



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Mutterschaftsmystik. Die unio mystica durch mütterliche
Liebe und Fürsorge.“

verfasst von / submitted by

Larissa Enter, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch / UF Psychologie und
Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch

Antiplagiatserklärung

Hiemit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst habe; dass ich keine anderen Quellen und Hilfsmittel als die angegebenen benutzt habe; und dass die Stellen der Arbeit, die aus anderen Werken, insbesondere auch aus elektronischen Medien, übernommen und eingearbeitet wurden, sorgfältig durch Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht worden sind.

Wien, am 12.05.2017

Larissa Enter, BA

Vorwort

Die Beschäftigung mit mystischen Texten des Hoch- und Spätmittelalters, unter einem gendertheoretischen Gesichtspunkt, sehe ich als meinen Beitrag zur literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise frauenspezifischer Themen. Mutterschaft als zentraler Moment ist Grundlage und Ausdruck der, in Bildern übermittelten, Erlebniswelt charismatisch begabter Frauen. Damit stelle ich bewusst feministisch anklingende Fragen nach hierarchischen Strukturen in christlicher und weltlicher Gemeinschaft und eröffne Perspektiven auf mögliche, bis in die Gegenwart transzendierende, Elemente des Frauseins. Textzeugnisse stellen dabei wichtige Belege dar und tragen zur Legitimation der Frau als denkendes, schreibendes und fühlendes Subjekt bei.

Ich bedanke mich bei Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch für die Betreuung meiner Arbeit und bei den mich mit Nachdruck unterstützenden Menschen in meinem persönlichen Umfeld, ohne deren Bereitschaft zuzuhören, Gespräche zu führen und Gedanken zu reflektieren diese Arbeit nicht zustandegekommen wäre. Mein besonderer Dank gilt dabei meinen Eltern und Großeltern, die immer an mich geglaubt haben. Dank euch wurde ich die Frau, die ich heute bin.

„Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“

Augustinus

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Mutterschaft im Mittelalter	5
<i>2.1 Die Frau als Ehefrau oder Braut Christi</i>	<i>5</i>
<i>2.2 Die Frau als Mutter</i>	<i>8</i>
<i>2.2.1 Die biologische Mutter</i>	<i>8</i>
<i>2.2.2 Die Amme - die andere Mutter</i>	<i>12</i>
3. Mystik im Mittelalter	14
<i>3.1 Die Anfänge der Mystik - Entwicklung und Definition</i>	<i>14</i>
<i>3.1.1 Historischer Abriss</i>	<i>14</i>
<i>3.1.2 Definition</i>	<i>18</i>
<i>3.2 Mystik als Domäne weiblichen Schreibens</i>	<i>20</i>
<i>3.2.1 Fragen der Autorschaft - Das Verhältnis Charismatikerin und Beichtvater</i>	<i>22</i>
<i>3.2.2 Individual- versus gruppenpsychologische Interpretationsansätze</i>	<i>24</i>
4. Mutterschaftsmystik	25
<i>4.1 Definition</i>	<i>25</i>
<i>4.1.1 Imagewandel der Mutterschaft durch Anleitung religiöser Vorbilder</i>	<i>27</i>
<i>4.1.2 Mutterschaftsmystik innerhalb der Frauenmystik</i>	<i>33</i>
<i>4.1.3 Mutterschaftsmystische Praktiken - die Bedeutung des Körpers</i>	<i>37</i>
<i>4.1.4 Die Verehrung Marias als MUTTER - imitatio mariae</i>	<i>41</i>
<i>4.2 Bildelemente</i>	<i>43</i>
<i>4.2.1 Vorgänge</i>	<i>44</i>
<i>4.2.2 Funktionen</i>	<i>51</i>
<i>4.2.3 Fürsorge und Pflege</i>	<i>55</i>
<i>4.2.4 Projektionen</i>	<i>59</i>
<i>4.3 Mutterschaftsmystik in den Offenbarungen der Charismatikerinnen des Spätmittelalters</i>	<i>60</i>
<i>4.3.1 Wilbirg von St. Florian</i>	<i>60</i>
<i>4.3.2 Agnes Blannbekin</i>	<i>63</i>

4.3.3 <i>Christina von Retters</i>	69
4.3.4 <i>Christine Ebner</i>	71
4.3.5 <i>Margaretha Ebner</i>	74
4.3.6 <i>Katharina Tucher</i>	81
5. Conclusio und Ausblick	85
6. Literaturverzeichnis	91
6.1 <i>Primärliteratur</i>	91
6.2 <i>Sekundärliteratur</i>	91
6.3 <i>Onlinequellen</i>	92
6.4 <i>Abbildungsverzeichnis</i>	93
Anhang	95

1. Einleitung

Mystik, als Domäne weiblicher Textproduktion, und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Bewegungen des 12. bis 14. Jahrhunderts in Bezug auf gendertheoretische Fragen des Frauseins und der Mutterschaft stehen im Zentrum der vorliegenden Arbeit. Weibliches Schreiben soll dabei allerdings nur am Rande thematisiert werden, auch wenn schriftliche Dokumente den Ausgangspunkt der unternommenen Analyse darstellen, bleibt doch die Autorschaft der Handschriften häufig zumindest fraglich. Trotz oder gerade wegen der dürftig belegbaren Quellen wähle ich Mutterschaft als jenen Themenbereich, der eine genaue Betrachtung verdient, wenn es um die Darstellung weiblicher Lebenswelten im Mittelalter geht. Ein weites soziologisches Feld, wie man meinen möchte, das einer Einschränkung bedarf, die durch die Konzentration auf die mystische Klosterkultur des bayrischen Raumes im 12.-14. Jahrhundert gegeben ist. Warum aber kann es heute von Interesse sein, den Umgang mit Familie und Mutterschaft der damaligen Zeit zu reflektieren und den Versuch zu unternehmen, Mutterschaft als zentrales Ereignis weiblicher Biografien nachzuweisen, den Umgang mit mütterlichen Gefühlen und Bedürfnissen einzelner Frauen anhand ihrer schriftlichen Zeugnisse zu reflektieren und daraus die im Zeitgeist begründete Einstellung Müttern und den sich daraus ergebenden (weiblichen) Qualitäten gegenüber abzuleiten? Mutterschaft ist auch im 21. Jahrhundert ein sehr divergent diskutierter Bereich des Frauseins. Die weitreichenden, teils hart umkämpften Anliegen der Frauenbewegungen im 20. Jahrhundert waren nicht das Ende dieses emanzipatorischen Prozesses. Wie jede Entwicklung soll diese möglichst in ihrer Gesamtheit betrachtet werden, um dahinterstehende Realitäten und Einstellungen bereifen zu können. Fragen wir also heute nach der sozialen und psychologischen Wirklichkeit der Mutterschaft, des weiblichen Erlebens eines das Leben verändernden Ereignisses - der Geburt eines Kindes - schwingen historische Begebenheiten latent mit, können wir uns der genealogischen, über Generationen tradierten, Gedanken und Bilder nicht entziehen. Daher erscheint es mir lohnenswert, diesen Bildern ein Stück näherzukommen. Ohne sich in psychoanalytischen Deutungsmuster zu

verlieren, bietet die Mystik, die sowohl Träume als auch ekstatische Momente der Entraffung zur Grundlage ihrer Schriften macht, ein Feld unbewusster Prozesse, das einen möglichst unverstellten Blick auf diese Bilder offenbart.

Um 1300 lebte und wirkte Christine Ebner (Abb. 1), ihres Namens Nonne im Kloster Engenthal. Das dort verfasste Schwesternbuch, auch *Von der Genaden Überlast* genannt,



Abb. 1

beinhaltet primär Sterbe- und Übergangserlebnisse der dort beheimateten Frauen, doch finden sich auch Visionen, die dem folgenden Textausschnitt inhaltlich ähneln:

Einez anderen tags do erschein ir unser fraw und het ir kindelin am arm. Und sprach zu dem kindelin: „Liebez kint, wie haist du?“ Do sprach ez: „Jesus suzzelin.“ Do wolt sie daz kint der mueter genomen haben: do wolt ez zu ir niht und sloez sich der muter umb die kelen. Da sprach sie: „Liebez herrelin, waz wilt du mir danne geben?“ Da sprach ez: „Daz du bist ein kint dez ewigen reichs.“¹

Die unio mystica anstrebbend, imaginierten Mystikerinnen in vielfältiger Art und Weise ihre subjektive und damit zum einen höchst individuelle Beziehung zu Jesus Christus. Zum anderen aber konnten sie ihre oftmals ekstatischen Erfahrungen nicht nur schwer verbergen, sondern wurden diese Bilder in der Gemeinschaft des Konvents besprochen, auf Anraten und manchmal sogar höhere Weisung hin niedergeschrieben und somit Teil einer allgemeinen Praxis. „Die Niederschrift soll die durch das fromme Leben der ältesten Nonnen bewirkte Heiligkeit der Gemeinschaft tradieren, deren Memoria garantieren und an die Nachahmung (*besserung*) der folgenden Generation appellieren.“² Vielseitig besprochen sind dabei bereits brautmystische Motive, die eine Beziehung zwischen erwachsenen Menschen thematisch aufbereiten. Wie an der obigen Textstelle zu sehen ist, spielt Jesus, in den Vorstellungen der Charismatikerinnen, aber nicht nur in Form eines jungen und attraktiven Bräutigams eine große Rolle, sondern auch das Kindlein tritt vor sie, wird in einen kurzen Dialog verwickelt und in sehnender Hin- und Zuwendung aus der Ferne begleitet. Auch die Exklusivität der Mutterschaft wird bereits in diesen wenigen Zeilen verdeutlicht. Jesus ist nicht aller Frauen Kind. Maria ist und bleibt die eine besondere, weil jungfräuliche, Mutter und lädt weiterhin zum keuschen aber mütterlichen Leben ein. Es wird zu hinterfragen gelten, was Mutterschaft in jener Zeit der zu untersuchenden Nonnen gesellschaftlich bedeutete und dies in potentielle biografische Bezüge einzuordnen, mit dem Ziel einer möglichst eindeutigen Analyse mutterschaftsmystischer Elemente und deren Zu- und Einordnung in das Feld der Mutterschaftsmystik.

Der Name *Jesus* ist in diesem Textbeispiel zentral, denn mit dessen Aussprechen erwacht die Liebe der Nonne zu dem Kind. Sie möchte sich mit ihm mütterlich verbunden wissen, was das Kind zunächst zwar verweigert, dann aber durch eine Umkehrung der Rollen, die Nonne ist Kind Gottes, auflöst.

An diesem Beispiel möchte ich die Themenstellung der vorliegenden Arbeit erläutern und wesentliche Momente verdeutlichen. Mutterschaftsmystik ist ein Terminus, der noch kaum in den

¹ Ebner, Christine: Der Nonne von Engelthal Büchlein Von der Genaden Überlast. Schröder, Karl (Hg.). Tübingen: H. Laupp 1871. S. 43.

² Bürkle, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. In: Haug, Walter/ Herkommer, Hubert/ Peters, Ursula (Hg.): Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiet der germanischen Philologie. Bd. 38. Tübingen und Basel: Francke 1999. S. 261.

wissenschaftlichen Diskurs Eingang gefunden hat. Zwar hat sich die Expertise bereits zur Aufgabe gemacht, gendertheoretischen Fragestellungen im Bereich der Mystik nachzugehen, allerdings wurde Mutterschaft dabei überraschenderweise ausgeklammert. Weibliche Sexualität, das Begehren der Frau finden im Rahmen der Brautmystik ihren Platz, die vor allem bei Mechthild von Magdeburg zu ihrer vollen Blüte gelangte. Die Minne der Frau richtet sich dabei sehr körperlich auf Jesus, jenen Bräutigam, der alle zu erstrebenden Qualitäten in sich vereint. Doch halte ich Mutterschaft für jene grundlegend weibliche Erfahrung per se und meine daher, dass eine Gattung, die so herausragend von weiblichen Produzenten beherrscht wurde, voller Eindrücke und Elemente der Mutterschaft sein muss. Vergleicht man Mutterschaft diesbezüglich mit der kurz erwähnten Brautmystik, also der Eheschließung zwischen Mann und Frau, möchte ich meinen, dass es sich bei letzterer um einen geschlechtsneutralen Vorgang rechtlicher, im kirchlichen Sinne religiöser Natur handelt, während Mutterschaft eine exklusiv weibliche Erfahrung und Thematik bleibt. Daher wird es von essentiellstem Interesse sein, den Begriff Mutterschaftsmystik genauestens zu definieren und anhand ausgewählter Texte zu verifizieren.

Frauenmystische Bewegungen sind seit dem 11. Jahrhundert in weiten Teilen Europas verzeichnet worden. Vor allem die Gründungen der Beginen-Siedlungen waren dabei von Bedeutung. Des Weiteren erscheint der Orden der Dominikanerinnen als Produktionsstätte mystischer Texte und Heimat vieler namenhafter Mystikerinnen äußerst produktiv gewesen zu sein. Die quantitative Prominenz der in Dominikanerinnen Orden lebenden Nonnen und ihrer Texte in dieser Arbeit stellt damit ein Abbild realer Verhältnisse dar. Der Höhepunkt dieser Entwicklung liegt an der Schwelle des 13. zum 14. Jahrhundert. Dies begründet die zeitliche und regionale Einschränkung meiner Recherche und Textauswahl, ebenso wie die Konzentration auf deutschsprachige Charismatikerinnen. Im Kontext mutterschaftsmystischer Überlegungen stellt sich außerdem das Einbeziehen biografischer Hintergründe der *mulieres religiosae* als an mancher Stelle sinnvoll heraus, vor allem in Bezug auf die Einengung des zu untersuchenden Textcorpus. Katharina Tucher ist nicht nur die historisch jüngste Charismatikerin, sondern auch Witwe und schließt sich erst im Alter von 60 Jahren einem Klosterorden an. Reale Mutterschaftserfahrungen können bei ihr vorausgesetzt werden. Im Gegensatz dazu steht Christina von Retters, die bereits mit 22 Jahren verstarb und ewige Braut Christi blieb. Weitaus häufiger sind letztere Lebensformen bei den Mystikerinnen vertreten, was rechtfertigt, warum Christine und Margaretha Ebner, Wilbirg von St. Florian und Agnes Blannbekin von mir ausgewählt worden sind. Wilbirg von St. Florian und Agnes

Blannbekin haben ihren Platz in der vorliegenden Arbeit insofern gefunden, da sie zu den einzigen österreichischen, charismatisch begabten Nonnen zählen.

Neben meiner zentralen Hypothese, dass Mutterschaftsmystik, die sich auf reale und projizierte Erfahrungen des Mutterseins begründet, eine der Braut- und Passionsmystik ebenbürtige Gattung innerhalb der Mystik darstellt, liegen meiner Analysearbeit folgende Fragestellungen zugrunde:

- Mutterliebe und mütterliche Fürsorge: An welchen Stellen des Textes kann konkret von einer *imitatio* im Sinne mütterlicher Aktivität gesprochen werden? Welche Situationen werden geschildert, gibt es prominente Phrasen, Bilder, Metaphern, die öfters bedient werden?
- Schwangerschaft und Geburt: Welche Form der Geburt imaginieren die Mystikerinnen? Welche Rolle nimmt der Körper in der Vision ein? Welche Funktion hat der Schmerz?
- Jesuspuppen und Kinderstatuen: Welche Funktion nehmen die in den Texten geschilderten Handlungen und mutterschaftsmystischen Begebenheiten in Bezug auf die religiöse Alltagspraxis ein? Kann ein zeitlicher Bezug hinsichtlich Kirchenfeste oder praktischer Anleitung der Frauen hergestellt werden?
- Welchen Einfluss hat die Armutsbewegung und die Stellung der Frau im Mittelalter des 13./14. Jahrhunderts auf das Schreiben der Nonnen? Wo finden sich biografische und sozialpsychologische Hinweise in ihren Texten?
- Gibt es biografische Bezüge zwischen den realweltlichen Erlebnissen der Charismatikerinnen und ihren Visionen?

2. Mutterschaft im Mittelalter

Fragen nach der Einstellung zu Mutterschaft im Mittelalter sind vor allem solche, die sich mit der Stellung der Frau in ihrer Zeit befassen. Daher müssen sie gezwungener Maßen vor dem Hintergrund der Legitimation weiblicher Existenzen betrachtet werden. Welche Rollen durften und konnten Frauen einnehmen, in welche Machtverhältnisse sahen sie sich eingebettet und welchen Zugang zu Bildung und Besitz hatten sie? Dies und mehr bildet nämlich jenen Kontext, in dem Frauen Mütter wurden. Ihr soziales Umfeld, das sie zur Mutterschaft ermutigte, Kinderlosigkeit zur vitalen Bedrohung werden ließ, oder aber Keuschheit und Jungfräulichkeit als höchste aller Ziele ansah, soll im Blick behalten werden.

2.1 Die Frau als Ehefrau oder Braut Christi

Mutterschaft, als eines der weiblichen Rollenbilder, ist vor allem im Mittelalter in den Zusammenhang von Heirat und dem Dasein als Ehefrau eingebettet. Dass diese beiden Rollen Hand in Hand gehen, wird aus Quellen unterschiedlichster Art deutlich, die vor allem die hohe Geburtenzahl in den Vordergrund stellen. Leicht lässt sich daraus ableiten, dass Frauen ab dem Zeitpunkt ihrer Eheschließung, die den Beginn einer streng durch soziale und religiöse Normen geregelten Sexualität markierte, auch Mütter wurden. Die Stellung der Frau ohne Rücksicht auf diese beiden Funktionen, Ehefrau und Mutter, festzulegen, ist daher weder sinnvoll noch möglich. Frauen konnten nur in diesem Kontext begriffen werden, eine Tatsache, die vor allem auf dem Umgang und der Einstellung der Kirchenväter, dem weiblichen Geschlecht gegenüber, begründet ist. Thomas von Aquin äußerte sich in der *Summa Theologica* bezüglich der Frau und ihrem Verhältnis zum Manne so:

Ich antworte, es war notwendig, daß das Weib wurde zum ‚Beistande des Mannes‘. Und zwar nicht zum Beistande für irgend ein anderes Werk, wo dem Manne in jedem Fall ein anderer Mann besser beigestanden hätte; sondern für das Werk des Erzeugens.³

Auf den abwertenden Charakter dieser Aussage muss nicht näher hingewiesen werden, vor allem weil gerade diese Textstelle eines Werkes, das Mitte des 13. Jahrhunderts verfasst worden ist, vielseitig kritisiert und diskutiert worden ist.

Zurück zu den Möglichkeiten, die Frauen, oder besser gesagt, Mädchen, zur Verfügung standen, ihrem Dasein als weiblicher Mensch gerechtzuwerden. Claudia Opitz macht auf die Gegenüberstellung zweier Wertesysteme aufmerksam, die divergente Aussagen zur Folge haben. Zum einen die klerikale Sichtweise, an deren Spitze die Jungfrau rangiert. Ein möglichst frühzeitiger Eintritt in die Sicherheit des Klosters war Garant für ein Leben als Braut Christi. Mag

³ <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel93-1.htm> (21.02.2017)

das auch aus heutiger Sicht als nicht sonderlich attraktive Lebensgestaltung angesehen werden, so barg das Klosterleben für die Frau der Zeit doch eine nicht unwesentliche Anzahl an Vorteilen. Halten wir uns dabei vor Augen, dass als Alternative nur Ehe und Mutterschaft zur Verfügung standen und damit patriarchale Gewalt und das oft lebensgefährdende Risiko unzähliger Schwangerschaften. Bildung, ein gewisses Maß an Selbstbestimmung und Schutz vor männlicher Bevormundung und körperlicher Gewalt bot nur die Heirat mit Gott und das Versprechen eines Lebens in Keuschheit und Askese. In diesem Wertesystem ist Witwenschaft gleich nach einem jungfräulichen Leben verortet. Wer sich nach dem Verlust des Ehemannes für das Kloster entschied, konnte seinen Stellenwert erhöhen. Erst zuletzt findet sich die Frau als Ehefrau und Mutter wieder. Dabei war es durchaus Praxis, dass der Adel seine Töchter möglichst frühzeitig an den Mann brachte. Das Mädchen ging dabei schon als Kind an den Hof des Gatten über und wurde nach dessen Tod wieder ins elterliche System überführt.⁴

Nicht vergessen darf man dabei, dass jene Quellen, die uns diesen Zugang zur Frau vermitteln, nicht von Frauen verfasst worden sind, also wenig Aussagekraft bezüglich der Realität hinter den aufgestellten Wertesystemen haben. Es handelt sich bei den hagiographischen Texten vor allem um konstruierte Schriftstücke mit Funktion und Intention. Sie richteten sich vorwiegend an Frauen und hatten belehrenden Auftrag. Opitz bezeichnet sie als „Produkt klerikaler Bildung“⁵.

Auf der anderen Seite steht die weltlich-patriarchale Anschauung. Obgleich auch hier Männer die vorherrschenden Positionen belegten und damit Ursprung der hierarchischen Ordnung waren, entsteht hier ein etwas positiveres Bild der Frau. Die Ehe war nicht nur eine lebenslange Beziehung, sondern auch das Zentrum familiärer Netzwerke und bestimmte damit die Machtverhältnisse. Selbstredend ist dabei, dass wir nicht von Liebesverbindungen sprechen, sondern ökonomische Interessen vorrangig waren, ein Faktum, das sich über viele Jahrhunderte bis in die Neuzeit hinein aufrechterhielt. Arrangierte Ehen, die der Sicherung von Status und Besitz dienten, wurden auf Kosten zumeist äußerst junger Frauen geschlossen. Dabei befand sich das Mädchen auf verlorenem Boden sollte es der Verbindung kritisch gegenüber stehen. Auch der eigene Wunsch, sich Gott zu versprechen und ein Leben im Kloster zu bevorzugen, wurde gegebenenfalls nicht einmal seitens des Klerus unterstützt.⁶ Wirtschaftliche Interessen gingen klar vor und das Familienleben folgte den

⁴ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter.* Weinheim: DSV 1990. S. 19ff.

⁵ ebda. S. 19.

⁶ vgl. ebda. S. 17ff.

patriarchal ausgerichteten Erbschaftsgesetzen und Regeln. Nicht selten wurden jüngere Mädchen um deren Mitgift gebracht, um für die Älteste eine gute Partie zu erwirken. Für die Übergebliebenen blieb dann oft nur der Weg ins Kloster oder ein Leben als Unverheiratete am Hofe. Das Gesagte gilt für die gehobenen Schichten des Adels. Im bauerlichen Teil der Gesellschaft verhielt es sich seit ca. 1000 ohnehin anders. Heiraten durfte nur, wer Besitz hatte. Dies führte schnell zu einem rasanten Verfall der Geburtszahlen, da nur noch verhältnismäßig wenig Ehen geschlossen wurden. Die Konsequenz war, dass Kinder rar wurden und somit einen gewissen Stellenwert erhielten.⁷

In jedem Fall aber hatte sich die Frau dem Mann in der Ehe zu unterwerfen. Dies geht aus Formulierungen, wie z.B. *das Joch der Ehe*, in diversen hagiographischen Texten hervor.⁸ Wer heiratete, war belastet und musste erdulden. Kapitel 4.1.1 beschäftigt sich mit dem Imagewandel der Mutterschaft, wobei Aussagen späterer Klosterschwestern herangezogen werden, die die Bürden, die mit der Ehe einhergingen, verdeutlichen. Obwohl der Mann sowohl bei der Eheschließung der Töchter, als auch in sonstigen Belangen des Lebens die absolute Entscheidungsgewalt besaß, darf man nicht einem sich lange haltenden Vorurteil anhaften und daraus schließen, dass der Ehefrau keinerlei Macht zustand. Das Gegenteil war der Fall. War es in ärmeren Familien so und so gang und gäbe, dass Frauen gleichermaßen hart arbeiten mussten wie Männer, insofern auch dieselbe Verantwortung trugen, so hatte die Hausherrin, vor allem in Abwesenheit ihres Gatten, immense Verfügungsgewalt. Nicht selten übernahmen Kinder den Nachnahmen der Mutter, um damit anzuzeigen, dass sie es war, die für Kinder, Haus und Hof gesorgt hatte, oder diesen sogar besaß.⁹ Frauen durften in ihrer Funktion als Burgherrin sowohl erben, als auch vor Gericht ziehen. Dies war eine Entwicklung, die sich zwischen 1000 und 1400 aus der Notwendigkeit heraus einstellte, dass Männer in Kreuzzügen und Kriegsgeschehen lange Absenzen hatten.

