BEATE KORNTNER

Mystikerinnen im Mittelalter

Die drei Frauen von Helfta und Marguerite Porète – zwischen Anerkennung und Verfolgung

AVM

Mystikerinnen im Mittelalter

Beate Korntner

Mystikerinnen im Mittelalter

Die drei Frauen von Helfta und Marguerite Porète – zwischen Anerkennung und Verfolgung

AVM

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München 2012
© Thomas Martin Verlagsgesellschaft, München

Umschlagabbildung: © m.schuckart – Fotolia.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urhebergesetzes ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Nachdruck, auch auszugsweise, Reproduktion, Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung sowie Digitalisierung oder Einspeicherung und Verarbeitung auf Tonträgern und in elektronischen Systemen aller Art.

Alle Informationen in diesem Buch wurden mit größter Sorgfalt erarbeitet und geprüft. Weder Herausgeber, Autor noch Verlag können jedoch für Schäden haftbar gemacht werden, die in Zusammenhang mit der Verwendung dieses Buches stehen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-86924-312-2

www.avm-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort ... 3
Einleitung ... 5
Mystik ... 7
Visionen ... 11
Der Traum als eine himmlische Botschaft ... 13
Vision und Traum im Christentum ... 16
Visionen und ihre Räume ... 18
Mögliche Einflüsse auf die Mystikerinnen im 13. Jahrhundert ... 20
Platon ... 20
Die Bibel ... 23
Altes Testament ... 23
Neues Testament ... 25
Origenes ... 28
Pseudo-Dionysius Areopagita ... 30
Augustinus ... 34
Papst Gregor der Große ... 35
Bernhard von Clairvaux (1090 - 1153) ... 37
Wilhelm von St. Thierry (1085/90 - 1148/49) ... 41
St. Trudperter Hohelied ... 43
Die Viktoriner ... 45
Bonaventura ... 47
Historische Hintergründe unter besonderer Berücksichtigung der Position der Frau im Mittelalter ... 48
Beginen ... 54

Mechthild von Magdeburg (1207 - 1282) ... 63
Das Werk: „Das fließende Licht der Gottheit“ ... 72
Ihre Sprache ... 76
Einflüsse auf das Werk ... 77
Stil und Textform ... 80
Wichtige Themen im „Fließenden Licht“ ... 81
Das Kloster Helfta ... 89

Mechthild von Hackeborn (1241 - 1298/99) ... 93
Das Werk: *Liber specialis gratiae* ... 97
Ihre Sprache ... 100
Einflüsse auf das Werk ... 101
Ihre Theologie ... 103

Gertrud von Helfta (1256 - 1301/02) 113
Die Werke: *Legatus divinae pietatis* und *Exercitia spiritualia* 115
Legatus divinae specialis 117
Exercitia spiritualia 118
Ihre Sprache 120
Einflüsse auf das Werk 121
Ihre Theologie 123

Marguerite Porète (gest. 1310) 129
Der Prozess 133
Marguerite Porète und die „Brüder und Schwestern des freien Geistes“ .. 141
Das Werk: *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour* 142
Einflüsse auf das Werk 148
Ihre Theologie 149
Brisante Punkte ihrer Lehre 154

Vergleich der Mystikerinnen 160
Das literarische Werk der vier Frauen 160
Der Auftrag, ein Werk zu schreiben 161
Die Sprache 163
Die Bildung 166
Das Lebensumfeld 167
Kritik an der Kirche 169
Erste Begegnung mit Gott und weitere Visionen 170
Theologie 172
Mystikerinnen als Frauen 177

Schlusswort 180
Abkürzungsverzeichnis 182
Bibliographie 182

Vorwort

Mystikerinnen faszinieren die Menschen bis heute in allen Religionen. In dieser Arbeit sollten Mystikerinnen aus dem Mittelalter näher betrachtet werden, um festzustellen, was macht eine Frau zur Mystikerin und inwieweit wird dies auch von der Kirche anerkannt.

