ihrem Leib sichtbare Seitenwunde schließt sich zwar, wie die Vita berichtet, auf ihren ausdrücklichen Wunsch, doch der scharfe innere Schmerz bleibt ihr. Und je größer der leibliche Stigmatisationsschmerz ist, desto größer die "minnbewegung ires gemfites". Zwischen der Intensität des leiblichen Schmerzes und der Intensität ihrer inneren "minnbewegung" besteht eine direkte Proportion. Tiefster Schmerz zeigt tiefste Liebe an, er ist ein Index der Nähe Gottes.

25 Nonnenbuch von Töß (wie Anm. 17), S. 60-69.

Traum und Traumvision sind also ein Grenzbereich, in dem sich Natur und Übernatur, Göttliches und Menschliches berühren. Im vorliegenden Fall beginnt hier eine Leib und Seele des Menschen umfassende *conformatio*.

Die im Traum sich konstituierende Umgestaltung setzt sich in der Wirklichkeit fort. Beide Ebenen haben den gleichen Realitätsgrad, auf beiden gilt das Gesetz, das die augustinisch-bernhardinische Theologie als das Gesetz von der transformierenden und egalisierenden Kraft der Liebe formulierte: *amans fit amatum*. Der Liebende wird das, was er liebt. Die Gültigkeit des Gesetzes zeigt sich allerdings zuerst auf der Ebene des Traumes und der Vision.

Von einer anderen Form der Interaktion zwischen Seele und Gott im Traum, der brautmystischen Variante, berichtet die Vita der Ita von Hohenfels – das vierte Beispiel²⁶. In ihrem Weltleben ist diese reiche, adlige Dame nur darauf aus, wie sie in der Welt Freude finden könne. Trotz ihres wohl-situierten, mit allen Glücksgütern versehenen Lebens sucht sie immer noch mehr und endet, da ihr keine Freude genügt, in einer ausweglosen Situation der Desorientiertheit. Ihre von eudämonistischen Zwecken und Triebfedern bestimmte Lebenseinstellung, der Wunsch nach ununterbrochener Annehmlichkeit des Lebens scheitert an der Kontingenz und Nichtigkeit irdischen Glücks und verwickelt sie in den fatalen Zirkel, immer mehr haben zu wollen, weil sie alles Glück, das sie besitzt, nicht befriedigt. Trotz dieser negativen Erfahrungen bleibt sie ihrem Lebensstil treu, weil sie gar keinen anderen Weg sieht, auf dem sie unter Beibehaltung ihrer eudämonistischen Prinzipien zum Ziel gelangen könnte. Ihre latente Verzweiflung, die aus der impliziten Erkenntnis entspringt, keine Möglichkeit zu dauerhaftem Glück zu haben, führt zunächst nicht zur Konversion, sondern zu einem Aneinanderreihen von Freuden, die sie rastlos wechselt, weil sie keine die "rechte freud" (Öt. 237) dünkt.

26 Nonnenbuch von Oetenbach (wie Anm. 17), S. 237-248.

Erst der Tod ihres Mannes und ihr Witwendasein bringen die Wende, und sie nimmt in Ötenbach den Schleier.

Im Kloster setzen sich, entgegen ihrer Erwartung, die Anfälle von Verzweiflung fort. Schon kurz nach ihrem Eintritt überkommt sie eine fünf Jahre dauernde Anfechtung, die sie am Sinn ihrer Existenz zweifeln läßt; danach fällt sie in eine noch tiefere Krise und schließlich in die "anfechtung der verzweiflung". Sie empfindet sich für die Hölle bestimmt, wird aber endlich durch göttliches Eingreifen von ihrer Verzweiflung befreit und ihres Heils versichert. Nach den stürmischen Anfangsjahren beruhigt sie sich. "Ein wunderlich und ein gros dink het si an ir vil jaren, wenn si schlief, daß ir denn unser herr erschein in dem schlaf in dem pild, als er ein mensch was auf ertrich und gab sich ir denn als gütlichen in einem götlichen zarten und in einer götlichen heilikeit und senfte" (Öt. 245). Diese kurze Notiz beschreibt eine geradezu habituelle unio mystica mit den Termini der Brautmystik. Gott "zartet" ihrer Seele in so beseligender Weise, daß sie es nicht in Worte fassen kann.

Schlaf und Traum disponieren also, ähnlich wie in der Bibel, in besonderer Weise zum Empfang von Gnaden. Der Umgang des sponsus caelestis mit seiner sponsa vollzieht sich – ohne daß dies eine Wertminderung bedeutet – auf der Ebene des Schlafes und Traumes, bleibt aber nicht bloß innerlich, geträumt, sondern schlägt in der Realität bis auf die Leiblichkeit der Schwester durch. Ita erscheint nach diesen Träumen immer auch äußerlich verändert und ihre Mitschwestern nehmen die "große wandlung und heilikeit an ir anlütz" (Öt. 245) wahr.