Zur gleichen Zeit entstanden auch schriftliche Dokumente, die den Umgang mit (Ehe-)Frauen reglementieren sollten. Die christliche Ehe war ohnehin, könnte man sagen, ungewollt zum Anwalt der Frauen geworden, da sie diese vor möglichen Ausschweifungen und gewalttätigem Verhalten der Männer schützte. Dazu zählte z.B. Vielweiberei, Untreue und Vergewaltigung. Die soeben

⁷ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 200f.

⁸ vgl. Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 32.

⁹ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 199.

erwähnten Anstandsbücher gaben vor, dass es zwar geduldet werde, seine Frau zu schlagen, Männer ihren Gattinnen aber respektvoll begegnen sollten.¹⁰ Inwiefern Schläge und körperliche Gewalt nach heutigem Maßstab als respektvoll anzuerkennen sind, sei dahingestellt. Was damit ausgedrückt werden soll, ist, dass bereits im Hochmittelalter erste Bewegungen zum Schutz der Frau ihren Anfang nahmen.

Aus viel früheren Quellen um 500 n. Chr. wiederum geht hervor, dass Frauen auch materiell gesehen einen niedrigeren Wert hatten als Männer. Die Germanen legten einen Blutsold fest, der für das Leben eines Menschen zu entrichten war. Eine Frau galt demnach 250 Soldi, mehr als siebenmal soviel wie ein Mädchen, allerdings nur fünf Sechstel des Wertes eines Mannes. Die fortschreitende Christianisierung tilgte zwar solche Vorgehensweisen aus dem direkten Alltag, latente Manifestationen in der Gedankenwelt des mittelalterlichen Menschen lassen sich aber schwer leugnen.¹¹

In der Renaissance letztlich verlagerte sich der Arbeitsplatz der Menschen zunehmend nach außen. Dies führte zur zunehmenden Einschränkung des Wirkungskreises der Frauen, deren Aufgabe sich bald auf die psychologische Unterstützung des Mannes und die Aufzucht und Fürsorge der Kinder beschränkte. Der Humanismus und die damit einhergehende Bildungsbewegung hatten die Frau vergessen. Latein und Griechisch machten sie für die Mutterschaft untauglich, war das Credo. Damit schwand die einstige Macht der Burgherrin und die Funktion der Gebärenden rückte wieder in den Vordergrund. Die Arbeit der Frau wurde in Folge des Kapitalismus‘ entwertet. Viele Frauen blieben unverheiratet, da die Mitgift zu teuer war. Ihnen blieb das Leben als Magd oder Dienerin, oder sie schlossen sich den, ab dem 11. Jahrhundert immer stärker werdenden, Armuts- und Laienbewegungen, z.B. den Beginen, an.¹²

2.2 Die Frau als Mutter

2.2.1 Die biologische Mutter

Dass der Großteil der (Ehe-)Frauen im Mittelalter auch Mütter waren, geht aus den bisherigen Schilderungen hervor. Ebenso wurde bereits die Problematik angesprochen, die mit dem Aufkommen des Christentums und der damit einhergehenden Abwertung und Tabuisierung der Frau einherging. Der weibliche Körper war zum einen als bedrohlich und sündhaft abgelehnt worden, zu etwas stilisiert, das es durch Strenge im Zaum zu halten galt, und zum anderen auf seine Fähigkeit,

¹⁰ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 202.

¹¹ vgl. ebda. S. 191.

¹² vgl. ebda. S. 214ff.

Nachkommen in die Welt zu setzen, reduziert worden (vgl. Thomas von Aquin S. 5). Mutterschaft tritt quasi mit der Erbsünde als Fluch auf, war also letztlich eine Konsequenz der ablehnungswürdigen und verteufelten Sexualität, die durch die Kirche in irgendeiner Form kontrolliert werden musste. Wer nicht in Keuschheit leben konnte oder wollte, der musste heiraten und Kinder zeugen. Das so skizzierte Bild, das aus einer christlich religiösen Auslegung durch männliche Obrigkeiten entspringt, lässt Frauen nicht nur wenig Spielraum, sondern drängt Mutterschaft in ein äußerst negatives Licht, macht Schwangerschaft, Geburt und die Aufzucht von Nachwuchs zur niedersten Tätigkeit, schlimmer noch, belegt sie mit sündhaftem Charakter.

Im vorliegenden Kapitel möchte ich der Frage nachgehen, was Mutterschaft zwischen 1000 und 1500 bedeutet hat, indem ich mich auf die wenigen Quellen berufe, die Zeugnisse mütterlichen Verhaltens liefern können. Dazu zählen zum einen Gesetzestexte, die Familie als rechtliches Konstrukt festlegten, zum anderen aber auch frauenmystische Werke, die Rückschlüsse auf das Innenleben einzelner Frauen zulassen. Dabei sei angemerkt, dass Klosterleben und Mutterschaft sich nicht zwangsläufig ausschlossen. Nicht wenige Nonnen konnten vor ihrem Klostereintritt auf ein weltliches Leben zurückblicken und hatten somit auch Kinder geboren. Besonders ihre Offenbarungen und Kind-Jesus-Visionen, aber auch Eigenaussagen über das Zurücklassen ihrer Familie interessieren, wenn wir eine Vorstellung der Bedeutung von Mutterschaft bekommen wollen.

Wenden wir uns also zunächst der Mutterliebe zu. Claudia Opitz widerlegt bzw. ergänzt in ihrem Werk *Evatöchter und Bräute Christi* zwei zentrale Thesen, nämlich die Annahme betreffend, Mutterliebe sei eine Erfindung der Neuzeit und Frauenheilkunde läge seit jeher in weiblichen Händen. Erstere betreffend, betont sie zunächst, dass Eheleben und Mutterschaft, aufgrund der frühen Eheschließungen und den sehr kurzen Abständen zwischen den Geburten, idente Zeiträume beschreiben, sie fallen zusammen. Geehelichte Frauen gebaren viele Kinder, was ein riskantes und beschwerliches Unterfangen war, wie wir auch aus hagiographischen Quellen wissen.¹³ Dabei handelt es sich um Texte, die vorwiegend von Frauen gelesen wurden. Anzunehmen ist, dass sie auch hauptsächlich an weibliche Leserinnen adressiert waren, und dabei keineswegs die Freuden der Mutterschaft in der Vordergrund gespielt worden sind. Mit dem Geburtenreichtum verbunden, war eine enorm hohe Kindersterblichkeit. Dies verleitet leicht zu der Annahme, dass Frauen erst nach dem Erreichen eines gewissen Alters der Kinder begannen, eine zärtliche Beziehung zu diesen

¹³ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi*. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 54ff.

aufzunehmen, ein Mechanismus, den man als Selbstschutz bezeichnen könnte. Das mag wohl in dem einen oder anderen Fall so gewesen sein, allerdings kann man den Frauen nicht a priori mangelnde Mutterliebe unterstellen. Wir wissen dezidiert, dass Mütter litten, wenn ihre Kinder verfrüht starben. Es waren auch die Mütter, die um Wunder baten oder am Krankenbett ihres Nachwuchses bangten. Nimmt man elterliches Leid als Indikator für vorhandene Liebe zum Kind, so kann klar gesagt werden, dass diese, nicht anders als heute, vorhanden war, auch wenn hohe Geburtenzahlen und frühe Tode die Bedeutung der Kinder innerhalb des Familienverbandes vielleicht in Frage stellen mögen.¹⁴

Des Weiteren wird aus Zeugnissen der Kunst aber auch überliefertem Kinderspielzeug deutlich, dass Kinder im Mittelalter einen gewissen Wert darstellten. Zum einen herrschte phasenweise Kindermangel. Wir erinnern uns, dass Heirat zeitweise an Besitz gekoppelt war, was die Geburtenzahlen einbrechen ließ. Besonders im Adel waren Nachkommen oder deren Ausbleiben ein umstrittener Punkt und Kindersegen ein hoher Wert, um die Genealogie zu sichern. Zum anderen scheinen Kinder mit Reinheit assoziiert worden zu sein, ihnen Leid zuzufügen, war verpönt. Christliche Festtage wurden zunehmend zu Festen der Kinder (z. B. Weihnachten, Nikolaus). Kindheit, als Lebensphase, war demnach keineswegs erst eine Erfindung der Neuzeit, wie v. a. Philippe Ariès in seinem Werk *Geschichte der Kindheit* Anfang der Sechziger des 20. Jahrhunderts darzulegen versuchte. Vorhandenes Kinderspielzeug, Puppen, Steckenpferde aber auch Wiegen sind Zeugnisse dafür.¹⁵

Die Annahme, Kindheit wäre bedeutungslos, ist allerdings historisch gewachsen. Opitz erklärt sich dies aus der Tatsache heraus, dass sowohl höfische, als auch christliche Autoren in diese Bereiche des Menschseins (Geburt, Schwangerschaft, Mutterschaft), welche so stark dem weiblichen Feld zuzuordnen sind, nicht vordringen durften, konnten oder wollten. Der Schwerpunkt blieb auf den Pflichten der Eheleute, die Beziehung zu den Kinder stand dahinter zurück. Daraus resultierte wohl eine Vernachlässigung der Elternpflichten aufgrund der Selbstverständlichkeit der Elternschaft. Mutterschaft, Geburt und Pflege der Kinder blieben eine weibliche Aufgabe und primäre Funktion der Frauen, auch wenn die leibliche Mutter sich oftmals erst in der Funktion als Lehrerin wieder um den Nachwuchs kümmern musste. Zuvor war die Amme zuständig. Frauen unterrichteten ihre Kinder in Religion, Lesen und Schreiben, aber auch die künstlerische Ausbildung gehörte zu ihren Agenden.

¹⁴ vgl. ebda. S. 84.

¹⁵ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 202f.

In den Bereich der hohen Theologie gelangte Mutterschaft erst in Texten des 14. Jahrhunderts in Verbindung mit der *imitatio mariae* (vgl. Kapitel 4.1.3). Frauen waren dazu aufgerufen, ihre Mütterlichkeit in die Tradition Marias zu stellen. Der Terminus (mönchische) Mutterliebe wurde bereits im 13. Jahrhundert im Sinne von religiös motivierter, fürsorglicher, nicht an materiellen Werten orientierter Hingabe und Betreuung hilfsbedürftiger Menschen transzendiert. Belegt finden wir dies in den hagiographischen Texten der Charismatikerinnen, die Karitas als einen ihrer zentralen Werte lebten und beschrieben.¹⁶

Eine gute Ehe war also kinderreich, Sexualität nur im Hinblick auf den Fortbestand der Familie zu leben. Eheschließungen ohne den Vorsatz, Kinder zu empfangen, wurden als ungültig angesehen. Infolgedessen war eine gute Ehefrau also auch gute Mutter. Der eigentliche Sinn der Ehe wurde verfehlt, wenn sich keine Kinder einstellten, was naturgegeben an einem Defekt der Frau lag und zu deren Verstoßung berechnete. Daraus ergibt sich, was ich als die Kehrseite eines Lebens ohne riskante Schwangerschaften bezeichnen möchte. Blieben Kinder in adeligen Familien aus, konnte dies zu einer vitalen Bedrohung der Frau werden. Wir wissen, dass diese mit allen Kräften versuchten gegen unerwünschte Kinderlosigkeit anzugehen. Was überliefert ist, hat sich bis in die Neuzeit gehalten (Tränke, Tinkturen, Heilbäder, aber auch magische Praktiken, Talismane).¹⁷ Mittel gegen weibliche Sterilität, Unfruchtbarkeit war selbstverständlich alleiniger Mangel der Frau, wurden mit Gold aufgewogen. Die Kunst der Spätgotik zeigt vermehrt Darstellungen Schwangerer, was einen Bedeutungswandel anzeigt. Frauen müssen eine Art Zwang verspürt haben, Kinder in die Welt zu setzen, war dies doch ihre ursprüngliche und einzig legitime Funktion, die zusätzlich von immanentem Wert für die Genealogie war. Wieder sind dabei lediglich adelige Frauen gemeint. Schwangere Mägde musste ihre Kinder notgedrungenenerweise aussetzen oder verdingten sich als Ammen. Die Findelhäuser wuchsen als Konsequenz rasant an. Kinderpflege war aber auch in niedrigeren Schichten selten Sache der Mutter, andere Frauen wurden dazu abgestellt. Opitz formuliert, dass die Vorstellung von natürlicher Mutterschaft den Menschen des Mittelalters wohl befremdet hätte. Zentral waren die Haushaltsführung und die Pflichten als Ehefrau.¹⁸

Trotz hartnäckiger Annahmen über die weibliche Vorherrschaft über die Bereiche Naturheilkunde und Geburtshilfe im Mittelalter muss gesagt werden, dass diesbezüglich weder ausreichend Belege

¹⁶ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: DSV 1990. S. 84f.

¹⁷ vgl. ebda. S. 58f.

¹⁸ vgl. Opitz, Claudia: *Mutterschaft und Vaterschaft im 14. und 15. Jahrhundert*. In: Hausen, Karin/ Wunder, Heide (Hg.): *Frauengeschichte-Geschlechtergeschichte*. Frankfurt a. M./New York: Campus 1992. S. 144f.

vorhanden sind, noch Frauen ausreichend über die Vorgänge Bescheid wussten, um suffizient eingreifen und unterstützen zu können. Das Eintreten einer Schwangerschaft wurde aufgrund der Selbsteinschätzung der Frau diagnostiziert. Nicht selten kam es dabei zu Irrtümern. Frauen blieben den Prozessen unterworfen und waren in der Gesellschaft, reduziert auf ihre Funktion des Gebärens, akzeptiert und bestimmt. Trotzdem war der Prozess der Geburt ein von Männern unangetasteter Raum. Frauen schämten sich für diesen Vorgang und versuchten, sich mit dem Wissen der Hebammen zu helfen. Dieses war auf kleine Kunstgriffe beschränkt, erleichternde Mittel, wie wehenfördernde Tränke oder kleine chirurgische Eingriffe sind nicht dokumentiert. Festgehalten sind allerdings zahlreiche Geburten, deren Ausgang in die Hände Gottes gelegt wurde.¹⁹ Damit räumt Opitz mit zweiter These auf, dass Frauenheilkunde jener von Frauen dominierte Bereich war, in dem sich das weibliche Geschlecht profilieren konnte.²⁰

Obwohl aus Wunderberichten hervorgeht, dass die Aufzucht des Nachwuchses Frauen vorbehalten war, konnten wichtige Entscheidungen nicht ohne Zustimmung der Väter und Ehemänner erfolgen, denen selbst bei der Zeugung der aktive und damit bedeutsamere Part zugesprochen wurde. Pflege, Fürsorge, Liebe, kurz gesagt, die Kinder soweit zu bringen, dass sie ein eigenständiges Leben aufnehmen konnten, blieb Frauensache. Dies gilt unabhängig von der sozialen Schicht, denn auch im Adel wurde lediglich die mühselige Pflicht des Stillens und der körperlichen Pflege an Ammen delegiert.

2.2.2 Die Amme - die andere Mutter

„Die Abkehr vom eigenen Kind war so sehr die Norm, daß die weiblichen Heiligen dieser Epoche ihre Mütterlichkeit in der Regel allen Bedürftigen mit *Ausnahme* ihrer Kinder angedeihen ließen; diese ließen sie im Stich.“²¹

Pflege, Fürsorge und alltägliche Beaufsichtigung der Kinder waren nur selten Aufgabe der biologischen Mütter. Entweder waren diese so arm, dass sie den Nachwuchs alleine zurücklassen mussten, während sie sich verdingten, oder aber es wurden relativ rasch nach der Geburt Ammen ausgewählt, die sich von nun an der Kleinen annahmen. Aus diesem Grund lohnt sich auch ein Blick auf die andere Mutter, wenn wir nach Mutterschaft im Mittelalter fragen.

¹⁹ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: DSV 1990. S. 62ff.

²⁰ vgl. ebda. S. 83ff.

²¹ Thurer, Shari: *Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet*. München: Droemer Knaur 1995. S. 218.

Die Auswahl einer geeigneten Amme oblag dem Vaters. Es handelte sich dabei meist um arme Bäuerinnen, die gerade selbst Kinder zur Welt gebracht hatten. Verhandelt wurde mit dem Ehemann, wobei man sich entsprechend der Güte der Frau auf einen angemessenen Lohn einigen musste. Die Menschen waren der Ansicht, dass das Kind mit der Muttermilch auch Charaktereigenschaften der Amme einsog. Daher war es dem Kindsvater ein Anliegen, eine Frau zu finden, die sowohl äußerlich als auch persönlich seiner Ehefrau möglichst ähnelte. Auch sexuelle Enthaltsamkeit war von Bedeutung, da man überzeugt war, eine erneute Schwangerschaft und das damit verbundene Ausbleiben der Menstruation nehme dem Kind, das es zu stillen galt, etwas weg und führe es dem Fötus zu. Zusätzlich muss gesagt werden, dass diese Form des Handels ganz klar zu Lasten eines Menschen ging, und zwar dem leiblichen Kind der Bauern. Dieses wurde weggelegt und starb oft an Mangelernährung oder unzureichender Fürsorge.²² Was für eine Vorstellung von Mutterliebe entwickeln wir angesichts dieser Tatsachen? Nicht nur aus fiktionalen Berichten, sondern auch aus den Viten erfahren wir von innigen Liebesbeziehungen zwischen Amme und Kind. Doch was wird aus der Liebe und den Gefühlen dieser Frauen ihren eigenen Kindern gegenüber? Die Psychoanalyse würde in Freuds Worten bestimmt schnell mit Verdrängung und Projektion antworten. Ein Beweis für die Existenz von Mutterliebe an sich sind diese Erzählungen allemal. Wie Frauen den Schmerz verwanden, der mit diesem Handel einhergegangen sein muss, bleibt ungewiss. Klar wird daraus auch, dass Kinder die ersten Jahre ihres Lebens nicht im Kreise ihrer Familie verbrachten. Die Eltern-Kind-Beziehung spielte anfänglich keine Rolle. Erst im Alter von ca. sieben Jahren wurde das Kind zurück in die mütterliche Obhut gegeben. Ein Beispiel einer solchen verschriftlichten Amme-Kind-Beziehung sei der Vollständigkeit halber abschließend erwähnt: Aus der *Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan* erfahren wir, dass diese nicht nur ein äußerst nahes Verhältnis zu ihrer Amme Alhaid pflegte, sondern dieser auch ihre religiöse Unterweisung zu verdanken hatte und sie bis zu ihrem Tod pflegte. Der Einfluss der Mütter scheint also auch hier ungebrochen. Das Mädchen wählte ein Leben in Klausur und setzte die Frömmigkeit und Askese der Ziehmutter fort (vgl. Kapitel 4.3.1).

²² vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 207f.

3. Mystik im Mittelalter

Endlich wurde sie plötzlich innerlich in wunderbares Licht eingesogen und entflammt von göttlichem Feuer. Und dort wurde sie gänzlich in Gott entrafte, daß sie weder sich selbst wahrnahm noch etwas anderes als die unendliche Süße, Güte und Süßigkeit Gottes, wodurch sie Gott anschauend genoß. Und so ist sie durch Gott trunken geworden, daß, auch wenn sie zurück müßte zum eignen Sein oder wenn sie ein anderes Sein hätte, als das sie dort hatte, sie es nicht beachtete. Und so fühlte sie sich Gott in Gott vereint, daß, was immer sie wollte, was immer sie ersehnte, was immer sie zu wissen begehrte, ihr alles gegenwärtig war.²³

3.1 Die Anfänge der Mystik - Entwicklung und Definition

3.1.1 Historischer Abriss

Dass Mystik keine Erfindung des Mittelalters ist, mystisches Gedankengut durchaus bereits in der Antike mystisches Gedankengut existierte, ist in diesem Abriss der Entwicklung der Mystik nur eine Randbemerkung sein. Das Mittelalter, das sich über gut 1000 Jahre Geschichte erstreckte, ist somit Teil eines Prozesses und damit Veränderungen unterworfen, die sich aus wirtschaftlichen und sozialpolitischen Gegebenheiten nachvollziehen lassen. Mit dem Zurückdrängen der Religion in den von westlicher Kultur geprägten Ländern, ist auch das mystische Erleben in der Neuzeit radikal verringert worden. Elemente des Mystischen wurden in Bereiche der Esoterik und Wunderlehren verschoben, sind aber vorhanden, wenn wir an moderne Gurus und Heiler denken.

Nach der Völkerwanderung und dem damit verbundenen Untergang des Römischen Imperiums sind bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts keine mystischen Texte überliefert. Die Gründe dafür zu erörtern, versucht Peter Dinzelbacher, der um eine historisch-analytische Perspektive der Mystik bemüht ist und sich dabei jeglicher Wertungen enthalten möchte. Er konstatiert eine gravierende, die Basis menschlichen Erlebens betreffende, Mentalitätsveränderung, die im Wandel von individualistischem Denken zur Konzentration auf die Gemeinschaft bestünde. Es waren die Barbaren der neuen germanischen Stämme, die nun das Reich beherrschten, die die Gläubigen zu missionieren hatten, nicht mehr der gebildete Bürger der antiken polis. Die Kultur des 4./5. Jahrhunderts hatte sich von einer städtischen zu einer ländlichen entwickelt. Jeder Stamm bildete seine eigene wirtschaftliche Einheit. Dennoch fasste das Christentum zunehmend Fuß und löste den Polytheismus der Germanen langsam ab. Vor allem der Katholizismus erwies sich hierfür als besonders dienlich, da er mit der Verehrung zahlreicher Heiliger und der Mutter Gottes

²³ Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hrsg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Kümmerle: Göppingen 1994. S. 371.

polytheistische Praktiken versteckt ermöglichte. Die Zahl der Mystiker allerdings geht in dieser Zeit, im Vergleich zur Spätantike, radikal zurück.²⁴

Die Mystik an sich wird erst mit der Wende vom 11. auf das 12. Jahrhundert wieder relevant. Mystisches Erleben ist dabei sowohl spekulativ - also theoretisiert - als auch erlebnisbezogen ausgerichtet. Boden für diese Entwicklung lieferte das erneute Aufblühen der städtischen Zentren mit der Entstehung neuer Sozialschichten, wie z.B. dem Bürgertum, und den damit verbundenen Gegenreaktionen. Seit dem 11. Jahrhundert kam es zu Laien- und Armutsbewegungen, die sich unter dem Deckmantel der Religion formierten und allem Weltlichen entsagten, was zu einer harten Spaltung innerhalb der Kirche führte. Der Mensch des Hochmittelalters stand einem Pluralismus der Kulturen gegenüber, städtische, monastische und ländliche Kultur, innerhalb derer er sich zu positionieren hatte.

In dieser vielfältiger gewordenen Welt gab es mehr Wahl- und Identifikationsangebote für den Einzelnen, mehr und verschiedenere Gelegenheiten zu sozialer Interaktion, mehr Rollen, die übernommen werden konnten, mehr Gesellschaftssysteme, an denen man sogar gleichzeitig teilhaben konnte.²⁵

Das vormalige Wir-Bewusstsein wird von einem erneuten Ich-Bewusstsein abgelöst. Diese Individualisierung gilt zunächst primär für adelige Gesellschaftsschichten, ist aber auch in der Rechtsprechung, die verstärkt auf Individualmoral setzt, und z.B. in der Bildenden Kunst oder der Sprache nachweisbar.