Ich möchte mich ganz besonders bei Frau Univ.-Prof. Dr. Niederkorn für ihre Hilfe bedanken. Denn sie ist mir mit viel Engagement und Interesse in vielen Phasen meiner Arbeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden und hat mir auch einige wertvolle Tipps für eventuelle spätere wissenschaftliche Arbeiten gegeben.

Ein herzlicher Dank gilt auch meiner Mutter, die mich während meines gesamten Studiums unterstützt hat und sich für diese Arbeit als Lektorin zur Verfügung gestellt hat.

Auch bei meinen Großeltern möchte ich für ihre Hilfe und ihre Geduld bedanken.

Erwähnen darf ich in diesem Zusammenhang aber auch meine Freunde, die mich immer wieder motiviert haben.

Diese Arbeit ist im Frühjahr 2009 entstanden, daher konnte auf spätere Forschungserkenntnisse nicht eingegangen werden.

Beate Korntner

„*Aber der minne nature ist, das si allererst vlússet von suessekeit, dar nach wirt si riche in der bekantnisse, zum dritten male wirt si girig in der verworfenheit*."
(Mechthild von Magdeburg VI,20)

Einleitung

Das Mittelalter in Verbindung mit Religion und Frömmigkeit hat mich schon immer sehr interessiert. Auch privat habe ich mich gerne damit beschäftigt. So ist mir vor etwa zwei Jahren ein Buch über Beginen und Mystikerinnen des Mittelalters in die Hände gefallen, die selbst eigene Bücher über ihre mystischen Erfahrungen mit Gott geschrieben hatten.
Mechthild von Magdeburg war die erste Frau, die mir ins Auge gestochen war. Darauf folgten logischerweise ihre „Autorenkolleginnen" Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große aus dem Kloster Helfta, wo die Begine Mechthild von Magdeburg ihren Lebensabend verbrachte. Doch ich wollte mich nicht nur auf den deutschsprachigen Bereich beschränken. Durch mein Sprachkenntnisse lag Frankreich nahe und so fand ich auch bald die Geschichte einer Frau, die aufgrund ihres Buches verbrannt wurde: Marguerite Porète. Nun war der Entschluss gefasst. Ich wollte zwei Klosterschwestern und ihre Werke mit denen zweier Beginen vergleichen, wobei eine von ihnen den Anschuldigungen ihrer Kritiker entkommen war, die andere aber verurteilt wurde. Zu Marguerite Porète war allerdings zunächst nur wenig zu finden. Den Sommer, bevor ich mit der Arbeit wirklich begann, verbrachte ich in Paris, wo Marguerite Porète hingerichtet wurde. Ich dachte, dass ich hier bestimmt einiges Material finden würde. Diese Annahme bestätigte sich leider nicht. Trotz meines Besuches von vier großen Bibliotheken konnte ich nur ein einziges Buch (Catherine M. Müller: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir) über sie finden und in der Theologischen Realenzyklopädie war nicht einmal ein Eintrag über sie vorhanden. Stattdessen gibt es aber einige Werke in deutscher Sprache. Bei den anderen Frauen war es leichter, Material zu finden, auch wenn ich das Werk Mechthild von Hackeborn nur in einer lateinisch - holländischen Fassung vorliegen habe. Über Mechthild von Magdeburg und Gertrud von Helfta gibt es dagegen sehr viel Material. Allerdings sind viele dieser Bücher wie Gebetsbücher angelegt, die zur eigenen Meditation des Lesers dienen sollen. So war es nicht immer einfach, in solchen und ähnlichen Büchern historische Fakten von Heiligenlegenden zu unterscheiden. Schließlich konnte ich aber doch einige wissenschaftliche Texte ausfindig machen.
Ich möchte in diesem Buch nun versuchen, den schmalen Grat zwischen Heiligsprechung (Gertrud von Helfta) und Häresie (Marguerite Porète) aufzuzeigen. Um aber in das Thema einzuführen, gehe ich zunächst auf die Mystik allgemein und die unterschiedlichen Arten von Visionen ein. Hier werden auch Begrifflichkeiten in Bezug auf die Mystik erklärt, die eine Hilfe für das nähere Verständnis der Arbeit sein sollen.