Der Traum ist der Ort einer Glückserfahrung, die sich in den Alltag hinein fortsetzt, eine Erfahrung, die geistlich und sinnlich zugleich ist und Leib und Seele umfaßt.

Überblickt man die vier Viten, so ergibt sich, daß im ersten Fall Traum und Traumvision innerhalb einer archaischen Mystik die Funktion hatten, ein individuelles Vollkommenheitsstreben zu vollenden. Im zweiten Fall ergab sich das Paradoxon, daß durch Traum und Traumvision das Leben transparent wurde und sinnvoll gestaltet werden konnte. In den beiden letzten

Fällen war der Traum ein Medium, in dem sich ein individuelles Glücksstreben erfüllte bzw. die Suche nach einer leiblich-sinnlichen Gotteserfahrung ihr Ziel fand.

In allen Fällen zeigt sich, daß Frauen durch Visionen und Träume eine religiöse Singularität und Selbständigkeit erwerben, die sie aus der Gemeinschaft der Schwestern herausheben und gegenüber der Obrigkeit als quasi autonome religiöse Subjekte erscheinen lassen. Die Frauen schaffen sich unabhängig von den Institutionen Freiräume individueller Spiritualität und brechen damit – zumindest implizit – das klerikale Monopol der Gottunmittelbarkeit. Es sind tastende Versuche einer geistlichen Emanzipation. Der latente pneumatische Anarchismus, in dem Züge einer urchristlichen Charismatik wiederaufleben, führte zu restriktiven Maßnahmen der Obrigkeit, exemplarisch im Fall der Mechthild von Stans. Der Provinzial gebietet ihr, sich künftig “der Gnade zu erwehren”.

Insgesamt können wir festhalten: Träume und Visionen sind integrale Bestandteile einer Spiritualität, die die sensitiven und imaginativen Erkenntnis- und Erfahrungsweisen gegenüber den intellektuellen nicht abwertet. Vision und Traum gelten ihr als legitime Offenbarungsmöglichkeiten Gottes und als Medium neuer Erfahrungen.

III.

Um diese Position der Frauenmystik noch etwas deutlicher zu konturieren, möchte ich kurz die Seiten des spätmittelalterlichen religiösen Diskurses wechseln und Grundzüge der Stellungnahme Meister Eckharts zu Traum und Vision skizzieren. Eckhart wird nicht gegen die in der Frauenmystik sich andeutenden Versuche religiöser Selbständigkeit argumentieren, sondern die Defizienz und Ambivalenz ihrer ästhetisch-imaginativen Formen der Gotteserfahrung kenntlich machen.

Bei der Erörterung des Stellenwerts von Sondererfahrungen, Visionen und Auditionen im geistlichen Leben geht Eckhart in

der Predigt 61 'Misericordia domini plena est terra'²⁷ von der augustinischen Einteilung der Erkenntnisarten in *sensus*, *ratio inferior* und *ratio superior* aus. Nur die dritte und höchste Erkenntnisweise vollzieht sich ohne *species* und *conversio ad phantasma* und erkennt Gott in seinem Wesen. Diese höchste Form des Erkennens ist aber kein bloß theoretisches Verhalten mehr, sondern eine dynamische ontologische Relation. Denn Eckhart setzt das Erkennen Gottes im Intellekt gleich mit dem Erkennen, in dem Gott den Menschen erkennt: "mîn ouge und gotes ouge daz ist [...] ein gesiht" (DW 1, 201,6f.). Im Vollzug des Erkennens teilt Gott dem Menschen Sein mit, und erhält der Mensch das Sein von Gott. "Da got die créature anesihet dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu créature got anesihet, dâ nimet si ir wesen" (DW 1, 173,6f.). Die Einheit mit Gott im Geist ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern die Einheit von Seinsmitteilung und Seinsempfang. Erkennen und Erkanntwerden sind ein einheitlicher Lebensvollzug, in dem es nur noch einen Gegensatz der Relation gibt.

Eckhart spiritualisiert den Begriff der Erfahrung. Erlebnisse, Erfahrungen, Träume sollen preisgegeben werden. "Alsô sprechen wir, daz der mensche sol quît und ledic stân, daz er niht enwizze noch enbekenne, daz got in im wûrke" (DW 2, 497,1ff.). Ähnlich argumentiert Eckhart in der Predigt Pf. IV. Gott werde nicht durch Dinge, die von außen durch die Sinne eingetragen werden, erkannt. Wenn Gott göttlich im Menschen sein soll, dann müssen alle menschlichen Kräfte zum Erliegen kommen. Eckhart kehrt die gängige Meinung geradezu um und behauptet: je weniger du erlebst und fühlst, desto näher ist dir Gott. "Unde ie dû dîn selbes wüester stêst und unwizzender aller dinge, ie dû disem nâher kumest" (Pf. 26,32f.). Das Erkennen des Menschen muß in ein nichterkennendes Erkennen – ein "unbekantez bekenntnisse" – verwandelt werden und sich selbst