Für die Entwicklung der Mystik relevant ist der Zugang zu Christus, der sich wesentlich veränderte. Die Minne wird in der neu entstandenen Gattung des Romans Thema, aber auch im sakralen Bereich, sowie in der Vorstellung von Beziehungen zwischen Mann und Frau. Die Individualisierung, scheint es, hatte eine verstärkte Suche nach dem idealen Partner, oder auch die gesteigerte Sehnsucht nach intimer Gottesbeziehung zur Folge. Jesus wird dabei vom einstmaligen fernen Herrscherkönig zu einem nahen, liebenden, weil leidenden Menschengott. Dass es Maria, die als menschliche Frau Gottes Sohn gebar, grundlegend bedarf, ist in der Konstruktion der Figur Jesus Christus wesentlich. Erst durch sie und ihren weiblichen Körper kann Gott Mensch werden - ein Faktum, das dem Marienkult zugrunde liegt (vgl. Mariendogmen Kapitel 4.1.1). „Er ist in verschiedenen Gestalten der Bräutigam der Seelenbraut. Er erscheint [...] als Minnechristus, Jüngling, schön vor den Söhnen der Menschen, als süßes Jesulein und Christkind, als

²⁴ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Schöningh 1994. S. 75ff.

²⁵ ebda. S. 91.

Passionschristus und Blutbräutigam.“²⁶ Die Marienverehrung nimmt parallel zu dieser Entwicklung zu, was nicht verwundert, da die Beziehung von gläubigem Christ/gläubiger Christin zu Gott inniger und näher geworden war.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es zwischen 1050 und 1150 zu dem bedeutendsten gesellschaftlichen Mentalitätsbruch vor der Aufklärung kam. Die geschilderten Veränderungen vom Frühmittelalter zum Hochmittelalter bereiten den Weg der Mystik gleichermaßen, wie sie in prägen und gestalten. Sie sind Vorboten aber auch aktive Partizipanten des Prozesses.²⁷

Im Spätmittelalter letztlich, zwischen 1250 und 1500, steht das vermehrte Aufkommen kriegerischer Auseinandersetzungen, als Folge der großen Differenz zwischen Arm und Reich, im Vordergrund. Damit geht die Gründung ketzerischer Gruppierungen, wie jene der Waldenser oder Katharer/Albigenser, und deren radikale Verfolgung seitens der Kirche einher. Legale Formen christlichen Widerstandes bilden die von den Franziskanern und Dominikanern gegründeten Bettelorden. Volksseelsorge wurde zu ihrem Anliegen, wodurch sich mystisches Gedankengut auch innerhalb der Laiengesellschaft rasant verbreitete. Des Weiteren kommt es zur Trennung zwischen scholastischer Mystik, die den Männern zugesprochen wurde, und der weiblich dominierten ekstatischen Erlebnismystik.²⁸ Letztere wird in der Forschung meist unter dem Begriff Frauenmystik behandelt, ein Terminus, den es zu hinterfragen gilt, unterstellt er doch eine rollentypologische Fundierung, in Abgrenzung zur männlichen, rationalen Mystik. Frauen hatten bereits seit dem 11. Jahrhundert die Möglichkeit, sich religiösen Verbindungen anzuschließen, allen voran der Gruppierung der Beginen (vgl. Kapitel 4.1.2).

Was die Rezeption frauenmystischer Texte betrifft, halte ich es für notwendig zu erwähnen, dass Charismatikerinnen, vor allem im Humanismus und zur Zeit der Gegenreformation vermehrt in ein Licht der Seltsamkeiten gerückt worden sind. Diese Haltung sollte sich im 19. und 20. Jahrhundert noch steigern und fand letztlich in der Verkennung mystisch begabter Personen als Historikerinnen Ausdruck. Damit ist die Tatsache verbunden, dass bereits ab dem 16. Jahrhundert die Zahl der als heilig verehrten Frauen deutlich abnahm. Weibliche Spiritualität wurde zusehends als Bedrohung erlebt, womit Inquisition und Hexenprozesse ihren Nährboden gefunden hatten.²⁹

²⁶ ebda. S. 96.

²⁷ vgl. ebda. S. 89ff.

²⁸ vgl. ebda. S.160ff.

²⁹ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: DSV 1990. S. 83.

Zentraler Moment dieser historischen Einführung in die Entwicklung der Mystik für den Begriff der Mutterschaftsmystik ist zum einen die Bedeutungsveränderung des Liebesbegriffes, und zum anderen die Entwicklung einer weiblich dominierten Klosterkultur und die daraus resultierende Textproduktion. Dass Mutterschaft in der Kultur des Mittelalters zumindest höchst ambivalent beurteilt worden ist, geht aus Kapitel 2 deutlich hervor. Trotzdem kam es innerhalb der christlichen Gesellschaft, wie die Geschichte zeigte, zum Erstarken weiblicher und auch mütterlicher Aspekte. Die Liebe zu Christus als Gottes eingeborenem Sohn rückte ins Zentrum religiöser Betrachtungen, ebenso wie der beginnende Marienkult. Mit Maria wird erstmals einer weiblichen Person nicht nur Verehrung und Respekt gezollt, sondern ihre mütterlichen Qualitäten werden hervorgehoben. Das daraus resultierende Spannungsverhältnis zwischen der Stellung der Frau als bedrohliches, weil fleischliches Objekt und der Hinwendung Gottes zu ihr, suchten Kirchenväter durch (Marien-)Dogmen zu beherrschen (vgl. Kapitel 4.1.1). In jedem Fall stellt die intimer gewordene Beziehung der Gläubigen zu Jesus und dessen Mutter eine wichtige Grundlage für das Aufkommen mutterschaftsmystischer Elemente dar. Ohne die Legitimation der Frau als Mutter seitens der Kirche und die Einführung des Liebesbegriffes in die religiöse Praxis, wäre wohl nach wie vor die Passion und der Leidensweg Christi alleiniges Visionsmotiv. Brautmystische Bilder sind ebenso wie die Mutterschaftsmystik auf diesen neuen Liebesbegriff, der zunächst in der weltlichen Minnekultur Fuß gefasst hatte, zurückzuführen.

Was die sich rasant entwickelnde Textproduktion der Klosterfrauen betrifft, halte ich es für wichtig festzustellen, dass Frauen aus anderen Motiven als Männer und innerhalb eines gänzlich unterschiedlichen Kontextes zum Schreiben kamen. Wiewohl Männer und Frauen gleichermaßen mit der charismatischen Gabe von Gott betraut worden sind, so stellte es doch für Frauen eine weitaus gefährlichere Situation dar, ihre Schriften zu verfassen. Dies zeigen die dokumentierten Ketzerprozesse und spätere Hexenverbrennungen. Zudem ist nicht abstreitbar, dass Mutterschaft eine exklusiv weibliche Erfahrung ist. Mit der steigenden Involvierung des Körpers in das mystische Erleben treten selbstverständlich auch das Motiv der Mutterschaft und die damit verbundenen somatischen Zustände in das (Unter-)Bewusstsein der Charismatikerinnen und finden nicht nur in den Andachtsbildern Ausdruck, sondern auch auf schriftlicher Ebene. Mag sein, dass gerade dieser körperliche Anteil der weiblichen Mystik für die männlichen Seelsorger so neu und faszinierend schien, blieb ihnen als intellektreduzierten Wesen ein körperlicher Zugang doch versagt. Dass Frauen in dieser Quantität, die das 13. Jahrhundert beschreibt, erst im Rahmen der Laien- und Armutsbewegungen Zugang zur Klosterkultur erhielten, sei nochmalig hervorgehoben.

3.1.2 Definition

Was ist Mystik? Auf diese Frage möchte ich eine kurze und damit sehr vereinfachte Antwort geben und an den Beginn weiterer Ausführungen stellen:

Mystik ist ‚cognitio Dei experimentalis‘, auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis.[...] Daher verstehen wir unter Mystik in weiterem Sinne die gesamte Frömmigkeitshaltung, die zu diesem Erleben hinführen will. So können wir Mystik [...] umschreiben als das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittelt persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott.³⁰

Mystik thematisiert entweder theoretische oder erlebnisbezogene Visionen und Offenbarungen, die Vereinigung mit Gott betreffend. „Psychosomatische Phänomene wie Visionen, Auditionen, Ekstasen und Hypertensionen der Affektivität, die immer in enger Verbindung mit strenger Askese und Armut auftraten, bestimmen ihr Erscheinungsbild.“³¹ In ihren Zuständen der Ekstase offenbart sich den CharismatikerInnen Gott in irgendeiner Art und Weise. Dinzelbacher, der versucht hat, sich in zahlreichen Publikationen dem Phänomen der Mystik aus verschiedenen Perspektiven anzunähern, stellt als wesentliches Merkmal der Mystik Folgendes heraus: Vor allem in der Erlebnismystik stehen das subjektive Empfinden und die daraus resultierenden Gedanken, Visionen und Schriftstücke im Zentrum des Geschehens. MystikerInnen können stets nur bildlich und auf metaphorischer Ebene wiedergeben, was ihnen während ihrer Absenzen widerfahren ist. Dabei können sie nur umschreiben, niemals beschreiben. Damit spricht Dinzelbacher vom Unsagbarkeitstopos in mystischen Texten. Charakteristikum der Mystik ist die Tatsache, dass das Erlebte niemals genau beschrieben, nicht gesprochen werden kann, da es sich um Geschehnisse jenseits der realen Erfahrbarkeit, in Zwiesprache und Austausch mit Gott handelt. Mystik muss demnach personenbezogen geschildert werden, sie ist nicht chronologisch rekonstruierbar, da menschliches Erleben die Grundlage bildet, so zumindest Dinzelbacher.³² „Es erscheint uns dagegen wesentlich, Mystik als historisches Phänomen innerhalb der Gesamtgeschichte und als historisches Phänomen innerhalb eines Lebensschicksals zu begreifen.“³³ Ich pflichte dem Gesagten insofern bei, als dass die dieser Arbeit zugrunde liegenden Texte hinsichtlich mutterschaftsmystischer Elemente zu analysieren waren. Mütterliches Verhalten, so wir dieses

³⁰ Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Schöningh 1994. S. 9f.

³¹ Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonographie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach 2008. S. 24.

³² vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Schöningh 1994. S. 12ff.

³³ ebda. S. 14.

durch Lernen am Modell und subjektive Erfahrungen mit der eigenen Mutter oder mütterlichen Bezugspersonen erworben haben, ist einerseits vor dem Hintergrund biografischer Eckpfeiler zu sehen. Auf der anderen Seite darf auch der zeitgeschichtliche Kontext nicht außer Acht gelassen werden, gesellschaftliche Einstellungen zu Mutterschaft und der Rolle der Frau, Klosterkultur und Tradition ect. müssen berücksichtigt werden.

Es ist also etwas zunächst höchst Individuelles, was Mystik meint, was Menschen als mystisches Erleben verstehen. Dennoch lassen die verschiedenen Zeugnisse mystischer Erfahrungen kollektive Elemente erkennen, die sich sowohl über die Zeit, als auch bei verschiedenen Autoren wiederfinden. Ich möchte dies als unterschiedliche Strömungen der Mystik, entsprechend regionaler Schulen und Epochen, bezeichnen. Damit bleibt Mystik nicht mehr reine Privatsache, sondern steht in einem sozialen und historischen Kontext. Des Weiteren können wir davon ausgehen, dass diese Texte auch funktional konzipiert waren, im Sinne christlicher Belehrung und Erziehung. Das Unsagbare, scheinbar Unmögliche, erhält durch die Bilder und Metaphern, die die Schwestern und Brüder imaginierten, Gestalt. Dabei folgen die Charismatikerinnen Traditionen, die auf die Rezeption anderer religiöser Texte, v. a. der Bibel, zurückzuführen sind.

Mystische Texte stehen also, so wie die meisten schriftlichen Erzeugnisse, nicht im luftleeren Raum. Sie sind Teil einer Tradition und referieren unter Umständen auf rezeptionsgeschichtliche Trends. So hat Dinzelbacher in seinem Versuch, der Mystik aus einem rein historischen Blickwinkel auf die Spur zu kommen, jene Werke näher beleuchtet, die den Charismatikerinnen Vorbild und ihren Visionen Inhalt gegeben haben könnten. Das *Hohelied* des Alten Testaments spielt dabei die wohl größte Rolle, eine Gedichtsammlung, die um 300 v. Chr. von einem unbekannten Autor verfasst worden ist und unumstritten vor allem den weltlichen Aspekt des Liebesgeschehens thematisiert. König Salomon wird als verantwortlich dafür angesehen, dass es in einen religiösen Kontext aufgenommen worden ist und seither in allegorischer Interpretation Grundlage vieler Auslegungen darstellt, die auch für die abendländische Mystik von Bedeutung sind. Bernhard von Clairvaux' Anmerkungen waren wahrscheinlich für die Frauen von besonders starkem Einfluss. Braut und Bräutigam stehen dabei zunehmend für die Beziehung zwischen Kirche/Seele und Christus, je nachdem ob von individueller oder gemeinschaftlicher Vereinigung mit Gott gesprochen wird.³⁴

Neben diesen alttestamentarischen Einflüssen ist das Neue Testament vorherrschend, wenn wir Mystik intertextuell betrachten. Paulus, als jener Religionsstifter, der das Wort Gottes nicht nur

³⁴ vgl. ebda. S. 23ff.

empfängt, sondern auch niederschreibt und in die Welt trägt, sei hier primär genannt. Aber auch Johannes und das ihm zugeschriebene Evangelium und seine Briefe hatten Einfluss, v. a. in puncto Lichtsymbolik, Einigungs- und Sakramentenmystik.³⁵ Dabei denke ich an die Hostien-Imaginationen z. B. Christine und Margaretha Ebners. Sie gehen zum Abendmahl und empfangen plötzlich den Leib Christi als tatsächlichen Körper. Die Oblate verwandelt sich in das Jesuskind oder umgekehrt und Christus vereinigt sich also über die Nahrungsaufnahme mit der Charismatikerin. Sie inkorporiert ihn, nicht aber im Sinne einer mütterlichen Empfängnis, die eine körperliche Schwangerschaft zur Folge hätte, sondern geistig, wenn auch durch einen leiblichen Vorgang vermittelt.

3.2 Mystik als Domäne weiblichen Schreibens

Wenden wir uns nun dem Akt des Schreibens zu. Dass nur das Kloster, allerhöchstens noch so mancher Hof, Stätte der Bildung und damit der Schreibkultur war, muss nicht betont werden. Wie bereits vielfach erwähnt, hatten Frauen durch ihren Entschluss zu einem Leben im Schutz eines Konvents die Möglichkeit, Lesen und Schreiben nicht nur zu lernen, sondern auch schreibend tätig zu werden. Wodurch aber legitimierte sich weibliches Schreiben? Aus dem kurzen historischen Abriss zur Entwicklung der Frauenbewegung im Mittelalter geht deutlich hervor, mit welchen Einschränkungen und Verboten Frauen auch im Kloster zu rechnen hatten. Das Wort Gottes zu predigen oblag den männlichen Klosterbrüdern. Alles Intellektbesetzte war nach wie vor Männern vorbehalten. Frauen wurden geduldet, fast schon um Schlimmeres, Gotteslästerndes zu verhindern. Nun finden wir aber viele Zeugnisse schreibender Nonnen. Das Schreiben wurde quasi in den Dienst Gottes gestellt. Nicht wenige Charismatikerinnen erhielten in ihren Visionen sogar den Befehl, was Gott ihnen offenbart hatte, niederzuschreiben und damit für die Brüder und Schwestern nutzbar zu machen.

Allein die Verherrlichung Gottes und die Verehrung seines Sohnes (und seiner Mutter) sind die Aufgaben, die an ein Frauenleben im Kloster gestellt werden. Das Lesen und Schreiben genießt deshalb in den südwestdeutschen Frauenklöstern hohes Ansehen dort, wo Geld und Zeit genug zur Verfügung stehen, um eine Bibliothek und eine Schreibstube zu unterhalten.³⁶

Das Schreiben geschah folglich im Dienste höheren Lobes Gottes. Vor allem die sogenannten Schwesternbücher spielen eine Rolle. Es handelt sich dabei um eine Art Klosterchronik, die Leben und Sterben der Schwestern thematisiert. Selten finden sich biografische Angaben zur Verfasserin des Buches. Meistens erfahren wir etwas über die Gründungsgeschichte des Konvents. Insgesamt

³⁵ vgl. ebda. S. 29ff.

³⁶ Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter.* Weinheim: DSV 1990. S. 134

sind es acht Konvente des oberrheinischen Raums in der Gegend um Konstanz, Zürich, Basel und Straßburg, aber auch Konvente des Badisch-Oberschwäbischen (Katharinenthal, Oetenbach, Töss, Adelhausen, Kirchberg und Unterlinden, Weiler und Engenthal), aus denen die meisten, bereits bearbeiteten Texte, in Handschriften des 15. Jahrhunderts überliefert sind. Anzunehmen ist allerdings, dass außer diesen weitere, noch in Archiven verstaute, Werke unentdeckt sind, wenn auch vieles während der Reformation zerstört worden ist. Die mystische Blüte lag aller Voraussicht nach nämlich zwischen 1320 und 1360.³⁷

Die Schwesternbücher können also als Chronik verstanden werden, die beispielhafte Viten einzelner Nonnen beinhalteten. Die erste Mystikerinnenvita verfasste Jakob von Vintry über das Leben der hl. Maria von Orgnies, die nach keuscher Ehe ins Kloster gegangen war und sich dort, als fromme Mutter, der Pflege Aussätziger widmete.³⁸ Es handelt sich also um Lebensbeschreibungen, die nicht primär literarisch konzipiert waren. Schreibende Schwestern und Brüder schienen nur in den seltensten Fällen Literatur produzieren zu wollen (vgl. *Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan* Kapitel 4.3.1 oder Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*), sondern trugen zur Erbauung und dem Gotteslob bei. „Und in dieser Funktion wurden denn auch die Nonnentexte ‚weiterverarbeitet‘, als erbauliches Lehrmaterial für spirituell ambitionierte Klosterinsassinnen.“³⁹ So wurden die erlebnismystischen Inhalte von der subjektiven Ebene auf eine allgemeine Basis gestellt, die wiederum Ausgangspunkt weiterer mystischer Praxis werden konnte (vgl. Kapitel 3.2.2).

Zur Legitimation, weibliches Schreiben im Mittelalter betreffend, ist Folgendes zu sagen: Männer und Frauen lebten in den Konventen keinesfalls in Abgeschiedenheit voneinander. Ganz im Gegenteil wuchs z.B. im Dominikanerorden das Interesse der Brüder an den Visionen der Schwestern, die sie im Rahmen der Seelsorge mit ihnen teilten. Umgekehrt gehörten die Frauen zu den Hörerinnen der Predigten und ermutigten die Männer, diese auch in der Volkssprache zu verfassen, da die meisten Menschen des Lateins nicht mächtig waren. Das literarische Schaffen der weiblichen Klostergemeinschaft rückte plötzlich massiv in den Vordergrund, was manche verwunderte und zur Suche nach Erklärungen aufrief. Biologisch begründete Geistesschwäche der Frauen war ein oft zitierter Grund, z.B. von Lamprecht von Regensburg. Weiter wurde gemutmaßt,

³⁷ vgl. ebda. S. 136

³⁸ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn: Schöningh 1994. S. 199.

³⁹ Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: DSV 1990. S. 83.

dass aufgrund der Vernachlässigung der mütterlichen Pflichten Frauen neurotische Defekte entwickelt hätten, was nur als psychische Schwäche interpretiert werden konnte, und zum Aufblühen der Erlebnismystik unter den Charismatikerinnen geführt hätte.

Erst die neuere Forschung konnte den Blick auf die Schwesternbücher und Viten der Zeit radikal verändern. Die in Handschriften überlieferten Offenbarungen zeugen oft von großem, sprachsensiblen Umgang. Gerade Mechthild von Magdeburg beweist im *Fließenden Licht der Gottheit* von welchem durchaus literarischen Wert ihr Werk ist. Jene Autorinnen waren gebildete Frauen und nicht am Rande der Psychose vorbeidriftende Kranke.⁴⁰

Feministisch orientierte Forschungsansätze stellten bereits Fragen nach dem typisch Weiblichen dieser Texte, die mit großer Vorsicht zu beantworten sind. Opitz empfiehlt die Spezifika der Werke der Charismatikerinnen eher aus deren Entstehungskontext heraus zu betrachten, als auf das Geschlecht der Schreiberin zurückzuführen. Da Frauen untersagt blieb zu predigen, war das schriftliche Festhalten ihrer Offenbarungen, die sie in direkten Kontakt zu Gott brachten, die einzige Form, ihre Gedanken in den Dienst Gottes zu stellen. Christine Ebner formulierte dazu, dass die Brüder Besseres zu tun beauftragt wären, während sie durch ihre Offenbarungen Gott diene.⁴¹

3.2.1 Fragen der Autorschaft - Das Verhältnis Charismatikerin und Beichtvater

Den Dominikanerorden betreffend, sind insgesamt neun Nonnenbücher überliefert. Susanne Bürkle untersuchte diese exemplarisch am Christine-Ebner-Corpus, auch in Bezug auf die Unterscheidung zu den Heiligenviten der Konventbrüder, den *Vitae fratrum*. Es zeigt sich eine strenge Konzentration auf Schwestern, Konvent und weibliche Klosterkultur, womit eine neue, nämlich weibliche Linie der Hagiographien des Dominikanerordens begründet worden ist.

Ihren Anspruch auf spirituelle Idealität formulieren sie im zeittypischen Diskurs weiblich-mystischer Heiligkeit und wenden sich, rhetorisch durchaus konventionell, mit der Appellation eingeklagten Memoria an die eigene Gegenwart im Rückbezug auf eine vorbildliche Vergangenheit.⁴²

Damit bleiben Fragen nach Funktion und Legitimation weiblichen Schreibens im Kloster angerissen. Von für die Forschung immer wieder neu aufkeimendem Interesse ist die Beziehung zwischen Beichtvater und Charismatikerin und die damit verbundenen Überlegungen zur Autorschaft der überlieferten Handschriften und Texte.

⁴⁰ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: DSV 1990. S. 140ff.

⁴¹ vgl. ebda. S. 147.

⁴² Bürkle, Susanne: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*. In: Haug, Walter/ Herkommer, Hubert/ Peters, Ursula (Hg.): *Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiet der germanischen Philologie*. Bd. 38. Tübingen und Basel: Francke 1999. S. 317.

Genauso wie der in den Christine-Ebner-Texten thematisierte Akt des Schreibens in seiner Bedeutung in das Konzept zunehmender mystischer <Vervollkommnung> eingebunden ist, und wie die auf <<Gnadenvita>> und <<Offenbarungen>> verteilten unterschiedlichen Schreibsituationen von <diktierender Schwester> und <eigenständiger Autorin> ganz darauf zugeschnitten sind, markiert der schreibende und literarische engagierte <Hagiograph> nur eine Etappe des <Weges>.⁴³

Die Beziehung und Zusammenarbeit zwischen Beichtvater und Charismatikerin erscheint, Bürkle entsprechend, als dem mystischen Leben und dem darin enthaltenen Aufruf, der mystischen Wegelehre zu folgen, inhärent und damit mystische Texte betreffend, konstitutiv. Dass der zwischen Nonne und Beichtvater herrschende Diskurs beidseitig produktiv war, wurde bereits ausgeführt. Von nicht unwesentlichem Wert war außerdem die Tatsache, dass die Supervision eines männlichen Ordensbruders die Schwestern auch vor potentiellen Anwürfen der Häresie oder ketzerischen Verleumdungen schützen konnte. Die Seelsorger stellten sicher, dass das religiöse Gedankengut der Frauen im Sinne der patriarchalen Kirchenkultur legitimiert und ausgedeutet werden konnte.