Danach folgt ein Teil über die theologischen Errungenschaften des Mittelalters, die den Frauen möglicherweise bekannt waren und das religiöse Klima ihrer Zeit besser verstehen lassen. Die großen Theologen des frühen Mittelalters, aber auch andere Einflüsse auf die Religiosität des Mittelalters wie etwa Platon, werden hier angeführt. Dabei werde ich mich vor allem mit dem Hohelied aus der Bibel beschäftigen, das von einigen Theologen auch kommentiert wurde und wesentlich für unsere Mystikerinnen - ganz besonders für Mechthild von Magdeburg - war.
Noch bevor ich auf die Frauen im Einzelnen eingehe werde ich kurz das Frauenverständnis in dieser Zeit allgemein beleuchten, damit das Umfeld der Frauen, in dem sie schreiben, besser verständlich wird. Dabei werden auch kurz die Volksfrömmigkeit der damaligen Zeit näher beschrieben sowie die Bestrebungen der Neuen Orden, wie Franziskaner und Dominikaner. Ganz besonders hervorheben möchte ich dort eine neue Form der Frömmigkeit, nämlich die Beginen oder/und Begharden, die ein religiöses Leben außerhalb eines Klosters, meist ohne Klausur, führen. Es sollen auch die Schwierigkeiten des Lebens als Begine aufgezeigt werden, um das Wirken Mechthilds von Magdeburg und auch von Marguerite Porète besser verstehen zu können.
Erst dann gehe ich auf die einzelnen Frauen ein und möchte so einen Einblick auf ihr Werk, ihre Theologie, ihre Umgebung und ihr Leben geben. Dabei habe ich versucht, viele Zitate aus ihren Werken anzuführen, um auch ihre Lebensart und ihre Schreibstil zu veranschaulichen.
Zum Schluss folgt ein direkter Vergleich der vier Frauen, ihrer Werke und Lebensumstände. Hier soll besonders gezeigt werden, wie schreibende und theologisch gebildete Frauen im Mittelalter lebten, wogegen sie zu kämpfen hatten oder eben auch nicht. Ihre unterschiedlichen Lebensformen sollen unterstrichen werden sowie auch ihr daraus resultierender Schreibstil.
Alle vier Frauen wollen mit ihren Werken Unterschiedliches aufzeigen. Somit kann man nicht alle Mystikerinnen in die Schublade „Erlebnismystik“ stecken, wie es manchmal geschieht, sondern muss ihre Anliegen differenzierter betrachten. Obwohl sie zur selben Zeit lebten, waren sie doch unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt. So brachte jede auf ihre Weise ihre Visionen oder ihre Theologie zu Papier. All dies geschah natürlich im Auftrag Gottes, der ihr Schreiben legitimierte.

Mystik

Das Wort „Mystik“ leitet sich einerseits aus dem griechischen Wort *myo/myein* (schließen, verschweigen) ab. Der Begriff kann aber auch aus dem griechischen Adjektiv μυστικός (*mystikós*) abgeleitet werden, was soviel bedeutet wie geheimnisvoll und in früherer Zeit den „verborgenen, Jesus meinenden Sinn des Bibelwortes“ oder den „verborgenen Sinn des Sakraments“ meinte.[1] Erst am Ende des Mittelalters wird der Begriff für die Mystiker verwendet. Davor wurden sie als *homo contemplativus* oder *spiritualis* bezeichnet.[2]
Mystik lässt sich in allen Religionen und Konfessionen finden. In Zusammenhang mit den Mystikerinnen des Mittelalters spielt aber vor allem die christliche und insbesondere die katholische Form der Mystik eine Rolle. Dementsprechend ist eine Definition von Jean Gerson vielleicht gut zutreffend, die beschreibt, dass Mystik „*cognitio Dei experimentalis*“[3] ist, also eine Erfahrung, die auf Gotteserkenntnis gründet. Dies bedeutet, dass man nicht nur an Gott glaubt, sondern ihn durch übernatürliche Erlebnisse erfährt.[4] Es handelt sich dabei um den dreifaltigen Gott, der erfahren wird, wobei Erfahrung auch Erkennen und Glauben einbeziehen kann. Anhänger dieser Definition sind nicht geringere als Thomas von Aquin und Bonaventura.[5]
In der christlichen Tradition wird der Begriff Mystik unterschiedlich interpretiert. So spricht man etwa davon, dass es nichts anderes als eine Spiritualität ist, „die jedem Christen zu eigen sein soll.“[6] Jede tiefe Erfahrung mit Gott oder des Göttlichen wird somit laut Karl Rahner zur Mystik gezählt, auch wenn es sich dabei „nur“ um religiöse Alltagserfahrungen handelt. Er spricht davon, dass ein jeder „sein eigener Mystagoge werden kann“.[7] Im Gegensatz dazu wird von einigen Autoren jene Spiritualität als mystisch