27 Die deutschen Werke Meister Eckharts zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von J. Quint, Stuttgart 1936ff. Eine Predigt zitiere ich nach F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857.

und alle Kreaturen vergessen. In dieser "dunsternüsse", in der dem Menschen Hören und Sehen und Träumen vergeht, erfährt er Gott in der Weise der Nichterfahrung. Dieser Finsternis und diesem Unwissen nachzuhängen und nachzuspüren und nicht umzukehren, darin liegt die Möglichkeit, den zu gewinnen, "der dâ alliu ding ist" (Pf. 26,32). Nur wenn der Mensch auf jede Art von Erfahrung verzichtet und die 'wüeste' der Nichterfahrung akzeptiert, ist der Durchbruch in die Gottheit oder der Durchbruch der Gottheit im Seelengrund möglich. Dieser Vorgang, den zu verspüren nicht in der Macht des Menschen liegt, ist für Eckhart wesentlicher als jede Art von Erlebnis, Erfahrung und Traum.

Die Stufung der Erkenntnisarten läßt bei Eckhart wie übrigens auch bei Augustinus einen spiritualistischen "Zug von unten nach oben" dominierend werden.

Die Charismatik, wie sie sich in den Nonnenviten bezeugt, gilt der spirituellen Theologie Eckharts als suspekt. Statt sinnlicher, imaginativer Erfahrungen Gottes, statt Traum und Visionen fordert er eine "Entphantasierung".

Die Ambivalenz der imaginativen und affektiven Erfahrungen erläutert Eckhart in den 'Reden der Unterweisung'. Im zehnten Kapitel dieser Schrift wendet er sich gegen die Ansicht, daß ekstatische Einheitsgefühle und jede Art von Sondererfahrung eindeutig identifizierbare Phänomene der göttlichen Gegenwart seien. Diesen Schluß von imaginativen und affektiven Zuständen auf das Vorhandensein von Liebe weist Eckhart mit der Unterscheidung von "wesen" und "werk" der Liebe zurück. Das Wesen der Liebe, das im Willen liegt, ist unerkennbar; das Werk der Liebe, wie jubilus und Visionen, dagegen zweideutig, da es ganz heterogenen Ursachen entspringen kann. Die imaginative und affektive Möglichkeit der Erfahrung ist fehlbar. Gegen eine auf Sondererfahrungen gerichtete Spiritualität stellt Eckhart seine These, daß die praktische Tat der Nächstenliebe, das minnewerk, vollkommener ist als das werk der minne, so daß selbst ein von Gott geschickter Traum, ja sogar eine Verzückung von der Intensität der Verzückung Pauli abgebrochen werden muß, um einer

Tat der Nächstenliebe willen: "waere der mensche alsô in einem inzucke, als sant Paulus was, und weste einen siechen menschen, der eines suppelins von im bedörfte, ich ahtete verre bezzer, daz dû liezest von minne von dem und dientest dem dürftigen in mêrer minne" (DW 5, 221,5-8).

Im "minnewerk" zeigt sich trotz seiner im Vergleich mit der Verzückung unscheinbaren Gestalt mehr Liebe als im "werk der minne"; es ist gegenüber der subjektiven Empfindung das objektiv Bessere, da es altruistisch, nicht egoistisch auf Selbstgenuß ausgerichtet ist. Gott wird nicht in imaginativen und affektiven Erfahrungen, nicht im Gefühl, sondern im selbstlosen Wirken für den Nächsten gefunden. Die Einheit mit Gott im Wirken steht über der Erlebniseinheit.

Ich habe zunächst die Vorstellungen von Traum und Vision in der spätmittelalterlichen Frauenmystik beschrieben und dabei versucht, sie im gesamten Kontext der Spiritualität dieser Frauen zu interpretieren. Den charismatischen Charakter dieser Frömmigkeit, ihren Realismus des Fleisches und ihre positive Einschätzung sensitiver und imaginativer Erlebnis- und Erfahrungsmöglichkeiten stellte ich danach von der Position Meister Eckharts her in Frage. Eckhart gelangt, von neuplatonisch-augustinischen Prämissen ausgehend, zu einer scharfen Kritik am Visionenwesen der Frauenmystik, zugleich aber auch zu einer Ethisierung der Spiritualität.

Es besteht kein Zweifel, daß man eher der Position Eckharts zuneigt, zumindest was die Relativierung der Imagination und Sinnlichkeit von einem ethischen Standpunkt aus anbetrifft. Trotzdem wird man gegenüber dem religiösen Rationalismus Eckharts die in der Frauenmystik sich andeutende Vorstellung einer Leib und Geist als Einheit umfassenden Lebensform nicht aufgeben wollen, eine Vorstellung, die an der Möglichkeit einer Transfiguration von Leib und Geist, an der Utopie einer intelligenten Sinnlichkeit²⁸ und sinnlichen Intelligenz festhält.

28 Vgl. zu diesem Zusammenhang F. Nietzsche, *Werke*, hg. von K. Schlechta, München 1956, Bd. 3, S. 755.