Es stellt sich die Frage, inwiefern das Lektorat der männlichen Ordensbrüder für die Verbreitung mutterschaftsmystischer Elemente in den Offenbarungstexten dienlich war. Dass die Passion und die *imitatio christi* auf dem Weg des Leidens kirchlich anerkannt waren, steht außer Frage. Zu viele Zeugnisse von selbstschädigendem Verhalten bestätigen diese Annahme. Auch viele Charismatikerinnen beschränkten sich größtenteils auf das Andrücken und Eindrücken von Kreuzen und die Selbstgeißelung. Manche sehnten Stigmata herbei oder schnitten sich große Wunden in den Körper, um ihrer Verbundenheit mit Jesus Ausdruck zu verleihen. Diese Praxis wird beiden Geschlechtern zugestanden und scheint damit geschlechtsneutral beurteilbar zu sein. Ähnlich verhält es sich mit der Brautmystik, wobei hier bereits hervorzuheben ist, dass Jesus als Bräutigam, also männliche Figur, imaginiert wird und Ehe nur zwischen Mann und Frau vorstellbar war. Damit ergibt sich die Problematik, dass Ordensbrüder sich, zumindest im öffentlichen Diskurs um deren Visionen, nur schwerlich als Jesus angetraut darstellen konnten. Nonnen hingegen gelten schon per Definition als Bräute Christ, was die Existenz brautmystischer Elemente in der Visionsliteratur der Frauen leicht nachvollziehbar macht. Mutterschaft hingegen fällt in einen exklusiv weiblichen Bereich. Väter gibt es, Gott Vater ist eindeutig Mann. Jesus agiert seinen Anhängern gegenüber väterlich. Konzentriert man sich aber selektiv auf Themen der Mutterschaft und streicht dabei vor allem die Besonderheiten mütterlicher Liebe und körperlicher Prozesse hervor, muss konstatiert werden, dass diese Erfahrungen sich jenseits männlicher Empfindungen bewegen. Der Vollständigkeit halber muss erwähnt werden, dass Kind-Jesu-Visionen nicht selektiv von Frauen überliefert sind. Auch Männer imaginierten das Jesuskind und sprachen in ihren charismatischen

⁴³ ebda. S. 316.

Erfahrungen über Gottes väterliche Liebe zu seinen Kindern. Bernhard von Clairvaux möchte sogar mütterlich empfunden haben, als seine Ziehkinder ihn verließen (vgl. Kapitel 4.1.1). Ich halte es daher für möglich, dass der Befund dieser Arbeit, das Zurückfallen mutterschaftsmystischer Bilder hinter passions- und brautmystischen Elementen, auch mit der Beratung und Einflussnahme männlicher Leser und Zuhörer in Verbindung stehen kann. Dazu kommt die mehr als ambivalente generelle gesellschaftliche Einstellung zu Frauen und Mutterschaft an sich. Es bleibt zu hoffen, dass die in dieser Arbeit konstatierten Fakten, die Anlass zu solchen Vermutungen liefern, in nächster Zeit auch weitere Forschung interessieren.

Abschließend sei gesagt, dass nicht alle frauenmystischen Texte von einer solchen intensiven Beziehung zum Beichtvater geprägt waren. Ursula Peters verweist dabei auf die Vita der Adelheid Langmann, bei deren Niederschrift dem Seelsorger weniger emotionale als sachliche Betreuung zugestanden werden kann. Sie schlägt eine Dreiteilung der Texte vor:

der sog. Normaltypus an Frauenvita, deren Entstehung sich häufig der Mitwirkung der Beichtväter verdankt, die spezielle Ausprägung volkssprachiger dominikanischer Gnaden-Leben im 14. Jh. mit ihrer komplexen Beichtvater-Thematik und schließlich jene frauenmystischen Texte, die auf die Figur des schreibenden und redigierenden Beichtvaters ganz verzichten.⁴⁴

3.2.2 Individual- versus gruppenpsychologische Interpretationsansätze

Claudia Opitz stellt die Frage nach der Autorschaft der frauenmystischen Texte des 13. und 14. Jahrhunderts in ein Licht eigenständiger weiblicher Klosterkultur. Nicht das Individuum, die imaginierende Nonne, stünde im Zentrum literaturhistorischer Überlegungen, ist diese in ihrer schreibenden Funktion doch relativ schwer belegbar. Fest steht, dass die uns vorliegenden Texte bereits mehrfach überarbeitet und abgeschrieben worden sind, und an diesem Prozess verschiedene Menschen, Mitschwestern und Beichtväter, beteiligt waren. Insofern empfiehlt es sich, individualpsychologische Überlegungen, die sich spätestens mit der Psychoanalyse aufzudrängen begannen, beiseitezulassen, sie allerhöchstens als Resonanz zeitgenössischer Entwicklungen zu begreifen, zugunsten einer gruppenpsychologischen Deutungsweise. So eröffneten sich neue Interpretationsansätze, die nicht dem tatsächlichen Erlebnis in dessen biografischem Kontext Bedeutung geben, sondern der Intention, zur Klosterkultur gestaltend und belehrend beizutragen.⁴⁵ Im Kontext der Mutterschaftsmystik möchte ich den Offenbarungstexten einen gewissen biografischen Bezug allerdings nicht absprechen. Gemäß meiner These, Mutterschaft als

⁴⁴ Peters, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum: Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen: Niemeyer 1988. S. 181.

⁴⁵ vgl. Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 76.

grundlegend weibliche Erfahrung verstanden zu wissen und Mutterschaftsmystik daher in den frauenmystischen Texten des 13. und 14. Jahrhunderts verorten zu können, ist es durchaus sinnvoll, das weltliche Vorleben der Mystikerinnen in Überlegungen miteinzubeziehen. Ehe und die damit einhergehenden realen Mutterschaftserfahrungen, die streng mit zeitgenössischen Rollenerwartungen in Beziehung stehen, manifestieren sich in der Gedankenwelt der Frauen, die wiederum, aus einer psychologischen Betrachtungsweise heraus, die Bildwelt der Charismatikerinnen beeinflusst. Daraus leitet sich allerdings nicht zwingend ab, dass Frauen, die geboren haben, die Kindern Mütter waren, Kind-Jesus-Visionen intensiver und reichlicher vorstellten, als in lebenslanger Keuschheit, als reine Braut Christi lebende.

4. Mutterschaftsmystik

4.1 Definition

Der Begriff Mutterschaftsmystik findet sich bei Brigitte Zierhut-Bösch im Rahmen ihrer Diplomarbeit aus dem Jahre 2008, die noch im selben Jahr im Rombach Verlag erschienen ist. Sie konzentriert sich vor allem auf die Wechselwirkung von Andachtsbildern und Spiritualität und untersucht Ikonen auf deren mutterschaftsmystische Aussage. Selbstverständlich muss sie dabei immer wieder auf textuelle Zeugnisse der Mystik verweisen und zurückgreifen. Bedeutsam ist ihre Arbeit insofern, als dass sie einen völlig neuen Terminus einführt und der Braut- und Passionsmystik eine dritte Ausprägungsform mystischer Visionen an die Seite stellt - die Mutterschaftsmystik. Im Unterschied zu ihrer Arbeit soll an dieser Stelle Mutterschaftsmystik als Terminus nicht nur definiert, sondern anhand frauenmystischer Texte belegt werden. Der Fokus liegt weniger auf möglichen funktionalen Aspekten einer solchen Mystik, sondern auf der Verortung mutterschaftsmystischer Elemente im Text. Andachtsbilder, Statuen oder ikonographische Darstellungen geraten dabei ins Hintertreffen, letztlich liefert Zierhut-Bösch diesbezüglich bereits eine genaue Analyse.⁴⁶ Die Konzentration auf schriftliche Zeugnisse der Mutterschaftsmystik erklärt sich aus dem fachspezifischen Interesse und Zugang, der ein germanistisch-mediävistischer ist. Die verschriftlichten Visionen der Charismatikerinnen stellen in meinen Augen den grundlegenden Anhaltspunkt für den Nachweis von Mutterschaftsmystik dar, da Gott sich zwar auch in Bildern offenbart, die wiederum hinsichtlich ihrer Elemente analysiert und unterschieden werden können, diese aber zuallererst durch Worte vermittelt worden sind. Erst in weiteren Schritten ist eine Umsetzung auf bildlich-gestaltender Ebene denkbar. Auch rezeptionstheoretische

⁴⁶ vgl. Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonographie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach 2008.

Überlegungen stützen meinen Zugang, da Mystik innerhalb der Klostertradition zu sehen ist. Schwestern (und Brüder) lasen oder hörten die Offenbarungen ihrer charismatisch begabten Mitschwestern. Man kann davon ausgehen, dass die Rezeption der Viten und Offenbarungstexte auch die Andachtspraxis der Nonnen prägte, bzw. die Produktion künstlerischer Gegenstände im Dienste des Gotteslobs anregte.

In Kapitel 3.1 wurde die Entwicklungstendenz der Mystik bereits kurz und prägnant geschildert.

Mitleid, Minne und Mutterliebe waren die wesentlichen konstituierenden Affekte, die dieser mystischen Bewegung zugrunde lagen, und deren Inhalte sich im Leib Christi ausformulierten. Der leidende Christus, Christus als Bräutigam und Christus als Menschenskind waren die zentralen inkarnatorischen Motive der Passionsmystik, der Minne und der Mutterschaftsmystik.⁴⁷

Für die Entstehung einer Mystik, die sich der Mutterschaft zuwendet und damit verbundene Themenbereiche und Körperschaftserfahrungen imaginierbar macht, spielt neben der Veränderung des gesellschaftlichen Werts des Mutterseins auf der einen Seite, auch die generelle Vermenschlichung Christi eine Rolle. Das Mittelalter als 1000-jähriger Abschnitt war, was die Vorstellung von Jesus betraf, keinesfalls homogen. Dieser wurde anfänglich als herrschender Gottkönig verehrt. Mit dem Hochmittelalter wird er zunehmend vermenschlicht und zum nahbaren, liebenden und leidenden Mann. Auch im weltlichen Bereich wird die Gefühlsbetonung der Liebe zunehmend wichtiger. Obwohl Ehen selten Orte liebender Vereinigung waren, zeugt die Minnekultur des Mittelalters von der tiefgehenden Existenz und Bedeutung dieses Gefühls. Bernhard von Clairvaux gilt als Vorbild, die geistige Gottesliebe betreffend. Er orientiert sich dabei stark am Hohelied (vgl. Kapitel 3.1.2). Die Liebe zum menschlichen Gott sieht er als Voraussetzung für die Transformation körperlicher zu geistiger Liebe. „Das Neue an Bernhards Erlösungslehre war die Betonung der Notwendigkeit des Leibes als Ausgangspunkt für die Aufnahme der rettenden Gnade und die Verknüpfung der Mysterien von Christi Leben mit dem Prozess der Verwandlung der fleischlichen in die geistige Liebe.“⁴⁸ Nur ein nahbarer Gott kann geliebt werden. Für die Mutterschaftsmystik speziell ist die Idee, Gott geistig empfangen und gebären zu können, wie auch Maria Jesus über das Wort empfangen hat. Das neu entstandene Näheverhältnis zwischen Jesus und Gläubigen ermöglichte also auch neue Ansätze der unio mystica, die in der Mutterschaftsmystik bereits im Körper der Frau vollzogen wird, wenn sie von Gott schwanger wird. Man könnte sogar soweit gehen und sagen, dass diese Form der unio mystica die ursprünglichste, weil frühest mögliche, ist.

⁴⁷ Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonographie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach 2008. S. 25.

⁴⁸ ebda. S. 24.

Hinzukommt, dass mütterlichen Tätigkeiten gegenüber, z.B. Stillen, Fürsorge im Rahmen der Caritas, sowohl von kirchlicher, als auch weltlicher Seite vermehrt positive Äußerungen überliefert sind. Die Armutsbewegung ermöglichte vielen Frauen unterschiedlicher Schichten den Anschluss an christliche Orden oder Gemeinschaften. Damit bevölkerten nun nicht mehr ausschließlich jungfräuliche Töchter aus adeligen Familien die Klöster, sondern auch Frauen, die oftmals selbst Mütter gewesen sind, Geburt und Kinderpflege miterlebt hatten. Dass diese Themenbereiche damit verstärkt in das Bewusstsein der Gemeinschaften getragen wurden, erscheint plausibel. Es ist auch anzunehmen, dass die Nonnen einander beeinflussten. Die gegenseitige Rezeption trägt mutterschaftsmystische Elemente über die Klostergrenzen hinweg. Allgemein kann konstatiert werden, dass weibliche Themen, in Folge erhöhter Präsenz der Frauen in Klostergemeinschaften, in vormals patriarchale Strukturen drängten.

4.1.1 Imagewandel der Mutterschaft durch Anleitung religiöser Vorbilder

Sozialpolitische Veränderung der Einstellung Müttern gegenüber brachte wohl erst die Neuzeit. Von Relevanz für die Zeit des Mittelalters hingegen sind, wie nicht anders zu erwarten, primär die Aussagen der Kirchenväter, als Repräsentanten der Amtskirche und damit des Christentums, und die, vom System anerkannten, weiblichen Vertreterinnen, einige Konventschwestern. Ihr Verhalten, aber auch ihre Aufrufe, ein christliches Leben betreffend, hatten die Macht, Einstellungen zu erzeugen und gesellschaftliches Auftreten in Bahnen zu lenken. Das Alte und Neue Testament überliefern hinsichtlich Maria als Muttergottes und Mutterschaft lediglich zweierlei: Muttersein als Strafe für Evas Verstoß und die unbefleckte Empfängnis und schmerzlose Geburt Marias, die von Jesus selbst nie als Mutter angesprochen wurde. Erst am Kreuz sterbend empfahl er seinem Jünger Johannes seine Mutter und gab dieser damit erstmals die ihr entsprechende Rolle, zeitgleich mit einem neuen Sohn. Die weltliche Realität der Frauen habe ich bereits versucht, in Kapitel 2 zu umreißen. Aufwertung erfährt nun Mutterschaft erstmalig im 12. Jahrhundert. Dies nimmt seinen Ursprung in den Zisterzienserklöstern und den Versammlungen der Bettelmönche. Bartholomäus Anglicus äußert sich diesbezüglich, dass es die Mutter sei, die am besten für ihr Kind Sorge zu tragen wüsste. In der alltäglichen Klosterkultur fand dies z.B. in der vermehrten Produktion von Marienstatuen mit Jesuskind, sogenannten Schutzmantelmadonnen, Ausdruck.

Die Bildende Kunst tat im übrigen ihrerseits Wesentliches, um das Mutterbild im Mittelalter zu verändern. Vor allem Darstellungen der stillenden Maria - *maria lactans* - haben wohl Frauen in ihrem Selbstbild als Mütter geformt. Ab dem 10./11. Jahrhundert, der Marienkult geht auf das 5. Jahrhundert zurück, wird Maria zunehmend in ein uneinheitliches Licht gerückt. Auf der einen Seite



Abb. 2

steht die starre Maria, die wir aus den Ikonendarstellungen kennen. Auf der anderen die zunehmend körperlicher und zärtlicher werdende Frau und Mutter der *maria lactans* Bilder. Diese Entwicklung hin zu einer verstärkten Körperlichkeit mündet in der Betonung der sexuellen Komponente der Frau Maria, wenn diese teilweise entblößt, jung und schön dargestellt wird. Thurer zieht dabei Parallelen zur höfischen Minnekultur der Zeit. Sie folgert, dass Maria in diesem Zusammenhang als Minne-Herrin inszeniert worden wäre. Demzufolge sei es zu einer Verbindung von Marienverehrung und Anbetung der Geliebten gekommen.⁴⁹

Zunächst finden sich also Maria und Jesus Darstellungen, die keine Beziehung zwischen Mutter und Kind erkennen lassen. Besonders im Bereich der Ikonen wird Jesus manchmal sogar als erwachsener Mann auf Marias Schoß inszeniert (Abb. 2) Ein anderes Beispiel ist eine Holzstatue in der Kathedrale von Saint Denis aus 1130 (Abb. 3). Hier streichelt das Kind die Wange der Mutter. Es wird zwar Kontakt hergestellt, dieser geht jedoch vom Baby auf ihrem Arm aus. Immerhin neigt Maria bereits ihren Kopf in Richtung Kind, ganz im Unterschied zur ikonographischen Bildern. In der Renaissance letztlich finden sich innige und körperliche Darstellungen der stillenden Maria. Diese ist hier vorwiegend Mutter und wird gekonnt als solche in Szene gesetzt. Ein Beispiel dafür ist Leonardo da Vincis *Madonna Litta* aus dem 15. Jahrhundert (Abb. 4).⁵⁰ Ein weiteres Motiv, das nicht nur auf textlicher Ebene, sondern vor allem in der Bildenden Kunst produktiv wurde, ist jenes der *mater dolorosa*. Maria wird hierbei als leidende, den Tod und Schmerz ihres Sohnes beklagende, Frau dargestellt (Abb. 5). Dieses Bildelement ist auch in den Visionen der Charismatikerinnen immer wieder vorhanden (vgl. Kapitel 4.2.2 auf S. 52).

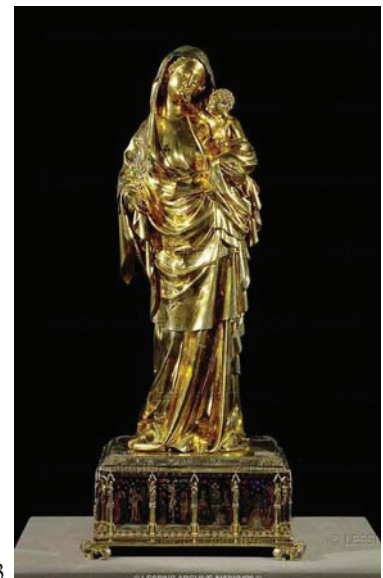


Abb. 3

⁴⁹ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 184f.

⁵⁰ vgl. ebda. S. 188.



Abb. 4



Abb. 5

In jedem Fall bleibt zu fragen, welche Funktion und Intention die übermittelten Bilder, hier im Medium der Gemälde und Statuen, verfolgt haben könnten. Ob gewollt oder nicht kann nur aus den belegten Aussagen der Kirchenväter und Konventmitglieder oder sozialanalytischen Publikationen späterer Zeit gefolgert werden. Eben jene Quellen machen aber auch deutlich, dass es Wechselwirkungen zwischen kunstvoll inszenierten Bildern, sowohl in Texten, als auch in der Malerei und Bildhauerei, und mütterlichem Selbstbild und Verhalten der Frauen gab. Wo Zierhut-Bösch sich mit dem Medium des Bildes beschäftigt, stellt diese Arbeit den Text ins Zentrum des Interesses. Mediale Beeinflussung und Interdependenzen sind keine Erfindung der Neuzeit.

Aber auch Jesus wurde feminisiert und in seiner nährenden und schützenden Funktion gestärkt. Belege dafür finden sich z. B. bei der englischen Nonne Juliana von Norwich, die Jesus als Mutter stilisiert, oder Marguerite d'Oingt, in deren Visionen Jesus immer wieder als Gebärender dargestellt wird.⁵¹ Bernhard von Clairvaux nutzte das neue Konzept der Mutterliebe, um seinen Dienst als Abt zu beschreiben. Er sorge sich um seine Mitbrüder wie eine Mutter um ihre Kinder und erleide starke Kränkungen durch den Verlust *seiner Kinder*.⁵² Er definierte Mütterlichkeit genauer und explizit als christlichen Wert.

⁵¹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen. In: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln/Wien: Böhlau 1988. S. 47.

⁵² vgl. Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 72.

Unabhängig von den konkreten Aussagen der männlichen Kirchenvertreter äußerten sich auch in die Konvente eingetretene Frauen zur Mutterschaft nicht nur negativ. Allein die Klosterhierarchie machte sich das Konzept der Mutterschaft zu Nutze, wenn man die Äbtissin mit *Mutter* anzusprechen hatte. Auch die Kirche als Institution wird *Mutter-Kirche* genannt, was die innige Beziehung ihrer Mitglieder und deren hierarchisch organisierte Struktur verdeutlicht. Mutterschaft wurde also zusehends zur weiblichen Tugend hochstilisiert. Elisabeth von Thüringen trug den Beinamen *Mutter*, da sie voll Güte für ihre Mitmenschen war. Aber auch Hedwig von Schlesien umsorgte Arme und Kranke mütterlich, als wären sie ihre eigenen Töchter und Söhne. Auch Clara von Assisi war Nonne und Jungfrau und erhielt dennoch den Ehrentitel *Mutter*, da sie sich ihren Mitmenschen im Sinne der christlichen Karitas zuwandte.⁵³ Doch dieses Phänomen kennen wir nicht nur aus dem Hoch- und Spätmittelalter. Bekanntestes Beispiel aus dem 20. Jahrhundert ist wohl die 1910 im heutigen Mazedonien geborene und 1997 in Indien verstorbene Mutter Theresa. 2002 wurde sie von Papst Johannes Paul II. heilig gesprochen. Ihr karitativer Dienst an den Mitmenschen, v.a. in Indien, führte zu einer Generalisierung ihres mütterlichen Verhaltens der Menschheit gegenüber. Dafür wurde sie sogar 1979 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet. Dass ihre Seligsprechung so bald nach ihrem Tod erfolgte, zeugt von der immensen Bedeutung dieser Frau und *Mutter* für die katholische Kirche.⁵⁴

Die obig angeführten Beispiele thematisieren allerdings nur einen Aspekt der Mutterschaft, und zwar den auf geistiger Ebene transzendierten. Vor allem im Bereich der Mutterschaftsmystik spielen nicht nur die körperliche Mutterschaft und deren Teilaspekte eine Rolle. Insbesondere die geistige Schwangerschaft ist vielseitig belegt und thematisiert. Mutter im Geiste zu sein, steht in keinerlei Widerspruch zu von Gott gebotener Keuschheit und Jungfräulichkeit. Eine Kombination beider - Jungfrau und Mutter - war letztlich nur Maria vorbehalten und für die reale Frau kein gangbarer Weg, keine Option. In den erlebnismystischen Visionen der Charismatikerinnen finden sich beide Zugänge. Dinzelbacher betont, dass die Christusminne nicht ausschließlich sexualpsychologisch ausgedeutet werden sollte. Es handle sich bei den Mystikerinnen um Frauen, die keusch lebten und zeitgleich ein Liebesleben führten. Sie fühlten sich von Gott schwanger. Und letztlich sei das Christentum auch die Religion der Liebe, ein Argument, das Skeptiker stillstellen möchte, die Unvereinbarkeit von Zölibat, Liebe und Mutterschaft konstatierten. Schließlich „[...]ist die

⁵³ vgl. ebda. S. 70ff.

⁵⁴ vgl. <http://www.katholisch.at/aktuelles/2016/08/26/wie-agnes-aus-skopje-zu-mutter-teresa-von-kalkutta-wurde> (03.04.2017)

Botschaft des Christentums eben Liebe, die sich auf Erden nur in den dem Menschen anthropologisch vorgegebenen Formen äußern kann.“⁵⁵

Der Körper und die körperliche Involviertheit sind starker Bestandteil der Erlebnismystik. Wie bereits erwähnt, wurde diese vor allem Frauen zugeschrieben, da diese geistige Mängel aufwiesen oder einfach per Geschlecht rückständiger wären. Daraus wird deutlich, dass dem Körper an sich, aber vor allem dem Körper der Frau, nach wie vor negativ begegnet wird. Er ist sündhaft, seine Rolle im Bereich der Visionen, die letztlich von göttlichem Ursprung sind, wird nur insofern anerkannt und toleriert, als dies sich aus der ohnehin schon abgewerteten Rolle der Frau erklärt. Anders gesagt: Frauen durften körperlich imaginieren, da sie zu Höherem nicht in der Lage waren. Dies anerkannten die Nonnen sogar selbst.