[1] Sudbrack, Josef: Mystik. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 367
[2] vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 10
[3] Gerson, Oeuvres Complétes 3, ed. P. Glorieux, Paris 1962, S 252 u. S 382 nach: Dinzelbacher: Christliche Mystik im Abendland. S 9
[4] vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 9
[5] vgl. Sudbrack, Josef: Mystik. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 368
[6] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 15
[7] vgl. Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute. In: Schriften zur Theologie Bd. VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Benzinger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1971, S 22

bezeichnet, die tiefer geht als die allgemeine Erfahrung mit Religion. Der Erfahrung geht dabei eine asketische und fromme Lebensweise voraus. Mit Hilfe von Schriftmeditation, Gottesdienst und Gebet wird diese Gotteserfahrung dann realisiert.[8] Doch auch das umfasst noch einen weiten Kreis von möglichen Mystikern, weswegen eine noch engere Begriffseingrenzung vorgenommen werden kann. So beschreibt Stölting, dass unter den Begriff der Mystik nur jene religiösen Erfahrungen fallen, die „die normalen Möglichkeiten der Vernunft oder des Bewusstseins übersteigen" und „zu einer unmittelbaren Nähe […] mit dem Göttlichen führen – eine unio mystica"[9] Der Mystiker erlebt dabei etwas, das andere nicht erleben können. Seine Art der Gottesschauung unterscheidet sich wesentlich von der anderer Menschen, denn er tritt persönlich und unmittelbar mit dem Göttlichen in Verbindung.[10] Die MystikerInnen selbst erleben ihre Erfahrungen unter dem Einfluss bestimmter Traditionen immer als eine „unvermittelbare Begegnung" mit dem Göttlichen, die nur sie allein so erleben und die sie überwältigt, da das Erlebnis etwa in Ekstase oder im Traum stattfindet.[11] Ihr Erlebnis ist etwas Individuelles, was sie den religiösen Autoritäten gegenüber stellt und sie auch in gefährliche Nähe der Häresie bringen kann.[12]

Den Höhepunkt in der christlichen Mystik stellt die Vereinigung der Seele mit Gott dar (*Unio mystica*). Dies kann einerseits geschehen, indem die Seele zu Gott aufsteigt oder Gott zur Seele herabkommt. Eine solche Art von Erlebnis ist natürlich nur durch eine gewisse Vorbereitung möglich. Dazu zählt allgemein die Frömmigkeitshaltung, die den Menschen zum Kontakt mit Gott führen kann. Gleichzeitig sind aber auch Übungen der Askese um die Seele vom Körper zu befreien und so eine Gottesbegegnung zu ermöglichen, aber auch das Gebet, geistliche Übungen und Schriftmeditationen sowie die religiöse Kunst, die als Hilfe zur Meditation dient von Bedeutung. Diese Situation der Vereinigung wird auch durch den Begriff *raptus* gut zusammengefasst.[13]

---

[8] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 16

[9] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 16f

[10] vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 19

[11] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S17

[12] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S18

[13] vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 10f

Um die christliche Mystik besser verständlich zu machen, teilt Stölting sie in zwei wesentliche Gruppen. So gibt es etwa die „neoplatonisch beeinflusste Einheitsmystik“. Dabei steht die überindividuelle Vereinigung mit Gott im Vordergrund. Der Mystiker verschmilzt mit Gott. Um dies zu erreichen, muss er zunächst allem Weltlichen entsagen, um frei zu sein für die Vereinigung mit Gott. Alles diskursive und gegenstandsbezogene Denken kann er in der Meditation, nachdem er sich befreit hat, hinter sich lassen. So wird er eins mit Gott. Ein Beispiel hierfür wäre Meister Eckhard („Das Buch der göttlichen Tröstung“).[14]