Die Darstellung von Mütterlichkeit und Mutterschaft ist vollständig auf den religiös-karitativen Bereich beschränkt. Zwar wird hier die strikte Trennung von Jungfräulichkeit und Mutterschaft, ähnlich wie in der Marienverehrung, überschritten - doch die biologische, die körperliche Mutterschaft ist nach wie vor nicht gemeint und bleibt ins Negative, Belastende, Entheiligende abgedrängt.⁵⁶

Trotz der mehrseitig belegten Ausführungen zum Thema Mutterschaft seitens kirchlicher Institutionen bleiben also jene Bereiche, die das körperliche Element des Mutterseins hervorheben, pejorativ konnotiert. Dazu möchte ich Empfängnis und Schwangerschaft, aber vor allem Geburt und Stillen zählen. Der Körper der Frau wird als unrein angesehen, alle damit einhergehenden Vorgänge, auch wenn diese lebensspendende Funktionen erfüllen, abgelehnt.

Die sich daraus ergebende Problematik in puncto Marienverehrung und der Vorstellung Marias als Mutter Gottes wurde seitens der Kirchenväter durch wundersam anmutende Dogmen bereinigt. Ursprung aller dieser Überlegungen ist somit die Annahme Marias als *Gottesgebärerin*. Als *theotókos* wurde sie vom Konzil in Ephesus 431 n. Chr. ausgerufen. Sie empfängt Jesus über das Wort Gottes, es handelt sich also auch bei Maria um eine Schwangerschaft, die ursprünglich über den Geist erfolgte, sich dann aber körperlich manifestieren musste, da Jesus, als eingeborener Sohn Gottes, als Mensch geboren werden sollte. Vor allem Maria als Mutter ist ein kunsthistorisch produktives Motiv (vgl. S. 28, 53, 55). Im Unterschied zur katholischen Kirche anerkennen Protestanten Maria zwar als leibliche Mutter Jesus‘, den Status als Gottesmutter gestehen sie ihr aber nicht zu.

⁵⁵ Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen. In: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln/Wien: Böhlau 1988. S. 40.

⁵⁶ Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 78.

Zweites Dogma ist jenes der unbefleckten Empfängnis Marias. Maria ist nicht nur Gottes Mutter, sondern auch immerwährende Jungfrau. Weder Empfängnis noch Geburt ändern etwas an diesem Status als *maria semper virgo*. Obwohl Jesus wahrer Mensch geworden ist, ist das, was aus Maria entstanden ist, nicht menschlich. Man kann auch von einer *Geisteszeugung* sprechen.

Maria immaculata als drittes Dogma ergibt sich als logische Notwendigkeit aus Marias Funktion als Gottesmutter. Entsprechend der christlichen Heilslehre ist jedes Kind von Geburt an sündig. Die Erbsünde, die seit Evas Verstoß auf den Schultern aller Menschen - nicht nur der Frauen - lastet, empfangen Menschen mit dem Akt der Zeugung. Daher waren Nottaufen, sobald sich die Geburt als potentiell letal abzeichnete, für die Kirche wichtiger als suffiziente, medizinische Versorgung der Gebärenden. Da es undenkbar wäre, Gottes Sohn in einen durch die Erbsünde belasteten Körper entstehen zu lassen, stellte man den Glaubenssatz auf, dass auch Maria bereits ohne Sünde empfangen worden war. Sie ist demnach zwar dieser, dem Leib anhaftenden, Belastung enthoben, entspricht also einem heiligen Körper, muss Jesus aber unter Schmerzen gebären. Diesbezüglich bleibt sie, wie jede andere Frau, von Gott verflucht, wobei ich darauf hinweisen muss, dass in puncto Schmerzbelastung Jesus' Geburt in den Offenbarungen die schmerzlose Geburt das vordergründige Motiv darstellt, wodurch das herausragend Mirakelhafte der Gottesgeburt betont wird.

Das vierte und letztes Dogma ist *maria assumpta*. Maria wird ohne Verzögerung direkt nach ihrem Tod in den Himmel aufgenommen. Unklar bleibt dabei, ob auch ihr Körper unmittelbar aufstieg, so wie es bei Jesus geschah. Auf Bildebene fährt Maria jedenfalls nie alleine gen Himmel. Jesus, ihr Sohn, oder auch Gottvater sind stets an ihrer Seite und heben sie empor.⁵⁷

Fragt man also nach der Bedeutung und Wertigkeit von Mutterschaft auf somatischer Ebene, muss ganz klar konstatiert werden: Es hatte sich nicht viel verändert. Auch die Betonung des Wertes des Stillens der eigenen Kinder oder die zunehmend inniger werdenden Darstellungen Marias mit dem Kinde konnten daran nichts ändern.

Ich möchte an dieser Stelle die Frage stellen, inwiefern sich die heutige Einstellung, die körperlichen Aspekte von Mutterschaft betreffend, im Vergleich zu jener des Mittelalters verändert hat und wage zu behaupten, dass abseits von in Wellen alternierenden Credo bezüglich des Wertes des Stillens, Tragens, Schlafens ect. der Kinder, diese in den westlich zivilisierten Kulturen nach wie vor abgelehnt werden. Selbstverständlich ist die Schere größer geworden, ein Pluralismus,

⁵⁷ vgl. Esser, Günter: Mariendogmen, Frauenordination und kirchenrechtliche Perspektiven als "offene Fragen" im Bericht "Kirche und Kirchengemeinschaft". In: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie 2010. Vol.100 (1-2). S. 52ff.

erkämpft durch emanzipatorische Bestrebungen, entstanden, und Frauen stehen unterschiedlichste Zugänge zu Geburt und Kinderpflege zur Verfügung. Dennoch erscheint es mir sinnvoll darauf aufmerksam zu machen, dass pejorative, den empfangenden, gebärenden, nährenden - also mütterlichen - Körper ablehnende Trends nach wie vor gesellschaftlich wirksam sind. Das Mittelalter und die Religion hinterließen selbstverständlich Spuren, die weiter zu verfolgen sich lohnen würde. Für die Mutterschaftsmystik charakteristisch bleibt also die Zweisplaltung in spirituelle und somatische Prozesse und die konsequent anhaltende Ablehnung des weiblichen Körpers, dem gleichzeitig oft keine andere Funktion als die des Gebärens zugesprochen wurde.

4.1.2 Mutterschaftsmystik innerhalb der Frauenmystik

Neue religiöse und spirituelle Werte hielten im Zuge der christlichen Laienbewegung auch in der vormals männlich geprägten Klosterkultur Einzug. Ganz entsprechend klassischer Rollentypologien, die dem weiblichen Geschlecht nicht nur Demut und Gehorsam zusprachen, sondern vor allem Fürsorge und Nächstenliebe schwächeren, kranken oder besonders jungen Menschen gegenüber, waren neue Bildelemente und Erfahrungsbereiche entstanden, die sich in den Visionen und Offenbarungsberichten der Schwestern manifestierten.⁵⁸ Den Weg dazu hatten, wie in Kapitel 4.1.1 dargestellt, sowohl Kirchenväter, als auch in Konvente integrierte Laien- und/oder Chorschwestern, die sich durch besonders karitative Hinwendung an die Menschen hervorgetan hatten, bereitet. Zunehmend wurden Frauen als Heilige verehrt und somit immanenter Teil religiöser Praxis, vor allem in Bezug auf deren Vorbildcharakter, die Rolle der Frau betreffend. Der *imitatio mariae* kommt dabei Bedeutung zu (vgl. Kapitel 4.1.4).

Mutterschaftsmystik kann als Teil der sogenannten Frauenmystik begriffen werden. Ich habe bereits hervorgehoben, dass eine Unterscheidung zwischen typisch männlicher und typisch weiblicher Visionserfahrung nur bedingt sinnvoll ist. Da sie aber in der Forschungsliteratur als gängige Bezeichnung gehandhabt wird, möchte auch ich mich dieser terminologischen Einordnung bedienen. Obwohl sich Frauen bereits seit dem 11. Jahrhundert zunehmend Orden oder christlichen Laienbewegungen in Massen anschlossen, findet erst im Spätmittelalter eine klare Trennung weiblicher von männlicher Mystik statt. Charakteristisch für erstere ist das Erleben, das plötzlich in den Vordergrund rückte, nicht mehr die spirituelle Reflexion oder scholastische Betrachtung der Visionen. Gründe dafür habe ich in dieser Arbeit bereits angeführt, z.B. die Anzweiflung des weiblichen Intellekts ect. (vgl. Kapitel 3.2). Des Weiteren kann ein deutlicher Unterschied auf literaturtheoretischer Ebene festgestellt werden. Weibliche Mystik - Frauenmystik - zeichnet sich

⁵⁸ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 78.

durch einen gehobenen Einsatz der Sprache aus, bedient verschiedenste Gattungen und zeugt von literarischer Zugangsweise, auch wenn die Intention, Literatur zu erzeugen, nicht belegt werden kann. Vielmehr wurde zum Lob Gottes geschrieben, wie aus Kapitel 3.2 hervorgeht.

Historisch betrachtet gab es nach dem 2. erst im 12. Jahrhundert erneut erste Propheten, diesmal weiblicher Natur. Als Voraussetzung für den Anschluss an weibliche, religiös motivierte Glaubensgemeinschaften galt zunächst die Zugehörigkeit zu einer elitären Gesellschaftsschicht, zumeist das neu entstandene Patriziat. Ein gewisses Maß an Reflexionsfähigkeit muss unterstellt werden, da die Motive für den Entschluss zu einem Leben als Braut Christi zumeist das Heilsversprechen und Frömmigkeit waren und großteils auch blieben. Nur seltener zog es verarmte Frauen ins Kloster, die versuchten, ihr Auskommen auf diesem Weg zu sichern oder andere irdische Ängste hatten, wie z. B. das Risiko, als weltliche Ehefrau bei einer der zahlreichen, mit der Ehe einhergehenden, Geburten ums Leben zu kommen. Auch biografische Fakten, ein Leben als Findelkind, Gewalterfahrungen oder angeborene Missbildungen fallen als Motive für den Klostereintritt weit hinter dem persönlichen Heilsstreben zurück.⁵⁹ Wahrscheinlich ist, dass Wanderprediger die Aufmerksamkeit der Frauen auf sich zogen und diese für ein Leben im Dienste Gottes begeisterten. Es beginnt Mitte des 11. Jahrhunderts also eine vorbildlose Entwicklung einer religiösen Frauenbewegung, deren Mitglieder sich bewusst für ein Leben innerhalb einer von Frauen konzipierten und geleiteten Gemeinschaft entschlossen hatten, ohne Ehemann, als Braut Christi. Sie richteten sich gegen die Werte des *saeculum*, der Welt, insbesondere gegen Reichtum und die weltliche Ehe. Soziografisch betrachtet, kamen die Nonnen aus den Städten der wirtschaftlich, sozial und kulturell fortschrittlichsten Teilen Europas. Dazu gehörten Belgien und dessen angrenzende Länder, die Niederlande, rheinaufwärts bis nach Süddeutschland, Polen, Schlesien und Böhmen, aber auch Südfrankreich und Norditalien.⁶⁰

Die zunehmende Eingliederung der Frauengemeinschaften in Bettelorden geschah, unter wachsendem Druck von außen, Mitte des 13. Jahrhunderts. Vor allem die Orden der Franziskaner und Dominikaner nahmen sich der Frauen an. Um 1300 gab es bereits 74 Dominikanerinnenklöster in Deutschland, die zudem völlig überfüllt waren. Auf die Frage, warum gerade in den Orden der Dominikanerinnen (Abb. 6) verhältnismäßig viele charismatisch begnadete Frauen verzeichnet sind, verweist Dinzelbacher auf eine diese Praktiken förderliche Umgebung und Rituale der Klöster. „Vielmehr ist zu fragen, inwieweit gemeinsame Meditationstechniken, spezielle Formen der Askese

⁵⁹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen. In: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln/Wien: Böhlau 1988. S. 16ff.

⁶⁰ vgl. ebda. S. 194ff.



Abb. 6

und Ernährung, besonders aber gegenseitige psychodynamische Beeinflussung zu ähnlichen Phänomenen führen konnten.“⁶¹

Zusätzlich existierten auch die nicht institutionalisierten Beginenversammlungen und andere semi-religiöse Übereinkünfte weiter. Es war für viele Frauen eine neue Art zu leben entstanden, die, wie bereits erläutert, vor allem im Bereich der Bildung viele Möglichkeiten bot. Die Eingliederung in bestehende Männerkonvente hatte zur Folge, dass patriarchale Strukturen wieder Raum gewannen. Den Brüdern oblag die weibliche Seelsorge und es bestand Predigtverbot für die Mitschwester. Jener Dienst an den Frauen prägte somit maßgeblich das mystische Gedankengut, da es die Männer waren, die die

Mystikerinnen in religiösen Dingen unterwiesen. Dabei kam es zur Demokratisierung des mystischen Denkens, geprägt von der Auffassung, dass jeder Christ in direkten Kontakt zu Gott treten könnte, so er oder sie nur fromm genug lebte.⁶² Es waren zudem die männlichen Beichtväter, die die Schwestern in ihren Offenbarungen anleiteten und den Umgang mit diesen lenkten. Dabei folgten sie der Auffassung, dass Mutterschaftsmystik die für die Frauen geeignetste Form sei, ihr charismatisches Talent in den Dienst Gottes zu stellen. Wieder bediente sich die, auf patriarchalen Strukturen aufbauende, religiöse Gemeinschaft misogynen Vorurteilen, indem sie die Meinung vertrat, dass die echte, hohe Mystik in der Auseinandersetzung mit der Passion Christi bestünde, eine Thematik, die der schwachen Frauennatur nicht entspreche. Viele Beichtväter empfahlen ihren seelsorgerisch betreuten Schwestern daher, Kind-Jesus-Bilder zu imaginieren und sich Jesus mütterlich zuzuwenden, dabei allerdings das Element der leidenden Mutter auszuschließen.

Es ist bekannt, dass Frauen mutterschaftsmystische Visionen vor allem in der Adventzeit, kurz vor der wahren Geburt des Herrn, empfangen. Diese produktive Zeit dauerte bis Maria Lichtmess an. Auch innerhalb des 24-Stunden-Tages konnte ein für Mutterschaftsmystik günstiger Zeitraum

⁶¹ ebda. S. 31.

⁶² vgl. Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonographie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach 2008. S. 20f.

eingegrenzt werden, nämlich zur Matutin, dem Nachtgebet, das zwischen Mitternacht und den frühen Morgenstunden gebetet werden sollte.⁶³

Folgendes Beispiel entstammt den Offenbarungen Agnes Blannbekins. Neben den zeitlichen Angaben ihrer Vision, die eindeutig Schwangerschaftssymptome inszeniert, tritt auch die Verbindung der Elemente Schmerz und Lust klar in den Vordergrund.

Es geschah auch ihr in der heiligen Geburtsnacht, als ihr der Herr den Segnungen seiner Süße im Schlaf zuvorgekommen war, wie oben gesagt wurde, es geschah, sage ich, daß ihr ganzer Leib aufschwoll, auch die Adern schwollen. Und eine so große Geistessüße spürte sie in der Seele, und nichtsdestoweniger in ihrem ganzen Fleische eine nicht lüsterne, sondern keusche Versüßung, daß sie wußte, jenen beiden Wonnen, nämlich der Seele und des Leibes, könne überhaupt keine Wonne auf Erden verglichen werden, und nichts unter dem Himmel sei, das ihr gefallen könne im Vergleich zu jener Freude, von der sie in jenen beiden Süßen der Seele und des Fleisches erfüllt wurde.[...] Sie hatte trotzdem am ganzen Leib in den Gelenken der Glieder einen reichlich großen Schmerz, und trotzdem wurde jener Schmerz, war er auch groß, von der Größe der schon genannten Wonne und Tröstung übertroffen. Dies geschah ihr auch jede Nacht von der Geburt des Heilands bis zur Oktav der Erscheinung ausschließlich. Am Spätabend auch des letzten Tages vor der Oktav geschah ihr eine gewisse Verwirrung und Ungeduld; und von da an geschahen ihr die Schwellungen und der Schmerz, die Freude und die Wonne nicht mehr.⁶⁴

Im Laufe der Zeit wurden Frauen innerhalb der Orden nicht mehr geduldet. Es entstand eine prohibitive Frauenpolitik, mit dem Hintergrund, dass die Ordensbrüder äußerten, die Frauenseelsorge beanspruche zusehends zuviel Zeit, immerhin gab es sehr viele Frauen zu betreuen. Sie fügten hinzu, dass die Frauen sie dadurch von ihren übrigen Tätigkeiten im Dienste Gottes abhielten. Dies und die aufkommenden Häresieverdächtigungen begünstigten die Entstehung und Ausbreitung selbstständiger Organisationsformen wie z. B. der Beginen. Alternativ dazu schlossen die Schwestern sich ketzerischen Bewegungen an. Dazu zählten z. B. die Katharer und Waldenser. Im Unterschied zu den Orden hatten Frauen innerhalb dieser Gemeinschaften weit mehr Freiheiten. Sie durften predigen, taufen und feierten sogar die Eucharistie. Man kann von religiöser Gleichstellung sprechen.

Die Beginen hingegen folgten keiner dezidierten Klosterhierarchie. Sie legten keine lebenslangen Gelübde ab und mussten auch nicht auf Reichtum verzichten. Sie waren sowohl karitativ engagiert, als auch handwerklich begabt, was sie bald in Konkurrenz zu entsprechenden Ständen brachte. Bewusste Distanz suchten sie zu sektenähnlichen oder gar ketzerischen Formierungen. Zu diesem Zwecke betrieben sie intensive Hostiendevotion, eine Praxis, die von Waldensern oder Katharern abgelehnt wurde. So versuchten sie Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen. Zeitweise gehörten bis zu 3% der weiblichen Gesamtbevölkerung Beginenversammlungen an. Sie lebten dabei in

⁶³ vgl. ebda. S. 36ff.

⁶⁴ Dinzelsbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994. S. 407ff.

kleinen Siedlungen innerhalb der Städte, was auch auf Druck der Kirche hin geschah, die bemüht war, die Frauengemeinschaften unter Kontrolle zu bringen und zu halten. Spirituell gesehen, stand für diese Frauen der irdische Kontakt mit Gott im Vordergrund, was die hohe Beteiligung der Beginen an mystischer Praxis erklärt.⁶⁵

Der Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert gilt allgemein als frauenmystische Hochblüte. Praktisch alle als Heilige verehrte Frauen waren zeitgleich auch Mystikerinnen, im Gegensatz zu mystisch begabten Männern, bei denen Heiligenverehrung nur selten mit mystischer Begabung einherging.

4.1.3 Mutterschaftsmystische Praktiken - die Bedeutung des Körpers

Als mutterschaftsmystische Praktiken möchte ich jene Tätigkeiten verstanden wissen, die im Rahmen religiöser Praxis dezidierten Bezug zu mütterlichen Tätigkeiten aufweisen. Dazu gehört zunächst der Bereich der Pflege und Sorge für das Jesuskind. In engem Zusammenhang damit stehen das Feld der geistigen Schwangerschaft und die damit verbundenen körperliche Symptome, die zu verändertem Verhalten im Alltag führten. Im übertragenen Sinne sollen auch Aktivitäten im Sinne spiritueller Mutterschaft hinzugezählt werden. Elisabeth von Thüringen transformierte ihre mütterlichen Bestrebungen von der real-körperlichen Ebene auf eine nach außen gerichtete Sorge für arme und kranke Kinder.⁶⁶ Dieses Motiv generalisierend, sprechen vor allem psychoanalytisch ausgelegte Abhandlungen bei frauenmystischen Praktiken von sublimierter Mutterschaft und Projektion auf fremde Kinder oder hilfsbedürftige Erwachsene im Rahmen der religiösen Nächstenliebe und Caritas.

Es ist bekannt, dass nicht nur schriftliche Zeugnisse, sondern auch Heiligenstatuen und Bildnisse Teil religiöser Praxis innerhalb der weiblichen Laienbewegung waren. Wieder wird seitens patriarchal ausgerichteter Autoritäten, die weibliche Natur im Unterschied zur männlichen als Voraussetzung für die Entwicklung eines solchen Verhaltens angesehen. Bildlich vorliegendes Material wird als zweitrangig betrachtet und steht hinter reiner Abstraktion zurück. Dies hat zur Folge, dass die Leistungen mystisch begnadeter Frauen in ihrer Bedeutung herabgewürdigt und als reine Hilfsmittel für noch nicht tiefer geschulte Geister angesehen wurden. Als Beispiel sei auf den Franziskaner Lamprecht von Regensburg verwiesen, der im 13. Jahrhundert die Geisteskräfte der Frauen in Frage stellte und sie ganz klar hinter jenen der Männer zurückfallen ließ (vgl. S. 21-22).

⁶⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Schöningh 1994. S. 196f.

⁶⁶ vgl. Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonographie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach 2008. S. 31.

Dass diese Behauptungen jeglicher Beweiskraft ermangeln, muss nicht ausführlich erwähnt werden. Jedenfalls finden sich zu der Zeit zahlreiche Andachtsbilder und Statuen, welche Maria mit dem, meist auf ihrem Schoß sitzenden, Jesuskind zeigen. Auch der Besitz kleiner Jesusbildchen, welche gerne als Glücksbringer in die Bibel eingelegt worden sind oder einfach nur am Körper getragen wurden, ist überliefert. Damit verbunden ist die florentinische Sitte, kleine Jesuspuppen sowohl im klösterlichen Rahmen, als auch an junge Mädchen, die bald heiraten sollten, zu verschenken, und diese so auf ihr mütterliches und/oder christlich-religiöses Dasein als Frau vorzubereiten. Schließlich sollte sichergestellt werden, dass die Nachkommen im christlichen Geiste erzogen werden würden. Margaretha Ebner berichtet in ihren Offenbarungen von der Schenkung einer Puppe (Abb. 7) und einer Wiege, in die sie die Nachbildung ihres Jesuskindleins bettete.



Abb. 7

„An sant Stephans tag gab mir min herre ain minneklich gaube minne begirden, daz mir wart gesendet von Wiene ain minneklichez bilde, daz was ain Jhesus in ainer wiegen, und dem dienten vier guldin engel. und von dem kinde wart mir aines nahtez geben, daz ich es sach in der wiegen spilen mit fröden und fuor vast mit im selber.“⁶⁷

Des Weiteren ist von der abergläubisch anmutenden Praxis, Statuen der Muttergottes mit dem Kind nicht nur aufzustellen, sondern an bestimmten Körperteilen zu berühren, die Rede. Ein Beispiel ist der sich in Fleisch verwandelnde Fuß des Jesuskindes einer solchen Figur. Durch Berührung werde dieser quasi lebendig. Die Schwestern hielten dies für den Beweis der unmittelbaren Nähe Gottes.⁶⁸

Generell möchte ich hervorheben, dass der Körper in der Erlebnismystik der Frauen und damit auch in der Mutterschaftsmystik von zentraler Bedeutung ist. Zum einen berichteten die

Charismatikerinnen stets von Zuständen körperlicher Entraffung, in denen sie Gottes Wort und seine Botschaften und Bilder empfangen. Auch Schlaf kann zu diesen, das Bewusstsein trübenden bzw. verändernden Zuständen gezählt werden, ebenso wie Momente innigster und frömmster Zuwendung an Gott im Gebet. Medizinisch-psychologisch betrachtet, ist klar, dass mystisches Erleben mit einem anderen Bewusstseinszustand als dem normalen Wachen einhergeht. Die somatischen Anfälle, von denen wir erfahren, wurden nicht umsonst immer wieder mit

⁶⁷ Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S. 90f.