> „Stelle dir das Göttliche nicht innerlich vor Augen, wenn du betest. Lasse auch nicht zu, dass dein Geist durch irgendetwas anderes beeindruckt wird, sondern nahe immateriell dem Immateriellen. Dann wirst du dich Ihm einen.“[15] sagte Evagrius Ponticus. Aus diesen Überlegungen kommt es zu einer Abwendung von der Welt und einen Rückzug in die Wüste bzw. in ein eremitisches Dasein. Die Liebe, der Eros, steht im Mittelpunkt. Dabei handelt es sich aber um eine Liebe der „minderen Seienden zum höheren und höchsten Schönen und Guten“[16] Die Liebenden können nicht mehr sich selbst gehören sondern nur mehr Gott. Ziel ist die Vereinigung mit Gott und nicht die Schauung des Göttlichen, etwas, was laut Evagrius Ponticus sogar verwerflich ist: „Wünsche nicht, Engel oder Mächte oder Christus sinnenhaft zu schauen, um nicht völlig den Verstand zu verlieren und: um nicht einen Wolf für den Hirten zu halten und die feindlichen Dämonen anzubeten.“[17] Und „Ursprung der Täuschung des Geistes ist die eilte Ruhmsucht. Von ihr bewegt trachtet der Geist danach, das Göttliche in Form und Gestalt zu beschreiben.“[18]

---

[14] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 19

[15] Evagrius Ponticus, De oratione, cap.66 (MPG 79,1181A), deutsch nach der Übersetzung im Anhang des Buchs von Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia- Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S 277

[16] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 21

[17] Evagrius Ponticus, De oratione, cap.115 (MPG 79,1192D - 1193A) deutsch nach der Übersetzung im Anhang des Buchs von Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia- Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S 288

[18] Evagrius Ponticus, De oratione, cap.116 (MPG 79,1193A) deutsch nach der Übersetzung im Anhang des Buchs von Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia- Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus

In der anderen Art der Mystik steht die Person, das Individuum, im Mittelpunkt. Es wird ebenfalls eine Einheit mit Gott angestrebt, doch ist dabei die liebende Gemeinschaft zwischen Gott und Seele von wesentlicher Bedeutung. Die Beziehung ist dabei dialogisch, was sich auch an einigen Werken der Mystiker und Mystikerinnen erkennen lässt. Wichtiger Vertreter dieser Art von Mystik ist Bernhard von Clairvaux durch seine Liebes- und Jesusmystik. Der Mensch Jesu in seiner Individualität im Gegensatz zum abstrakten Gott, erhält eine größere Bedeutung.[19] Dieser Art von Mystik muss keine Askese vorangehen. Da aber im Mittelalter die Enthaltsamkeit als Tugend und Ideal des christlichen Lebens gilt, lassen sich bei vielen MystikerInnen dieser Zeit ähnliche Vorbereitungen wie bei der ersten Art der Mystik erkennen. Um bei Gott zu sein, ist in diesem Fall trotzdem eine asketische Lebenshaltung wichtig.
Interessant ist bei dieser Unterteilung, dass der Großteil der Frauenmystik des Mittelalters besonders im deutschsprachigen Raum zur zweiten Art gezählt werden muss, wohingegen der neoplatonisch inspirierte Typ der Mystik vor allem bei den männlichen Mystikern wie Meister Eckhart zu finden ist.[20] Dabei lässt sich auch ein zeitliches Phänomen feststellen: Erst seit dem 12. Jahrhundert ist die Mystik mehr dem Individuum und der Subjektivität zugewandt, davor stand die Objektivität im Vordergrund. Mit dieser Änderung geht auch der Übergang von Symbolik zur Realistik im späten Mittelalter einher.[21]

(Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S 288

[19] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 19

[20] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 20

[21] vgl. Sudbrack, Josef: Mystik. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 368-369

Visionen

Visionen und Träume zählen zu den „Grundgegebenheit[en] der Religionsgeschichte“.[22] Sie sind in den meisten Religionen zu finden und treten vor allem dort auf, wo besonders intensive religiöse Wünsche, etc. das Denken und Empfinden des Menschen völlig ausfüllen und er dabei möglichst frei von allen Alltagssorgen ist.[23]
Bei einer Vision (lat.: *visio*) erlebt der Mensch laut Dinzelbacher eine Versetzung aus der normalen Umwelt in einen anderen Raum, in dem er in Kontakt mit dem Übernatürlichen tritt und dieses Erleben als real wahrnimmt.[24]
Allerdings muss noch genauer zwischen den einzelnen Arten von Visionen unterschieden werden. So teilt man sie etwa ein in unvorbereitete visuelle oder akustische Erfahrungen oder solche, die durch Askese, Gebet oder Meditation aber auch durch Tanz, Musik, bzw. bewusstseinserweiternde Substanzen ausgelöst werden. Ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist, ob die Außenwahrnehmung beibehalten wird oder die Erfahrung völlig ohne Wahrnehmung der Außenwelt stattfindet. Schließlich lässt sich noch unterscheiden, ob die Erfahrung zeitlich begrenzt ist oder ob es sich um eine zeitlich unbegrenzte Vision handelt, bei der sich die normale und die visionäre Wahrnehmung überschneiden. Weiters kann noch unterschieden werden zwischen einer optischen (Vision) und einer akustischen Wahrnehmung (Audition).
Wichtig ist es, die Vision von einem „*abaissement du niveau mentale* (Absenkung des Bewusstseinsniveaus)“, welches mit einer Halluzination einhergeht, zu unterscheiden, da die Visionäre über eine große Klarheit und vollstes Bewusstseins, wenn nicht sogar gehobenem Bewusstseins während ihrer Schauungen verfügen.[25]
Dinzelbacher führt fünf wesentliche Erscheinungsmerkmale einer Vision an, um sie von anderen Erlebnissen wie Erscheinungen unterscheiden zu können. So wird eine Vision erkennbar durch: den Raumwechsel, eine übermenschliche Macht, die diesen Wechsel bewirkt, die Ekstase bzw. der Traum, in der sich der Mensch gerade befindet und in welchem die Vision stattfindet sowie eine Offenbarung, die dem Visionär mitgeteilt wird. Werden nicht alle Kriterien

[22] vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 117
[23] vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 53
[24] vgl. Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 10
[25] vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 117

erfüllt, so spricht Dinzelbacher von Erscheinungen oder anderen Übergangsformen.[26]
Im Gegensatz dazu schließt die Definition von Farges, der die Vision als „*La perception surnaturelle, extérieure ou intérieure de tout objet naturellement invisible pour l'homme"* bezeichnet, die Erscheinung mit ein. *Exterieur* und *interieur* unterscheidet er, indem der die „*vision extérieure*" als mit den Augen aufgenommene Vision beschreibt und die „*vision intérieure*" vom Gehirn produziert wird.[27]
Eine andere Unterscheidungsmöglichkeit wäre in „*extra corpus*" also in Ekstase erlebte Visionen, wohingegen andere Visionen „*in corpore*" also leiblich erlebt werden. Doch selbst bei den leiblichen Visionen ist ein gewisser Zustand der Ekstase oder des Traumes notwendig, zumindest bei jenen Visionen, die Schilderungen des Fegefeuers, der Hölle oder des Paradieses beinhalten.[28]
Eine andere Visionsdefinition wäre weiters anzuführen, nämlich jene von Lindholm. Er sieht die Ekstase als eine notwendige Vorraussetzung für eine Vision und nennt auch einige Kennzeichen von Visionen. Für ihn sind die Spontaneität, die Traumhaftigkeit, der Impressionismus, die Übernatürlichkeit, die Unaussprechlichkeit und die Gefühlsmäßigkeit wichtige Anhaltspunkte um eine Vision zu erkennen.[29]
Neben den Visionen nennt Dinzelbacher nun die Erscheinungen (lat.: *apparitio*) als Extragruppe, bei der ein übernatürlicher Gegenstand oder eine Person plötzlich in dem Raum, in dem der/die Seherin sich befindet, auftaucht. Die Umwelt bleibt dieselbe und auch die Erscheinung ist meist mit einer Offenbarung verbunden.[30] Die Unterscheidung Vision und Erscheinung findet sich aber nicht bei vielen Wissenschaftlern (s.o.) und auch im allgemeinen Sprachgebrauch wird das Wort eher gleichgesetzt und ambivalent verwendet. In Anbetracht der Werke, die noch behandelt werden, ist so eine Trennung vielleicht aber doch von Interesse.
Neben diesen beiden Hauptmöglichkeiten gibt es aber laut Dinzelbacher auch noch Übergangsformen.[31] Als Beispiel lässt sich ein Gespräch Mechthild von