⁶⁸ vgl. Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 79f.

epileptischen Episoden assoziiert. Aus allen in dieser Arbeit behandelten Texten geht weiters hervor, dass strenges asketisches Leben, genauestens regulierte Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme zu den Praktiken jener besonders mystisch begnadeter Nonnen gehörten. Daher muss davon ausgegangen werden, dass die Kasteiung des Körpers, durch vor allem Flüssigkeitsverweigerung, ekstatische Zustände begünstigte. Die hier geäußerten Vermutungen stellen allerdings keinesfalls den Versuch dar, die Erlebnisse der Charismatikerinnen auf biologisch erklärbare Prozesse zu reduzieren - ein Unterfangen, das meine fachlichen Kompetenzen weitaus übersteigen würde - sondern die grundlegende Bedeutung des Körpers für das Erleben mystischer Visionen zu verdeutlichen. Es scheint, dass ohne die vorangehende Manipulation der äußeren Hülle, religiös gesprochen, das Gefäß nicht bereit für Gottes Wort wäre. In anderen Worten: Bestimmte Bewusstseinszustände stellen die Voraussetzung für mystisches Erleben dar, und es ist anzunehmen, dass die Lebensumstände der Nonnen eben diese Bedingungen begünstigten.

Für die Mutterschaftsmystik im Besonderen muss der weibliche Körper eine zentrale Rolle spielen, da er sowohl auf bildlicher Ebene Schauplatz ist, als auch Ort der Gotteserfahrung. Ersteres meint die Verquickung der Schwangerschafts- und Geburtserlebnisse im Bild- und Wirklichkeitsbereich - Frauen fühlten sich körperlich von Gott schwanger und somatisierten das Imaginierte. Zweiteres betont den Körper und dessen spezifische Beschaffenheit als Voraussetzung für die Kontaktaufnahme mit Gott.

An dieser Stelle halte ich es für wichtig, nochmals einen Blick auf die tendenziell unterschiedliche Einstellung zu männlichen und weiblichen Körpern im Mittelalter zu werfen, um die Besonderheiten, die eine so starke körperliche Involvierung im Bereich der Mutterschaftsmystik mit sich bringt, herauszuarbeiten. Genesis III beschreibt den Sündenfall im Paradies, dessen Folge zunächst lediglich die Verfluchung der Schlange und die Verstoßung Adams und Evas darstellt. In den späteren Auslegungen diverser Kirchenväter wird die Frau als schuldiger als der Mann inszeniert. Die Schlange habe sich an das an sich schwächere und verführbarere Geschlecht gewandt und schließlich sei es Eva und nicht Adam gewesen, die zuerst vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte und dann Adam dazu ermutigte. Daher wurde sie mit der Bürde des Kindergebärens unter Schmerzen bestraft - soweit eine verkürzte Zusammenfassung gängiger Annahmen innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft. Mann und Frau waren im Paradies beide nackt, sich dessen aber erst nach dem Sündenfall bewusst. Bereits hier setzt die Komponente des Schams ein, denn sie schämten sich für ihre Nacktheit ab dem Moment, als ihnen diese bewusst geworden war. Dies deutet auf eine generelle Abwertung des menschlichen Körpers und dessen sündhafte Konnotation

hin. Der weibliche Körper wird nur durch Evas größere Schuld im Rahmen des Sündenfalls zum sündhafteren. Die Strapazen der Schwangerschaft und Geburt werden als Strafe Gottes angesehen und können daher nicht anders als angstbesetzt und unrein besetzt werden. Sexualität, die Beteiligung des männlichen Körpers an diesen Vorgängen, ist von Gott im Dienste der Fortpflanzung aufgetragen. Dass Selbstgeißelung und Nachahmung des Leidensweges Christi zu gängigen religiösen Praktiken gehören, ist bekannt. Dabei wird dem eignen Körper bewusst Schmerz zugefügt, um Gott Demut zu beweisen und das Opfer, das er durch seinen Sohn für die Menschen erbracht hatte, zu würdigen. Viele gläubige Männer wie Frauen sahen es als besondere Gnade an, wenn sie durch Stigmata gezeichnet wurden. Körper und Schmerz scheinen also eine durchaus gängige Einheit zu sein. Im Unterschied zur männlichen Passion Christi erhalten Frauen, über ihre Nachfolge Evas, eine weitere Form des Leides im Dienste ihres Glaubens, nämlich Schwangerschaft und Geburt. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwiefern es durch mutterschaftsmystische Visionen zu einer Rehabilitation Evas kommen kann. Folgt man diesem Ansatz, wäre Mutterschaftsmystik jene Möglichkeit, sich von der ursprünglichen Schuld der Frauen zu befreien, diese zu transformieren, indem sie die göttliche Geburt Christi, welche schmerzlos imaginiert wird, nachempfinden oder aber schmerzvolle geistige Schwangerschaften körperlich ausagieren und damit auch als Bräute Christi ihrer Sündhaftigkeit gerecht werden und Buße tun. Dass es für diese Überlegungen eines Körpers bedarf, der in Mitleidenschaft gezogen werden kann, ist selbstredend. Ohne Körper gibt es keinen mystischen Schmerz, da auch die durch Bilder hervorgerufenen Sehnsüchte und seelischen Schmerzen von den Mystikerinnen somatisch empfunden wurden.

Opitz spricht dabei von einer Verpflichtung zum Leid und definiert den Körper als Ort wahrer Christuserfahrung.⁶⁹ Es käme dann zu einer Gleichsetzung von Geburtsleiden und Passion Christi, was Mutterschaftsmystik als Teil passionsmystischer Praktiken definieren würde. Da dieser Leidensaspekt allerdings nur einen kleinen Teil mutterschaftsmystischer Elemente darstellt, muss ich dies stark zurückweisen und konstatieren, dass eine solche Definition bestenfalls zu wenig weit greift. Wie aus diesem Kapitel hervorgeht, sind vor allem die mütterliche Liebe und daraus resultierende Dienste am Nächsten sowie die Nachahmung der Muttergottes von Bedeutung und konstitutive Teile der mutterschaftsmystischen Visionen und Praktiken. Das Leid kann damit nur als Anteil, verwirklicht im Motiv der *mater dolorosa*, anerkannt werden, nicht aber als alleiniges Merkmal. Abschließend sei diesbezüglich erwähnt, dass gerade in der Hinwendung zum Jesuskind

⁶⁹ vgl. Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 81f.

Charismatikerinnen von körperlich beglückenden, freudvollen Erlebnissen berichten, vor allem auf das Stillen möchte ich dabei aufmerksam machen.

4.1.4 Die Verehrung Marias als MUTTER - *imitatio mariae*

Der Marienkult gilt als immanenter Teil der katholischen Glaubenspraxis. Gründe für dessen Entstehung und historische Tradierung gibt es viele. Im Frühmittelalter, zur Zeit der zunehmenden Christianisierung, war die Befreiung der Menschen vom Polytheismus oberstes Ziel. Wenige gaben diesen freiwillig auf und es entwickelten sich unter dem Deckmantel des christlichen Glaubens versteckte Vielgötterpraktiken. Global betrachtet hat aber nicht nur das Christentum den Versuch, die Menschen zu missionieren, unternommen. Auch andere Religionen wollten sich durchsetzen. Das Christentum aber sollte zu anhaltendem Erfolg und weiträumiger Erstreckung kommen. Den Grund dafür sehen viele Theoretiker in der Struktur des christlichen Glaubens, der durch die Verehrung mehrerer Heilige polytheistische Tendenzen zeigt. Mit Maria wird sogar eine Frau angebetet, auch wenn das Christentum sie nicht als Göttin verehrt wissen möchte. Das Mädchen aus Nazareth vereint jene zwei Legitimationen des Frauseins des Mittelalter in einer Person. Sie ist Jungfrau und Mutter, sie ist Weiblichkeit ohne Sexualität. Man könnte argumentieren, dass diese Kombination, die nur durch ein Wunder, nämlich die unbefleckte Empfängnis, möglich wird, Frauen abschreckt oder in existenzieller Not zurücklässt, da ihnen ein Nacheifern auf körperlicher Ebene keinesfalls möglich ist. Sie können sich nur entweder für ein Leben in Keuschheit als Braut Christi entschließen und so ihre Jungfräulichkeit behalten - ein Wert, der, wie bereits erläutert, noch über jenem der Mutterschaft steht - oder die Ehe eingehen und Mutter vieler Kinder werden. Diese Zwiespaltenheit besteht allerdings nur theoretisch. Die Praxis zeugt von ganz anderem Verhalten. Maria ist der Maßstab für Mutterliebe per se. Sie ist die perfekte Mutter für ihr Kind und wird allen Bedürfnissen dieses Sohnes gerecht. Ganz klar war sie die reinste Frau, sonst hätte Gott sie nicht zur Mutter seines eingeborenen Sohnes erwählt. Auch in der Antike gab es Muttergöttinnen, die allerdings alles andere als perfekt imaginiert worden sind. Ganz im Gegenteil waren sie oft von Neid und Hass geprägt und ihr Verhalten zeugte eher von Selbstliebe, als von Mutterliebe. Bei Maria ist das anders. Thurer ist sogar der Auffassung, dass Maria, in ihrer kompromisslosen Hingabe an ihr Kind und ihre Aufgabe als Mutter Gottes, gar kein eigenes Selbst habe. In ihrer allumfassenden (Mutter-)Liebe ist sie verzeihend und über allem erhaben. Sie meint weiter, dass die einzige Körperfunktion, die Maria gestattet wird, jene des Stillens sei.⁷⁰ Tatsächlich ist das Motiv

⁷⁰ vgl. Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995. S. 145ff.

der *maria lactans* ein vor allem in der Bildenden Kunst sehr produktives, ebenso wie das Bild der *mater dolorosa* - Maria als leidende Mutter. Ersteres stellt Maria in ihrer nährenden und lebensspendenden Funktion in den Vordergrund. Das Stillen mag auf den ersten Blick als etwas ganz Natürliches angesehen werden. De Facto aber gehört es zu den wohl umstrittensten und bis in die Gegenwart vielseitig diskutierten Praktiken, die Rolle der Frau und ihre Funktion als Mutter betreffend. Nicht nur der Aspekt der Nahrungsaufnahme ist dabei zentral. Vor allem der Beziehungsaufbau zwischen Mutter und Kind, was modern als *bonding* bezeichnet wird, ist von Bedeutung. Im Bereich der Mutterschaftsmystik kommt dem Stillen ein wesentlicher Bildbereich zu, der immer wieder bedient wird (vgl. Kapitel 4.2.2). Maria stillt ihr Kind und ist Frauen aller Schichten dabei Vorbild. Es erhebt sich, wie bei vielen dieser Motive, die Frage nach der Kausalität und Ursprünglichkeit. Wurde Maria als stillende und nährende Mutter inszeniert, weil es diesen Wert in der Gesellschaft gab, oder war es umgekehrt und Maria wurde instrumentalisiert, um die gesellschaftlichen Normen und Praktiken zu lenken. In letzterem Fall wären also Mariendarstellungen gezielt genutzt worden, um Frauen vorzugeben, wie Mutterschaft praktiziert werden sollte. Diese Frage kann nicht gänzlich geklärt werden. In jedem Fall aber besteht eine Wechselwirkung zwischen Andachtsbildern und sowohl religiöser, als auch weltlicher Praxis (vgl. Kapitel 4.1.3).

Maria wird in der Bibel, im Neuen Testament, nur zwölf Mal erwähnt. Das lässt viel Spielraum für Interpretationen. Sie scheint, je nach Zeitgeist, mit dementsprechenden Attributen ausgestaltet worden zu sein. Stück für Stück übernahm sie, könnte man sagen, auch Eigenschaften ihres Sohnes, als sie von der einfachen Magd zur Himmelsgöttin emporgehoben wurde. Aus diesem Grund durfte sie anfänglich nur mit Jesus gemeinsam dargestellt werden. Die Verehrung einer Frau wäre andernfalls nicht denkbar gewesen.⁷¹

Thurer skizziert in ihrem Exkurs zur Bedeutung Marias eine Frau, die im Dienst an andere, in der Hingabe an Gott und die Menschen, aber vor allem an ihren Sohn, bedingungslos aufgeht und aufnimmt, was ihr vorgegeben wird. Eigene Bedürfnisse, Ziele, Vorstellungen sind dabei völlig irrelevant. „Maria stand immer im Schatten ihres Sohnes. Ihr höchstes Verdienst waren Selbstverleugnung und Aufopferung. Eine >>emanzipierte Mutter<<, eine freie Frau oder auch nur eine vollkommene Göttin war sie nie.“⁷²

Diese Einschätzung halte ich insofern für interessant, als dass sie - wahr oder nicht - einen wesentlichen Aspekt des Frauseins, damals wie heute, anspricht. Selbst beim Akt der Zeugung

⁷¹ vgl. ebda. S. 180.

⁷² ebda. S. 189.

wurde der Frau über eine lange Zeit nur der passive Part des Aufnehmens und Empfangens, hingegen dem Mann das aktive (Er-)Zeugen zugesprochen, weswegen er nach Thomas von Aquin mehr geliebt werde als die Mutter. Auch die sich hartnäckig haltenden Rollenklischees gehen in eine ähnliche Richtung. Im Bereich der (Mutterschafts-)Mystik erscheint die Mystikerin als das Gefäß Gottes, das die Visionen, Worte, Bilder empfängt und körperlich transformiert. Man könnte auch sagen, dass die Charismatikerin sich in ihrer aufnehmenden Tätigkeit als Mutter versteht, die mutterschaftsmystische Situationen imaginiert, in jedem Fall aber mütterlich agiert, wenn sie Aufträge betroffener Menschen annimmt, für Seelen bei Gott betet, um diese zu beschützen und in ihren übermittelten Bildern Antworten für die Bittsteller erhält. Sie stehen quasi in direktem Kontakt zu Gottvater, bei dem sie bitten, Sorgen äußern und im Sinne ihrer Kinder sprechen. Ein solches Verhalten mutet doch sehr mütterlich an und stellt die Mystikerinnen somit in direkte Nachfolge Marias.

Trotzdem muss festgehalten werden, dass Maria eine uneinheitliche Identifikationsfigur ist, da die Fürsorge für Kinder in der Realität des Mittelalters nicht nur in eine (positive) Richtung geht. Kinder wurden ebenso abgeschoben und ausgesetzt, was zeitweise zu übervollen Findelhäusern führte. Auch die dortigen Verhältnisse kann man sich lebhaft vorstellen. Trotz christlichem Muttervorbild schreckten viele Mütter - notgedrungen - nicht davor zurück, ihre mütterlichen Pflichten zu vernachlässigen.⁷³ Thurer schließt ihre diesbezüglichen Überlegungen mit der Behauptung ab, dass die Bedeutung der Mütter in linearem Zusammenhang mit jener der Kinder stünde. Dies zu argumentieren bedürfte wohl mehr Raum, als im Kontext dieser Arbeit möglich ist. Dennoch möchte ich auf den Exkurs zur Darstellung der Mutter-Kind-Beziehung Marias und Jesus in der Kunst verweisen. Aus diesem Kontext geht hervor, dass die Qualität der emotionalen Bindung zwischen Mutter und Kind einen Wandel durchlaufen hat. Dies lässt auch Rückschlüsse auf die Wertigkeit von Mutter und Kind in der Gesellschaft an sich zu. Wo Frauen körperlich, zärtlich und mütterlich dargestellt werden, sind Kinder geliebt und geborgen, haben einen Platz im sozialen Gefüge. Statische Imaginationen der kühlen Herrscherin erzeugen nicht nur Distanz, sondern lassen die Kinderbilder erwachsener und damit vielleicht auch in deren gesellschaftlicher Rolle als Kinder weniger bedeutsam erscheinen (vgl. S. 28-29).

4.2 Bildelemente

Nachdem nun Voraussetzungen, historische Einbettung der Mutterschaftsmystik innerhalb der Frauenmystik und auch mutterschaftsmystische Praktiken erläutert worden sind, möchte ich in

⁷³ vgl. ebda. S. 165f.

diesem Kapitel die Elemente der Mutterschaftsmystik auf textlicher Ebene darstellen und anhand ausgewählter Beispiele aus den Texten einiger Charismatikerinnen des Spätmittelalters zitieren. Klarerweise geht es dabei vor allem um Bilder, Situationen und Aktionsmuster, die die Mystikerinnen in ihren Zuständen der geistigen und körperlichen Ekstase visualisierten. Ich differenziere deshalb zunächst die einzelnen Vorgänge der Mutterschaft in Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt. In einem zweiten Schritt werde ich die Funktion der jeweiligen Mutter als Lehrerin, Pflegerin und Nährerin und schließlich leidende Frau hinterfragen. Dem Bildbereich der Fürsorge und Pflege für das (Jesus-)Kind wird anschließend ein eigener Abschnitt gewidmet. Abschließend sollen dann jene Visionserlebnisse thematisiert werden, in denen mütterliches Verhalten auf andere Menschen als Kinder projiziert worden ist.

4.2.1 Vorgänge

Mutterschaftsmystik beschäftigt sich inhaltlich vor allem mit den Stadien des Mutterseins und -werdens im Kontext von Schwangerschaft und Geburt. Ich habe mich für eine dreiteilige Aufgliederung entschieden und Empfängniserlebnisse, Schwangerschaft und den Geburtsvorgang an sich unterschieden.

- **Empfängnis - vorbereiten, aufnehmen, annehmen**

Wenden wir uns zunächst der Empfängnis zu. Dabei möchte ich an die Empfängnis Marias erinnern. Zum einen habe ich bereits verdeutlicht, dass schon Maria von ihren Eltern Anna und Joachim ohne Sünde empfangen worden ist, um ein geeignetes Gefäß für die Empfängnis Gottes Sohns darzustellen. Sie ist von der Erbsünde befreit und kann somit Jesus ebenfalls frei von Scham und Schuld empfangen und später gebären. Wie empfängt nun aber Maria ihren Sohn? Die Verkündigungsszene im Lukasevangelium des Neuen Testaments zeigt, dass Maria, die immerwährende Jungfrau ist, über das Wort schwanger wird. Der Geist, und damit ein männlich konnotierter Bereich, steht in diesem Moment im Vordergrund. Maria wird manchmal lesend mit einem Buch in der Hand dargestellt, als der Erzengel Gabriel ihr von ihrer zukünftigen Aufgabe und dem Auftrag Gottes berichtet. Als würdige Mutter Gottes versteht sie dessen Wort und nimmt das Gehörte in Demut an, wobei unklar bleibt, inwiefern Maria tatsächlich lesen konnte. Sie wird sich auch in Zukunft ganz in die ihr zugewiesene Rolle fügen, nicht klagen, sondern ihren Sohn, der allem voran Gottes Sohn im Dienste der Menschheit ist, zur Seite stehen. Zwei Aspekte fallen an dieser biblischen Geschichte besonders ins Gewicht. Zum einen ist da die Vorbereitung, die einer Schwangerschaft vorangeht. Bei Maria reicht diese bis zu ihrer eigenen Zeugung zurück. Die Frau,

die Mystikerin, die empfangen möchte, muss von bestimmter seelischer und körperlicher Beschaffenheit sein, um von Gott befruchtet werden zu können. Darauf bereiteten sich die Schwestern durch strenge Askese und Bußübungen vor. Viele berichten in ihren Offenbarungsschriften vom Verzicht auf Fleisch und/oder Fastenepisoden, die weit über die übliche Fastenzeit hinausgingen. Das folgende Zitat stammt aus dem Büchlein *Von der Genaden Überlast*, das der Nürnberger Nonne Christine Ebner zugeschrieben wird. Es handelt sich bei der Textstelle um die Lebensbeschreibung zweier Mitschwestern, die in der Chronik festgehalten worden ist.

„Dise zwue swester heten ein heilige muter ain auzzer mazzen heiligen lebens und behielt den orden als strenlichen als ein mensch tuen solt: sie ging emziclich hintz choer und swaig alle weg wann von tisch hintz conplet, und nam alle tag ein disciplin und waz drizzig jar on flaisch.“⁷⁴

Gerade die Nahrungsverweigerung, die als Zeichen besonderer Begnadung gedeutet wurde, lieferte oft Anlass für Zweifel. Jene nicht charismatisch begabten Schwestern, die nur vorgaben Visionen zu empfangen, wurden dann beim heimlichen Essen enttarnt. Diese Praxis steht ganz im Unterschied zur realen körperlichen Bereitschaft, ein Kind zu empfangen. Mangelernährung und Unterversorgung mit essentiellen Nährstoffen sind einer erfolgreichen Empfängnis nicht zuträglich. Nicht empfangen zu können, stellte auch für Frauen im Mittelalter mitunter eine bedrohliche Situation dar. Das wissen wir aus Aufzeichnungen einzelner Hebammen, die ihre Tränke und Bäder festhielten, die sie in Fällen von Kinderlosigkeit verordneten. Nachkommen waren nicht zu jeder Zeit ein nicht verhütbares Übel und existenzielle Belastung, ganz im Gegenteil (vgl. Kapitel 2.2 auf S.11). Die weltliche Realität steht also der geistig-spirituellen Empfängniserfahrung diametral gegenüber. In jedem Fall aber bedarf es eines passenden Körpers, der Aufgabe, die es zu erfüllen galt, entsprechend.

Maria nimmt den göttlichen Auftrag in Demut an. Dies ist der zweite Aspekt, auf den ich näher aufmerksam machen möchte. Nicht nur Mütterlichkeit wurde als weibliche Tugend stilisiert und empor gehoben, sondern auch Demut gehört zu den vor allem den Frauen zugeschriebenen, religiös bedeutsamen Eigenschaften. Es scheint, dass das Empfangen mystischer Visionen auch einen solchen Zugang erfordert, nämlich die Bereitschaft, was auch immer von Gott gegeben wird, anzunehmen, in sich aufzunehmen, seinen Körper dabei zur Verfügung zu stellen und für jede Erfahrung, Ekstase, Entraffung dankbar zu sein. Das setzt natürlich tiefgehendes Vertrauen und Glauben in den Willen Gottes voraus. Damit ist die mystische Begabung eine Gnade und das Wort Gottes empfangen zu dürfen, eine Ehre. Oftmals erhalten die Schwestern sogar Aufträge und stellen

⁷⁴ Ebner, Christine: Der Nonne von Engelthal Büchlein Von der Genaden Überlast. Schröder, Karl (Hg.). Tübingen: H. Laupp 1871. S. 9.

sich somit in den Dienst Gottes, ebenso wie Maria, die Gottes Sohn zum Wohle der Menschheit gebären sollte und sich gemäß Gottes Willens aufgab und bereitstellte.

- Schwangerschaft - austragen, schützen, wachsen lassen

Befunde über das Eintreten einer Schwangerschaft und das Erleben der Frauen sind nicht oder nur spärlich vorhanden. Opitz betont, dass man sich größtenteils auf das subjektive Urteil der Frauen verlassen musste, da keinerlei andere suffiziente Möglichkeiten zur Verfügung standen, den Eintritt einer Schwangerschaft festzustellen oder gar die Niederkunft vorherzusagen. Daher kam es auch immer wieder zu Verwechslungen mit krankhaften Veränderungen. Einzige Quelle stellen Gerichtsberichte und manche Wundererzählungen dar. In ersteren wurde festgehalten, dass zum Tode verurteilte Frauen zuvor auf Schwangerschaften zu untersuchen wären und welche Symptome dabei vorrangig waren: im Zentrum stand die Wölbung des Bauches. In zweiten berichten Frauen, von Gott mit einer Schwangerschaft gesegnet worden zu sein. Konstatiert werden kann jedenfalls, dass viele Frauen noch im 15. Jahrhundert nichts von ihren Schwangerschaften wussten und erst bei der Geburt Klarheit über ihren Zustand erhielten. Welche Konsequenzen und vor allem Risiken dies für ungewollt Schwangere brachte, können wir uns vorstellen.⁷⁵ (Zu) Späte Schwangerschaftsabbrüche und deren Folgen sind uns auch aus Österreich bis zur Fristenregelung 1975, die eine aktive Beendigung der Schwangerschaft vor der 16. Schwangerschaftswoche straffrei stellt, hinlänglich bekannt.