[26] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 29
[27] Farges: Phénomes, S 289 nach: Dinzelbacher: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. S 31
[28] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 30
[29] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 31
[30] vgl. Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 14
[31] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 36

Magdeburg mit der Seele eines verstorbenen Laienbruders erwähnen. Dabei sei nicht klar zu erkennen, ob es sich hierbei um eine Totenerscheinung handelt oder aber um einen Vision, in welcher Mechthild in den Himmel versetzt wird um dort mit der Seele zu sprechen. Es wird nur erwähnt, dass die verstorbene Seele, der Seele, die für sie betet, gezeigt wird.[32]
Neben der Unterscheidung von Vision und Erscheinung wäre es noch wichtig, die Visionen die in Ekstase erlebt werden von jenen zu unterscheiden, die einem im Traum zu teil werden oder durch eine Krankheit erlebt werden. Als Ekstase wird der Austritt der Seele aus dem Körper bezeichnet. Dabei ist der Leib, aus dem die Seele ausgetreten ist, meist starr oder unsensibel, da es während einer Ekstase zu einer Unterbrechung der sensuellen Verbindungen kommt. Die normale Sinneswahrnehmung geht verloren, der Körper scheint bewegungslos. Der Visionär scheint sehr krank zu sein oder im Sterben zu liegen. Eine andere Form der Ekstase, die vor allem bei den Mystikerinnen des späten Mittelalters auftritt, ist eine mystische Ekstase oder Verzückung, bei der die Gottheit zur Seele „hineinkommt".[33]
Bei den Visionen im Traum handelt es sich dagegen um eine man könnte sagen gewöhnlichere Form der Vision, da man von Träumen unter anderem aufgeweckt werden kann und auch nicht jeder Traum eine Vision darstellt.[34] Der Traum ist also der Austritt der Seele während des Schlafes, die Zeit der Vision oder Erscheinung ist die Nacht und dabei großteils die Stunden nach Mitternacht.[35]

Der Traum als eine himmlische Botschaft

Im Mittelalter wurden Träume, die sich auf die Situation des Träumenden bezogen, oft als überirdische Botschaft gesehen. So war es ganz selbst verständlich, dass durch den Traum Gott oder die Heiligen mit den Menschen in Kontakt traten.[36] Allerdings konnte es sich dabei auch um Dämonen handeln, die

[32] vgl. Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, S 382
[33] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981,
S 50-52
[34] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 39
[35] vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 42
[36] vgl. Wittmer-Butsch, Maria Elisabeth: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990,
S 243

einen Alptraum hervorriefen. Traumlosigkeit war aber noch schlimmer, wenn es sich dabei um einen „Verlust der Kommunikation mit der göttlichen Welt“ handelte.[37] Schon in der Antike galt der Traum als Götterbote.[38] Im Mittelalter war er somit nach wie vor eine Möglichkeit, mit der übermenschlichen Welt in Kontakt zu treten.[39]
Kritiker zweifelten damals ebenfalls nicht den Traum als solches an, sondern überprüften bei Unsicherheit höchstens den Inhalt des Traumes mit dem Maßstab der christlichen Glaubenslehre. So ist es auch verständlich, dass selbst in der Geschichtsschreibung des Mittelalters, die hauptsächlich von Klerikern durchgeführt wurde, Träume von Herrscherpersönlichkeiten vorkommen.[40] Traumbilder bezogen sich anders als heute meist auf die Zukunft und wurden auch dementsprechend gedeutet. Sie wurden als höhere Ebene der Wirklichkeit verstanden. Träume, deren Inhalt von einer höheren Instanz zu kommen schienen, wurden als wichtig erachtet und auch deswegen häufig niedergeschrieben und überliefert.
Gab es Übereinstimmungen mit Texten aus der Bibel, war es für die Menschen des Mittelalters sehr wahrscheinlich, dass hier überirdische Mächte ihre Hand im Spiel hatten. Erzählungen über Träume und Aufzeichnungen von Träumen stammen zumeist aus geistlicher Hand. Häufig sind die Aufzeichnungen stark von Seelsorgern gelenkt, sie bestimmen ja schließlich auch die geistliche Denkweise. Ihre Interpretation hat oft lehrenden oder warnenden Charakter. Besonders im Bezug auf die Sexualität im Traum lässt sich eine moralisierende Tendenz erkennen.[41] Die Träume sind dabei meist literarisch ausgeschmückt. Trotzdem finden sich in ihnen häufiger irrationalere Stellen als in den gängigeren und klischeehafteren Visionen.[42]
Schon im Alten Testament finden sich Traumweisungen durch Gott,[43] wobei unterschieden werden kann zwischen dem „Botschaftstraum“, dessen Inhalt verständlich ist und dem „symbolisch verschlüsselten Traum“, der gedeutet

[37] Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 28
[38] vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 30
[39] vgl. Quack, Anton: Traum. In: LThK 10, 3.Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001 Sp 204
[40] vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 243
[41] vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 362
[42] vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 28
[43] vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 34

werden muss.[44] Der Traum wird dabei häufig durch Wiederholungen manchmal auch mit verschiedenen Bildern bestätigt.[45]
Im Spätmittelalter finden wir besonders in einigen Frauenklöstern Aufzeichnungen über ihr mystisches Leben, ihre Visionen und Träume. Oft dienten solche Werke auch zur Erziehung der jüngeren Nonnen, die sich an dem Lebenswandel jener ein Beispiel nehmen sollten, die bereits eine mystische Erfahrung erleben durften. Neben dem lehrenden Charakter wird aber auch das fromme Milieu widergespiegelt. So erkennt man in vielen Träumen etwa die Wünsche der Nonnen oder biblische Meditationen, die den Träumen vorausgegangen sind.[46] Auch in der Hagiographie ist der Traum wesentlicher Bestandteil.[47]
Häufig waren im Mittelalter Todesträume, die einen ermahnen sollten oder aber vom Tod nahe stehender Bekannte informierten.[48]
Frenschkowski nennt drei Typen von Träumen, die für die Religion relevant sind. Jene, in denen Gott spricht und die dadurch verständlich sind, jene, in denen sich der menschliche Geist und das göttliche Logos vereinen und so die Seele eindeutig in die Zukunft blicken kann und schließlich ein Traum, in dem die eigene Bewegung der Seele im Vordergrund steht und sich dadurch ein Rätsel auftut, welches gedeutet werden muss.[49]
Die Kirche war den Träumen und Traumdeutungen gegenüber eher skeptisch eingestellt. Nur wenn sich Gesehenes mit der Heiligen Schrift und den sittlichen Werten des Christentums vereinbaren ließ, wurden Deutungen anerkannt. Somit behielt die Kirche die oberste Kontrolle über Träume und Visionen. Gleichzeitig konnte es aber auch zu einer Instrumentalisierung des Traumes kommen. Wenn etwa Träume als Aufforderungen interpretiert wurden und so verwendet wurden um Dritte zu gewissen Handlungen zu motivieren.[50]
Im Allgemeinen sind Träume aber auch im Mittelalter wie heute Bilder, die die Erfahrungen des Tages widerspiegeln. Sie behandeln Wünsche und Ängste,

[44] vgl. Giesen, Heinz: Traum. In: LThK 10, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001, Sp 205
[45] vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 35
[46] vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 363
[47] vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 42
[48] vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 364
[49] vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 37
[50] vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 366