In der Mutterschaftsmystik ist klar zwischen körperlicher und geistiger Schwangerschaft zu unterscheiden. Dass letztere die höher angesehene Form der Mutterschaft darstellte, wurde durch Stellungnahmen der Kirchenväter und die weltliche Sicht auf die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter dargestellt und untermauert (vgl. Kapitel 2.1). Dass einige Nonnen, die sich vor allem im Zuge der Laien- und Armutsbewegungen ab dem 11. Jahrhundert den Konventen anschließen konnten, selbst oft mehrmals schwanger gewesen sind, ist schon betont worden. Dorothea von Montau hat neun Kinder geboren, von denen ein einziges das Erwachsenenalter erreichte. Elisabeth von Thüringen schenkte ihrem Mann während ihrer Ehe, die als glücklich beschrieben wird, drei Kinder. Und auch Katharina Tucher wird zumindest eine Tochter auf die Welt gebracht haben, da diese explizit in ihren Offenbarungen Erwähnung findet. Überraschend erscheint daher, dass wir in den untersuchten Offenbarungstexten verhältnismäßig selten Darstellungen und Erlebnisbeschreibungen von schwangeren Frauen finden. Bei Adelheid Langmann beschäftigt sich

⁷⁵ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: DSV 1990. S. 64ff.

ein kleiner Abschnitt innerhalb ihres Gebetes, das den Offenbarungen angehängt ist, mit dem Lob Marias und ihrer Funktion als Gottesgebälerin. Besonders wird auf die neun Monate der Schwangerschaft hingewiesen: „Ich man dich, herre, daz si dich trueg neun monad in irem leib, und man dich aller der gnoden und süessigkeit, der du ir erzeigost, di weil du in irem leib wer: daz du als mein leben dir genemen machst.“⁷⁶ Adelheid hebt in diesen wenigen Zeilen die Gnade und „süessigkeit“, die Jesus Maria durch die Schwangerschaft gegeben hat, hervor. Bereits durch den Kontakt im Mutterleib konnte es demnach zu einer unio mystica kommen. Schon Maria selbst erlebte die, von den Nonnen später durch geistige Schwangerschaft imitierten, beglückenden und ekstatischen Gefühle deutlich.

Geistige Schwangerschaft zeigt sich in den Offenbarungstexten nur auf indirekte Art und Weise, entweder durch die Beschreibung der Folgen, also Geburtsvisionen, oder im Sinne einer Übertragung leiblicher Schwangerschaftsempfindungen, dabei aber nur der beglückende Aspekt der Verbindung mit dem neuen Leben in sich, auf eine spirituelle Ebene.

da stan ich denn in der begirde, daz ich dar umb min leben gern geben wölt. die begirde liegend mir kreftiklichen an, tag und naht, daz ich dik des nahtez nit schlaffen mag von rehtem götlichen lust und begirde, die ich han in dem cor nach der gegenwertigen genade goez, diu mir da geben wirt.⁷⁷

Damit meine ich das Eingehen Gottes in den Körper der Mystikerin und das Eingeben Gottes Worts. Gott befruchtet die Charismatikerinnen nicht somatisch, sondern intellektuell durch seine Rede, die er ihnen schenkt.

Als man das Jahr 1344 zählte, geschah am Osterabend folgende Gnade an einer heiligen Person, die wohl bekannt ist im Himmel und auf Erden. Gottes Gnade mehrte sich in ihrem Herzen unsagbar reinlich. So ergoss sich die Gnade aus der Seele in den Leib und alle ihre Glieder, und sie war mit der Gnade erfüllt und beschwert wie eine schwangere Frau mit einem Kind. Und in dieser Fülle der Gnade war sie lange Zeit.⁷⁸

Ebenso wie bei Maria, verbirgt sich hinter dieser Gnade immer auch ein subtiler Auftrag, nämlich Gottes Botschaft zu verbreiten und in die Welt zu tragen. Die Nonnen müssen dabei das ihnen Eingepflanzte nicht nur in sich tragen, sondern auch beschützen, denken wir an die zahlreichen Ketzerprozesse gegen Frauen des Mittelalters. Nicht in Häresieverdacht zu gelangen, war von lebenserhaltender Bedeutung und unter Umständen ein weiterer Grund für die intime Zusammenarbeit mit Beichtvätern bei der Niederschrift ihrer Erlebnisse.

⁷⁶ Strauch, Philipp: Die Offenbarungen der Adelheid Langmann Kloster zu Engelthal. Strassburg: Trübner 1878. S. 83.

⁷⁷ Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S. 87f.

⁷⁸ <https://www.academia.edu/9057455/>

Das_Gnadenleben_und_Die_Offenbarungen_der_Christina_Ebner_1277-1356_Dominikanerin_und_Mystikerin_im_Kl_oster_Engelthal._Textauswahl_und_Einf%C3%Bohrung (15.02.2017) S. 25.

- Geburt - transformieren, verwandeln, leiden, erbauen

Überlegungen zur Geburt Christi und der biologischen Realität des Gebärens im Mittelalter sind in dieser Arbeit schon an verschiedenen Stellen angesprochen worden. Zusammengefasst ist festzuhalten, dass bis in die Gegenwart Geburten unter Umständen mit einem lebensbedrohlichen Risiko verbunden sein können. Noch immer sterben weltweit jährlich rund 300.000 Frauen an den Folgen von Schwangerschaft und/oder Geburt. Der Großteil der Betroffenen stammt aus Asien, Afrika und Lateinamerika, aber auch in den westlichen Industrieländern, trotz medizinisch ausgefeilter und fortgeschrittener Geburtsvorsorge und -hilfe, sind geburtsinduzierte Todesfälle nach wie vor möglich. Die folgende Karte (Abb. 8) ermöglicht einen Überblick über die weltweite Situation mit Daten aus dem Jahr 2010. Die angegebenen Zahlenwerte beziehen sich auf die Todesfälle pro 100.000 Lebendgeburten. Mit lediglich vier Todesfällen liegt Österreich dabei weltweit auf Platz sechs der Länder mit den niedrigsten Werten.⁷⁹

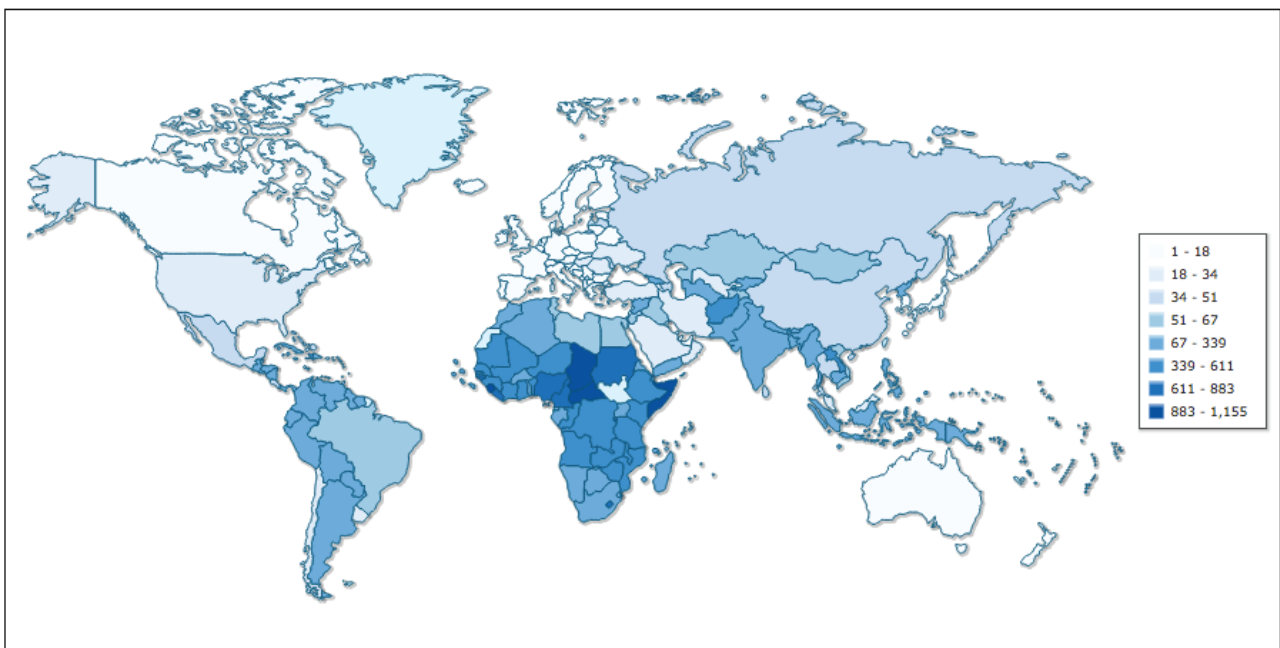


Abb. 8

Von mutterschaftsmystischer Relevanz ist die Geburt besonders in Verbindung mit dem Thema Schmerz. Dieser spielt innerhalb der religiösen Praxis, z. B. in Form von Bußübungen und Selbstgeißelung, eine Rolle. Auch oder vor allem Charismatikerinnen praktizierten *disziplin* regelmäßig. Bisher wurde dieses Verhalten, das auf den ersten Blick lediglich autoaggressiv anmutet, automatisch auf passionsmystischer Ebene gedeutet. Männer wie Frauen stellten sich damit in die Tradition Christi und anerkannten sein Leid für die Menschheit, indem sie seinen Leidensweg nachempfinden wollten. Dazu gehörte neben Selbstgeißelung und Stigmataerfahrungen

⁷⁹ vgl. <https://www.indexmundi.com/map/?t=0&v=2223&r=xx&l=de> (21.03.2017)

auch das Einritzen, -drücken, -schreiben heiliger Worte, Symbole oder Bilder. Margaretha Ebner ist für ihre Affinität zu Kreuzen bekannt, die sie mit äußerster Kraft an ihre Brust zu drücken pflegte.

und wa ich mich gefüegen maht, daz ich ain criuez hete, daz kisset ich als vil und dick, als ich immer maht, und druket ez an min herzt, als vil ich von creften maht und daz tet ich emselichen, daz mich diek duht, ich möht lebent da von nimmer geschaiden von als grosser gnad und übercreftiger süezkait, diu mir so starclichen in drang in daz herzt und alliu miniu lider, daz ich niena kund komen, als ich gieng so het ich ain criuez an mir.⁸⁰

In diesem Verhalten fühlt Margaretha die Nähe Gottes besonders stark. Deswegen möchte sie fortan immer ein Bild Jesus' oder ein Kreuz an ihrem Körper tragen. Im Rahmen der Passionsmystik gehört Schmerz zu den tragenden Elementen der Visionserlebnisse. Er tritt dabei entweder als auslösendes Moment auf, oder ist Folge der imaginierten Bilder. „Gerade die besondere Verpflichtung zum Leiden, die dem weiblichen Körper durch die Hervorbringung neuen Lebens aufgegeben ist, macht ihn zum Ort wahrer Christusnachfolge.“⁸¹

Claudia Opitz liest die Texte Margaretha und Christine Ebners in Bezug auf die dort geschilderten Geburtsszenen nicht als mutterschaftsmystische Elemente, sondern fokussiert auf den Schmerz, der zum einen herbeigesehnt wird, und zum anderen ausbleibt, denken wir an Marias Geburt, die laut vielen Quellen süß und ohne Schmerzen vonstatten ging, ja sogar ihre Jungfräulichkeit nicht in Frage stellte. Opitz sieht den weiblichen Körper insofern als jenen Ort, an dem das Leiden Christi, unter weiblichen Vorzeichen, umgedeutet, nachgelebt werden kann. Bei diesen Elementen handelte es sich dann eher um passionsmystische Bilder, als mutterschaftsmystische (vgl. Kapitel 4.1.3).

Item an der mittwochen zwischen den zwain zaichen da mit man metin liut, do was ich in min stuben gegangen und het die metin an gefangen. do komen die luten rüeffe und werten die lange. und die rüeffe mit luter stime ‚owe‘ und ‚owe‘ die sint as groz, daz man si über al in dem closter und uf dem hof hörn mag, und möhte sunst in aigener craft as lut nit gescrien, ob man mich halt töten welt. und die komen mir biz naht ez sibem malen, und von den starken stössen, die mir so gar ungestüemklichen in daz herze koment, so müezzent mich creftiklichen dri frawen haben, ainiu under dem herzen zer lingen siten und diu ander hinderwertige da engegen auch an der selben siten, und die sprechent, daz si müezzent gen ainander mit aller craft druken, und denne enphindent sie under irn henden, as sich etwaz lebendigez umb ker inwendig und niendert anderswa. und diu drit frawe hebt mir etwen daz haupt. etwenn mag ich ez nit geliden, und dar inne koment mir die starken stösse, die mich inwendiklich erbrechent, daz ich gröblich geswollen wurde und sunderlich für mich, als ain frawe diu groz mit ainem kinde gant. und diu gewulst kumpt mir under daz antlütz und in die hend, daz ich ir ungewaltig widre und daz ich si nit zuo kan tuon.⁸²

Diese Textstelle entstammt den Offenbarungen Margaretha Ebners. Sie findet sich relativ zum Schluss ihres Werkes, stellt allerdings die wohl beachtlichste allegorische Ausgestaltung eines Geburtsvorganges dar. In direktem Anschluss an die Differenzierung zwischen körperlicher und

⁸⁰ Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S. 20.

⁸¹ Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S. 82.

⁸² Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S. 120.



Abb. 9

geistiger Schwangerschaft steht hier die Geburt nicht eines leiblichen Kindes, sondern des Wortes Gottes, fast könnte man sagen, als Krönung der vorangegangenen erlebnismystischen Visionen der Nonne. Sie imaginiert nicht nur den Geburtsschmerz, der sich durch „die luten rüeffe“ äußert, sondern beschreibt sogar die Geburtshelferinnen bei ihrer Arbeit. Eine Darstellung aus dem Hebammenbuch von J. Ruff aus 1580 zeigt die von ihr geschilderten drei, bei der Geburt helfenden, Frauen (Abb. 9). Auch die Veränderungen ihres Körpers werden thematisiert, wenn sie die innerlichen Stöße in ihrem

Unterleib thematisiert. Sie selbst vergleicht sich mit einer Frau, die gerade mit einem Kind schwanger geht. Margaretha ist nicht die einzige Mystikerin, die Geburtsvisionen empfängt und sich selbst dabei als Gebärende imaginiert (vgl. Agnes Blannbekin Kapitel 4.3.2). Andere Gestaltungsvarianten sind die Vorstellung der schmerzlosen Geburt Marias oder auch Maria als Geburtshelferin sowie Geburten anderer Frauen. Christine Ebner berichtet z.B. in ihren Offenbarungen von ihrer eigenen Geburt und lässt uns an den Erfahrungen und Gefühlen ihrer Mutter zur Zeit ihrer Niederkunft teilhaben:

Als man das Jahr 1277 zählte, wurde ein Kind am Karfreitag geboren. Nun konnte sich die Mutter des Kindes, als sie schwanger war, nicht zurückhalten, vor Freude sich selbst zu drücken, weil sie das Kind gebären sollte. Man musste ihr die Hände auseinanderlösen, weil sie solche Liebe zu dem Kind hatte, dass man fürchten musste, sie könnte ihrem Leibe einen Schaden antun. So begierig wartete sie auf die Geburt. Sie war so fromm, dass sie sich eifrig die Marter unseres Herrn zu Herzen nahm. Und sie bat ihn mit großem Gottesglauben, dass er die Frucht ihres Leibes als Gegengabe für seine Marter annehme, und dass es ihr soviel Schmerz bereiten solle wie bei keinem Kind, das sie je zur Welt brachte. Das wurde an ihr erfüllt. Das Kind wurde am Karfreitag geboren, als man die Glocken läutete, und tat der Mutter so weh, dass man meinte, sie würde sterben vor großen Schmerzen. Und sie sagte: ‚Mir hat es noch bei keinem Kind so weh getan‘. Dabei war es das zehnte Kind, das sie zur Welt brachte.⁸³

Bei dieser Textstelle handelt es sich um den Beginn der Gnadenvita Christine Ebners. Die Besonderheit dieser Vision, mit thematischem Schwerpunkt auf Geburt, ist die Gegenüberstellung von schmerzvoller und schmerzloser Geburt, sowie das Herbeisehnen des Schmerzes der Mutter. Es scheint, dass im Falle Christines die als besonders schmerzreich erlebte Geburt bereits ein Indiz für die spätere charismatische Begabung der Tochter, die ihr Leben trotz adeliger Herkunft von Beginn an asketisch gestaltete, darstellt.

⁸³ <https://www.academia.edu/9057455/>

Das_Gnadenleben_und_Die_Offenbarungen_der_Christina_Ebner_1277-1356_Dominikanerin_und_Mystikerin_im_Kl_oster_Engelthal._Textauswahl_und_Einf%C3%Bohrung (15.2.2017) S. 7.

Der Geburtsschmerz nimmt insofern eine Sonderrolle ein, da er nicht nur das Leiden, sondern allem voran die Sinnhaftigkeit des Schmerzes im Zuge des Hervorbringens von Leben in den Vordergrund stellt. Gebärende Frauen, die die gegenwärtig erfahrbaren Schmerzen in sinnvollem Zusammenhang mit der nur von ihnen leistbaren Hilfestellung zur Geburt ihres Kindes einordnen, sind dazu in der Lage, über einen längeren Zeitraum großen Schmerz zu ertragen. Damit wird deutlich, dass Geburtsschmerzen in einen komplexeren Kontext eingegliedert werden sollten, wenn wir sie im Rahmen mystischer Erlebnisse betrachten. Die Besonderheit der mütterlichen Bindung an das Ungeborene und die aus biologischen Gegebenheiten resultierende Fähigkeit der Frauen, ihre Kinder zum Preis des Schmerzes ins Leben zu befördern, stehen im Fokus, wenn Geburt in mutterschaftsmystischen Bildern thematisiert wird.

Ein dritter Gedanken gilt der Geburt als transzendierendem Moment, dem Übergang vom unselbstständigen, symbiotischen Leben zu ersten Formen des selbstständigen und zunehmend autonom werdenden Menschen, aber auch der Wandel der schwangeren Frau zur Mutter. Mit der Geburt beginnt die Trennung von der bis dahin unantastbaren Verbindung zur Mutter. Kind und Mutter sind körperlich nicht mehr eins und Aufgabe der Mutter wird es sein, ihren Schmerz über den Verlust zu überwinden im Dienste ihres Auftrags, ihre Kinder zu lebensfähigen Menschen zu erziehen und helfend zur Seite zu stehen. In diesem Kontext denke ich an den erbauenden und zur *imitatio* auffordernden Aspekt der Geburt, die jenen Moment kennzeichnet, in dem die Frau für alle sichtbar zur Mutter geworden ist. Sie nimmt das Neugeborene an und auf und muss nun selbst ganz und gar hinter ihm zurückstehen. Das entspricht voll und ganz der stereotypen Rollenzuschreibung der Frau im Mittelalter (vgl. Kapitel 2.2 und 4.1.4).

Interessant ist nun, ob biografische Hintergründe, selbst durchlebte Schwangerschaften und Geburten, das Auftreten mutterschaftsmystischer Bilder tatsächlich begünstigten. Anhand der vorliegenden Analysearbeit kann konstatiert werden, dass dies nicht der Fall ist. Die hier untersuchte Katharina Tucher hatte zwar geboren, es findet sich aber keine Geburtsvision in ihren Offenbarungen, wohingegen andere Mystikerinnen Geburt sehr wohl imaginierten, ohne schwanger gewesen zu sein.

4.2.2 Funktionen

Neben den Vorgängen, die ich dem Prozess des Mutterwerdens zugrunde gelegt habe, thematisiere ich nun drei Funktionen des Mutterseins: Lehren, Leiden, Nähren. Diese kamen im Rahmen meiner Analyse in verschiedenen Texten vor, und stellen in ihrer Gesamtheit einen wesentlichen und produktiven Bereich der Mutterschaftsmystik dar.

- Die Mutter als Lehrerin - lehren

Die Mutter als Lehrerin findet sich vor allem in der Figur Marias, die die Charismatikerinnen in ihren Visionen zum Leben im Sinne des christlichen Glaubens anleiten möchte. Zunächst unterweist Maria, als Mutter Jesus‘, ihren Sohn in alltäglichen Erziehungsbelangen. Eltern als Lehrer zu betrachten, ist dabei kein ungewöhnlicher Gedanken. Maria aber ist nicht nur Jesus‘ Mutter, sondern tritt in den Visionen und Offenbarungen oft als Mutter der gläubigen Frauen auf. Sie nimmt die mütterliche Position der Lehrmeisterin ein, an die die Betenden und Hilfesuchenden sich wenden. Sie wird um Rat ersucht, aber vor allem als Vermittlerin zwischen der Gläubigen und Jesus Christus angerufen. Vor allem Katharina Tucher führt ausgesprochen oft Zwiesprache mit der Muttergottes.

Wiesz, kint meins: Daz ich dich gehaiszen hab, daz scholtv dvn. Dv scholt frolich, gytig, minsam hertzzen sein vnd vol pryderlicher lieb. Dvstv daz, so dvt dir got noch vil genaden, der dv niht waist. Wiesz, ich hab mein kint gepeten fvr dich vnd hab dir derworben lengervng vnd frist deiner tag, vnd got hat an gesehen deinen gvten willen, vnd wart vnd peszer dich.⁸⁴

Die Charismatikerinnen selbst treten in ihren Offenbarungen nicht als lehrende Frauen auf. Dies mag schlichtweg auf die gesellschaftliche Situation der Klosterkultur zurückzuführen sein, da Frauen per se dem Predigtverbot unterlagen, somit nicht befugt waren, das Wort Gottes an andere weiterzugeben, zumindest nicht in belehrendem Kontext. Als wenig intellektuell begabt betrachtet, könnte auch mangelndes Selbstbewusstsein weiblicher Mystikerinnen hinter der Lücke in diesem Bildbereich stehen.

- Mater dolorosa - leiden



Abb. 10

Die leidende Mutter ist als Schmerzensmutter oder auch *Pietà* aus der Bildenden Kunst bekannt. Die wohl berühmteste Darstellung dieser Art ist wahrscheinlich Michelangelos Marmorstatue im Petersdom (Abb. 10). Maria trauert über das Leid und den Tod ihres Sohnes, hält ihn, vom Kreuz abgenommen, in ihren Armen. Damit ist der letzte Dienst bezeichnet, den Maria im Auftrag Gottes seit der Verkündigung durch Erzengel Gabriel auf sich nehmen hat müssen. Dass Maria in ihrer

Funktion als Mutter kein Leid erspart worden ist, geht aus ihrer stets zurückhaltenden und anspruchslosen Rolle hervor. Lediglich die Geburt, die wundersam vonstatten ging, wird als

⁸⁴ Tucher, Katharina: Die >Offenbarungen< der Katharina Tucher. In: Williams, Ulla/Williams-Krapp, Werner (Hg.): Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte. Bd. 98. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 51.

schmerzlos und begnadet beschrieben. Den Weg ihres Sohnes aus der Distanz zu verfolgen, nicht eingreifen zu können, erfordert hohe Leidensfähigkeit. Kinder vor eigenem Leid nicht bewahren zu können, stützend zur Seite zu stehen, aber die Geschehnisse hin- und anzunehmen, ist ab einem gewissen Zeitpunkt integraler Bestandteil der Elternschaft. Mutter sein heißt demnach auch leiden. Wenig überraschend daher die Tatsache, dass die *mater dolorosa* ein oft bedientes Motiv in der Mutterschaftsmystik darstellt. Nicht zu vergessen ist dabei weiters die ausgesprochene Nähe zur Passionsmystik. Die leidende Mutter möchte ich als Bild beider Kategorien festlegen.

Mir wabs wie man in begraben wolt, Iesvm, den hailler aller der werlt. Ich sprach: „Johannesz, lieber frevnt, wie pring wir Maria haim, den edeln sarch, die edeln masterantzzen, wan vnder irm hertzzen got gervthat? Ich wil dar zv helfen vnd tragen fvrn, daz wirs haim pringen an ir rv, daz sie vnzs niht streb vnder den handen. [...] „Ach, der schonsten fravn, waz ist leidens an ir geschechen vnd an irm kint! [...] Der heillig geist waz ir troster, die engell wanten pei ir. Waz sie trostz het vnd svzsikait, es moht ir hertz zv floszen sein! Dar inen waz sie piez an den österlichen tag.⁸⁵

Johannes und Maria Magdalena nehmen sich nach Jesus' Tod Marias an. Mutter und Sohn hatten unsagbares Leid zu ertragen, nun stehen Engel und der heilige Geist Maria bei.

Auch folgende Vision stammt aus Katharina Tuchers Offenbarungen und verdeutlicht die Nähe zwischen Passions- und Mutterschaftsmystik:

Da pat ich vnd begert, daz man mich zv im hing an das krevtz. Ich wolt gern mit im sterben. Wiez, er starb anderthalb stvnt vor mitem tag. Da stach in der plint jvd in sein hertz, daz dvrch ging mir mein sell. [...] In der weil namen sie in fam krevtz. Er wart mir niht avf mein schos gelegt, als man ez molt. Aber da ich zv mir selber kam, da wolt ich vber in gefaln sein. Johannes vnd die andern werten mir.[...]Sie komen vnd namen mir mein kint vnd begrvben in. In der weil lag ich den ab krefften, vnd der fater trost mich.⁸⁶

In obigem Zitat findet sich nicht nur das Motiv der *mater dolorosa*, sondern auch der mütterliche Schoß wird angesprochen (vgl. S. 56). Die *Pietà* zeigt den verstorbenen Jesus auf Marias Schoß. In dieser Vision beklagt Maria, dass man ihr ihren Sohn nicht auf den Schoß gelegt hätte. Auch der Tod ist von überwältigenden Muttergefühlen, Liebe getragen. Maria steht an Jesus' Seite bis zu dessen Ableben und möchte ihn danach wieder auf ihren Schoß betten, wie sie es als Mutter des Kindes Jesus getan hat.

- Maria lactans - nähren

Neben dem Geburtsbild stellt das Stillen das produktivste mutterschaftsmystische Geschehen dar. Mit wenigen Ausnahmen treten Stillvisionen, sowohl der stillenden Maria, als auch der Mystikerin selbst als nährende Mutter, in praktisch allen hier untersuchten frauenmystischen Texten auf. In meiner Analyse habe



Abb. 11

⁸⁵ ebda. S. 37.

⁸⁶ ebda. S. 41.

ich mich, hinsichtlich des stillenden Subjekts, einer Dreiteilung, Maria-Mystikerin-andere Frau, bedient.

Folgendes Zitat stammt aus Christine Ebners *Offenbarungen*. Es wird deutlich, dass das Stillerlebnis die Charismatikerin zum einen in direkte Nachfolge Marias stellt, was sie innerlich anhaltend stark erfüllt. Zum anderen tritt wieder der kausale Zusammenhang von Leid und Lust in den Vordergrund, da sie nach besonders starker Kasteiung mit besonders großer Gnade und Süße belohnt wird.

Als sie begriff, wie Jesus von ihrer Brust trank, wie vorhin beschrieben, da bemerkte und empfand sie die Süße, die unsere liebe Frau (Maria) hatte, als sie unseren Herrn stillte. Diese Süße hielt in ihr noch lange Zeit an. Und noch einige Male, wenn sie daran dachte, empfand sie sie. Sie dachte dieses Mal auch, dass unser Herr ihr den Verstand nehmen wollte vor lauter Süße. Das geschah ihr nach der Kasteiung, an dem Ort wie vorhin beschrieben. Und sie dachte, dass ihr nie eine Kasteiung so weh getan hatte und dass auch die Süße für sie eine der größten war, die ihr je widerfuhren. Ihr ging es auch davor und danach lange so, wenn man in der Antifon ‚Nesciens‘ die Worte sang, die Jungfrau stillte allein, ihre Brust vom Himmel erfüllt, oder wenn sie diese selbst spricht oder an sie denkt: dann steigt in ihr eine Übersüße und Freude auf. Auch stellt sie sich diese Worte vor, wenn sie sich einmal eine Freude machen will.⁸⁷

Es scheint mir wenig verwunderlich, dass das Stillen der Geburt als Motiv in nichts nachsteht, sind doch beides grundlegend und ausschließlich weibliche Vorgänge. Im Unterschied zu den anderen untersuchten mutterschaftsmystischen Bildern, der Mutterliebe, Sorge, Pflege, Leiden usw., ist lediglich bei diesen beiden kein männliches Pendant denkbar. Männer können weder gebären noch stillen. Daher handelt es sich beim Stillen und Gebären um jenen Ursprung, aus dem heraus sich weitere mutterschaftsmystische Überlegungen entwickelten. Mit der Vorherrschaft der Frau in diesem Punkt ist die Basis gefunden, die als Rechtfertigung dient, um auch andere mütterliche Tätigkeiten als genuin weiblich und daher als besonders im positivsten Sinne zu markieren. Die Legitimation weiblichen Tuns stellte, wie der historische Abriss zum Rollenbild der Frau im Mittelalter gezeigt hat, seit jeher eine Herausforderung dar. Besonders sind diese Funktionen daher, da sie, wenn auch von männlich-religiöser Seite aus genannten Gründen abgelehnt und in feste Schranken verwiesen, eine unverzichtbare Aufgabe erfüllen - die Erhaltung des menschlichen Lebens auf Erden. Rückbesinnend auf einen anderen Ursprung denke (M)an(n) an Gottes Auftrag bei der Verstoßung aus dem Paradies, die Welt zu bevölkern, sich zu mehren. Der Frau kommt dabei jene Aufgabe des Empfangens und Austragens, aber auch des Nährens und Aufziehens zu.

Stillen ist ein transformierender Prozess. Die weibliche Brust ist einer der primären Indikatoren für das Eintreten einer Schwangerschaft. Die Frau wird zur Mutter. Mit der Fähigkeit Muttermilch zu

⁸⁷ <https://www.academia.edu/9057455/>

Das_Gnadenleben_und_Die_Offenbarungen_der_Christina_Ebner_1277-1356_Dominikanerin_und_Mystikerin_im_Kl_oster_Engelthal._Textauswahl_und_Einf%C3%Bohrung (15.02.2017) S. 33.



Abb.12

produzieren, dient sie zusätzlich der Lebenserhaltung des Neugeborenen. Dass es nach wie vor keine Ersatznahrung gibt, die das leisten kann, was Muttermilch für das Kind tut, zeigt wieder, welche Sonderfunktion Stillen einnehmen kann/soll. Dessen waren sich auch schon die Menschen des Mittelalters bewusst, was ich daraus schließe, dass Muttermilch zu einer der drei heiligen Flüssigkeiten gezählt wurde. Milch, Blut und Tränen sind jene Körperflüssigkeiten, die als Zeichen der Heiligkeit gewertet wurden.

Lohnenswert ist dennoch ein kurzer Blick auf Funktion und Legitimation des Stillens in der Gesellschaft des Mittelalters bis in die Gegenwart. Im Rahmen der generellen Abwertung des weiblichen Körpers scheint es wenig überraschend, dass die weibliche Brust ebenso zu verstecken war und nicht thematisiert werden durfte. Wer es sich leisten konnte, wählte eine Amme, um von der nährenden Aufgabe, seinen Kindern gegenüber, befreit zu sein. Dies war kein Zeichen mangelnder Fürsorge oder Mutterliebe, sondern ein Statussymbol (vgl. Kapitel 2.2.2). Diverse Kirchenväter waren dann um eine Aufwertung des Stillens bemüht. Die veränderten *Maria-lactans*-Darstellungen der Bildenden Kunst des 15./16. Jahrhunderts (Abb. 11 und 12), lassen Rückschlüsse auf eine befürwortendere Ausrichtung des Stillens zu. Seither unterliegt das Stillen einem laufenden Diskurs, der untrennbar mit der Sexualisierung des weiblichen Körpers verbunden ist. Die weibliche Brust wird gesellschaftlich strenger gesehen, ist härteren Restriktionen unterworfen, als die männliche. Aktuelle emanzipatorische Debatten thematisieren dies in unterschiedlichsten Medien (vgl. Facebook-Video⁸⁸). Stillen in der Öffentlichkeit ist z. B. in den USA verboten und wird auch hierzulande in wellenartig verlaufenden Diskussionen thematisiert. Diese Tendenzen sollen hier nur als Randbemerkungen Erwähnung finden und zur Abrundung des Bildes über das Stillen dienen. Genaue Analysen solcher gesellschaftlichen Haltungen übersteigen den in dieser Arbeit anzuwendenden literaturhistorischen Ansatz. Betont werden soll lediglich die ungebrochene Brisanz, die mit dem Stillen seit geraumer Zeit einhergeht.

4.2.3 Fürsorge und Pflege

- Exklusivität der Mutterliebe

Auch im Bereich der Mutterschaftsmystik finden sich häufig Darstellungen, die die Besonderheiten der Mutterliebe in den Vordergrund stellen. Es wird landläufig unterstellt, Mütter liebten ihre

⁸⁸ https://www.facebook.com/pg/JoeySalads/videos/?ref=page_internal (04.04.2017)

Kinder anders, intensiver, inniger, und dies sei auf die vorgeburtliche Verbindung zwischen Mutter und Kind zurückzuführen. Auch wenn diese These an dieser Stelle nicht zu beweisen ist, so ist sie insofern relevant, als dass von mir gefundene Visionserlebnisse eben jene Auffassung stützen. Mutterliebe ist die höchst mögliche Form der Liebe, darüber steht nur noch die Liebe Gottes. Letztere wird immer wieder mit der Liebe, die eine Mutter für ihre Kinder empfindet, verglichen. Die Menschen werden von Gott als dessen Kinder geliebt, das ist zentrale Botschaft des Christentums.

Da dachte jene: ‚Herr, liebst du mich?‘ Ihr sagte der Herr: ‚Ich liebe, und niemals hat eine Mutter das Kind ihres Schoßes so sehr geliebt, so wie ich liebe. Beweis ist das, daß ich in der Agonie blutigen Schweiß vergoß und am Kreuze ausgoß, was immer an Blut zurückgeblieben war: Dazu brachte mich die Liebe.‘⁸⁹

Exklusivität tritt allerdings nicht nur in Darstellungen der besonderen Tiefe der Liebe, die Gott oder Jesus für seine Kinder empfindet, auf. Bei Christine Ebner finden sich zwei Visionsszenen, in denen die Mystikerin darum bittet, das Jesuskind halten zu dürfen. Dieses verweigert sich ihr und entgegnet, sie wäre nicht seine Mutter. Nicht jede Frau scheint demnach der mütterlichen Liebe würdig zu sein.

Da waz gar ein schonev junchfraw: da kom unser herre Jesus Christus in eins minneclichen kindelins weise und spilt allez mit der juncfrawe. Da het sie gern gesehen, daz ir daz kindlin auch gutlich het getan, und het grozz gerung dar nach: da tet ez sin niht. Nah diser gesiht da gewan sie grozz er leiden tag und naht an irm hertzen und het ez da für, er het sie versmeht da von daz sie ein witib waz, er wolt ir niht gutlich tun. Da erschain er ir anderweit und sprach: ‚Sol ein kint vor dinen genaden siner muter niht gutlich tun? Si ist min muter.‘ Da verlos sie erst ir leiden.⁹⁰

Einez andern tags od erschein ir under fraw und het ir kindelin am arm. Und sprach zu dem kindelin: ‚Liebez kint, wie haist du?‘ Do sprach ez: ‚Jesus suzzelin.‘ Do wolt sie daz kint der mueter genomen haben: do wolt ez zu ir niht und sloez sich der muter umb die kelen. Da sprach sie: ‚Liebez herrelin, waz wilt du mir danne geben?‘ Da sprach ez: ‚Daz du bist ein kint dez ewigen reichs.‘⁹¹

• Der mütterliche Schoß

In vielen mutterschaftsmystischen Wunderberichten tritt das Jesuskind auf, das von der Charismatikerin auf den Schoß gehoben wird, oder auch Maria mit dem Kind am Schoße. Der Schoß stellt ein eignes Bildelement der Mutterschaftsmystik dar. Er ist Sinnbild für Schutz und Geborgenheit. Aus ihm entspringt das Leben und hier wird das Kind gehalten, gewiegt und umsorgt.

⁸⁹ Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994. S. 257ff.

⁹⁰ Ebner, Christine: Der Nonne von Engelthal Büchlein Von der Genaden Überlast. Schröder, Karl (Hg.). Tübingen: H. Laupp 1871. S. 29.

⁹¹ ebda. S. 43.

Und als die Präfation (Einleitung des Heiligen Mahls) begann, erschien ihr unser Herr als kleines Kind und lief im Chor von vorn nach hinten und stellte sich vor ihre Bank und sah sie an. Da sagte sie: ‚Willst du zu mir?‘ Da sagte es: ‚Ja, aber sag‘ es niemand.‘ Damit meinte es, sie solle nicht in auffällige Bewegungen ausbrechen. Dann ging es die kleine Stufe hinauf dahin, wo sie saß. Und es tat, als käme es nicht hinauf. Sie dachte sich: ‚Wenn ich dir unter die Ärmchen greife, breche ich sie dir ab.‘ Und sie griff ihm unter die Schultern und hob es zu sich hinauf. Es fiel ihr in den Schoß und sie bedeckte es mit ihrem Mantel.⁹²

In dem hier vorliegenden Fall befindet sich die Schwester im Chor, als das Kind ihr erscheint und von ihr aufgehoben werden möchte. Die Heimlichkeit des Geschehens deute ich als Zeichen der besonderen Gnade, die nur Christine zuteil werden soll.

- Jesus in der Wiege

Neben dem Schoß ist die Wiege jener Ort der Geborgenheit und des Schutzes, vor allem aber die erste Ruhestätte des Jesuskindes nach seiner Geburt. Es wird in eine Krippe auf Stroh gebettet, die ihm als Wiege dient. Als Symbol ist die Wiege mutterschaftsmystisch stark aufgeladen. Margaretha Ebner erhält eine Wiege als Geschenk, die ihr für ihre mutterschaftsmystischen Praktiken dient (vgl. Kapitel 4.1.3). Auf Textebene finden sich kurze Schilderungen des Jesuskindes in Krippe oder Wiege, die allerdings stets als Randbemerkungen der eigentlichen mystischen Darstellung gewertet werden müssen. Zu dieser Textstelle vgl. Kapitel 4.3.2 auf Seite 64-65:

Und sie sah ihn auf dem Stroh in der Krippe liegen, und den Ochs und Esel, die nicht über der Krippe standen, sondern neben der Krippe. Darin würdigte sie der Herr, ihr das Geheimnis der Fleischwerdung und Geburt zu zeigen.⁹³

- Spielen

Das spielende Kind ist ein wesentlicher Moment der Mutterschaftsmystik. Wiederholt erscheinen den Charismatikerinnen Jesus oder Engel, die entweder mit der Mystikerin selbst oder Maria spielen. Mütter sind oft aufgefordert, sich ihren Kindern spielerisch und spielend zuzuwenden. Im Spiel lernen Kinder ihre Umwelt zu begreifen und nähern sich ihren Gefährten dabei an. Es ist ein kommunikativer, wissenserweiternder und beziehungsstiftender Akt. Als solcher soll er auch im Rahmen der Mutterschaftsmystik verstanden werden. Jesus wendet sich an die Charismatikerin in ihrer Funktion als Mutter oder erwachsene Bezugsperson. Er kommuniziert und fordert zu mütterlicher Fürsorge und Aufmerksamkeitszuwendung auf.

Das spielende Jesuskind ist ein Bildelement, das vor allem bei Christine Ebner häufig gefunden werden kann. Im Engenthaler Schwesternbuch treten spielende Kinder, Englein oder das Jesuskind

⁹² <https://www.academia.edu/9057455/>

Das_Gnadenleben_und_Die_Offenbarungen_der_Christina_Ebner_1277-1356_Dominikanerin_und_Mystikerin_im_Kl_oster_Engelthal._Textauswahl_und_Einf%C3%Bohrung (15.02.2017) S. 40.

⁹³ Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994. S. 149f.

häufig am Übergang der Schwestern ins Himmelreich, also kurz vor deren Tod, auf. Im Unterschied zu anderen Motiven konnte hier keine Dreiteilung bezüglich des spielenden Gegenübers gefunden werden. Tritt Jesus als Spielgefährte auf, so ist er stets mit der Mystikerin beschäftigt, seltener mit anderen Konventsschwestern. Die spielende Maria ist nur ein einziges Mal imaginiert worden, und dabei nur als sekundäres Handlungselement (vgl. Christine Ebners Visionsszene auf S. 56)

da sah sie in aber in siner minneclichen kintheit, und het schon gewentlin an und spilt vor ir gar minneclich. Da ward ir hertz von minnen prinnen unde gedaht ir: ‚Und het ich dich, ich gez dich vor rehter lieb.‘ Do antwort ez irn gedanken und gepart gar tertzlichen und sprach: ‚Ich laz mich niht also niezen.‘ Und tet ir die innern sinne auf und gab ir ze versten, daz er ez maint auf die heilicheit der sacrament.⁹⁴

- Konversation

do kom unser herre in eins kindelins wise und waz unmezlich schoen und spilt vor ir. Da sprach sie zu im: ‚Liebez kint, hast du ein muter?‘ Da sprach ez: ‚Ja.‘ Da sprach sie aber: ‚Hast du einen vater?‘ Da sprach ez: ‚Ja, mein vater ist ewiglich gewesen.‘ Da sprach sie: ‚So bist du ez, Jesus Christus.‘ Da sprach ez: ‚So bist du ein kint dez ewigen reiches.‘ Dar nach starb sie kurtzlich mit einem rihtigen tod.⁹⁵

Die Passage verbindet das häufig auftretende Element des Dialogs zwischen der Mystikerin und Jesus oder Maria mit dem spielenden Kind. Dass Dialoge, die im Text in direkter Rede wiedergegeben werden, in den Visions- und Erlebnisberichten häufig auftreten, verwundert nicht, da sich Gott durch das Wort offenbart. Kommunikation zwischen Gläubigen und Gott basiert auf vorwiegend einseitiger Ansprache im Rahmen des Gebets. Nur außerordentlich begnadete gläubige Menschen genießen das Privileg, z. B. durch ekstatische Offenbarungen von Gott angesprochen zu werden. Dies vorausgesetzt, die Kommunikation auf Bildebene betrachtet, ist zu unterscheiden, wer sich an wen wendet und welche Figuren miteinander sprechen. Verständlicherweise handelt es sich dabei um eine hierarchische Kommunikationssituation: Gott, Jesus, Heilige sprechen mit einfachen Menschen. Letztere suchen Rat, Hilfe, Beistand, erstere haben die Macht dazu. Die Kommunikation zwischen Jesus als Kind und den Charismatikerinnen stellt insofern eine Sondersituation dar, da ein allmächtiges Kind mit einer Frau spricht. Das natürliche Mutter-Kind-Gefälle ist aufgehoben und ins Gegenteil verkehrt. Christine Ebner nutzt den Dialog mit dem Jesuskind, vor allem um Familienbeziehungen zu erfragen und damit Sicherheit über die Herkunft des Kindes zu erlangen, das ihr gerade erscheint. Katharina Tucher wiederum lässt in ihren Visionen häufig Maria zu Wort kommen.

Mir wahs, wie Maria nieder knit for den svn vnd sprach: ‚Kint mein, dv hast mich mit fleiz erbelt vnd wereit zv einer mvter, vnd pin erdaht in dem rat der heilig driffaltikait zv sein vber all heilig, vber als himelisch her dvrch der lieb willen, der dv dir zv mir erdoht hast vnd die ich zv dir gehabt

⁹⁴ Ebner, Christine: Der Nonne von Engelthal Büchlein Von der Genaden Uberlast. Schröder, Karl (Hg.). Tübingen: H. Laupp 1871. S. 36.

⁹⁵ ebda. S. 32.

hab. So pit ich dich, pit mir dein vater vmb die kreatvr, die avs dir gefloszen ist, daz ir gegeben werd, dez sie wegerent ist.‘ Der svn stvnt avf mit der mvter. Der vater gab dem svn den apfel vnd den zepter vnd sprach: ‚Heisz sie machen, daz sie dir enlich werd.‘⁹⁶

In diesem Beispiel spricht Maria zu Jesus und bittet um Heiligwerdung. In der Familienkonstellation ist sie als menschliche Frau das schwächste Glied. Gott-Vater steht an der Spitze und die Kommunikationskette zeigt deutlich, wer bei wem bitten kann und darf - Maria spricht zu Jesus und Jesus spricht zu Gott. Die Mutter wird hier zur Bittstellerin, der Sohn ist aufgefordert, für sie einzustehen und sie ihm gleich zu machen. Gott wiederum legt diesen Akt in die Hände Jesus‘.

Die häufig auftretenden Dialoge mit Maria haben zumeist belehrenden Ton:

‚Kint mein!‘ ‚Mvter meinew!‘ ‚Ich pin ain tahter dez fater, ain mvter dez svns, ein gespvntz des heilig geist. Dv scholt wiezzen, daz dv langst dot werst vnd ain kint ewiger verdamnvs werst, het ich niht fvr dich gepeten, daz dv zv dem gestat niht kvmen werst. Nvn pistv ein kint ewiger sellig.‘⁹⁷

Auch Christine Retters wird von der Muttergottes in ihren Dialogen als Tochter angesprochen.

Damit ist eine weitere mutterschaftsmystische Kommunikationssituation angesprochen.

Den Bildbereich der Fürsorge und Pflege abschließend soll noch das Baden und Wickeln des Kindes erwähnt werden. Lediglich bei Adelheid Langmann, die in dieser Arbeit nicht näher behandelt wird, finden sich vereinzelt Visionserlebnisse, die diese Motive bedienen. Bei Katharina Tucher wird ein einziges Mal vom Baden des Jesuskindes gesprochen, wobei in der dort geschilderten Szene andere Bildelemente im Fordergrund stehen (vgl. Kapitel 4.3.6, S. 83). Trotzdem müssen diese Pflege-Bilder erwähnt werden, da deren geringe Anzahl auch auf den verhältnismäßig kleinen Textcorpus zurückgeführt werden kann, der dieser Arbeit zugrunde liegt. Für vertiefende Auseinandersetzung mit dem Thema Mutterschaftsmystik vervollständigt die Erwähnung der Bade- und Wickelsituationen die Abhandlung der von mir identifizierten mutterschaftsmystischen Elemente.

4.2.4 Projektionen

Dass das Fehlen realer Mutterschaftserfahrungen mögliche Ursache für das Auftreten mutterschaftsmystischer Visionen ist und die Hinwendung vieler Frauen zu Kind-Jesu-Bildern, Praktiken und Gebeten erklärt, ist bereits angesprochen worden. Die Annahme, dass es zur Sublimierung mütterlicher Gefühle und Tätigkeiten kam und diese auf hilfsbedürftige Mitmenschen übertragen wurden, erscheint auf den ersten Blick äußerst plausibel. Es handelt sich dabei allerdings

⁹⁶ Tucher, Katharina: Die >Offenbarungen< der Katharina Tucher. In: Williams, Ulla/Williams-Krapp, Werner (Hg.): Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte. Bd. 98. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 51.

⁹⁷ ebda. S. 35.

lediglich um eine Erklärungsmöglichkeit. Auch die Anweisung der Beichtväter aus, das biologische Geschlecht betreffenden, Voreinschätzungen, ist in dieser Arbeit thematisiert worden. Festgehalten werden muss, es handelt sich bei all diesen Auseinandersetzungen nur um mögliche Sichtweisen eines Phänomens, der Thematisierung von Mutterschaft durch Frauen, die selbst nie Mütter waren, oder aber ihre eigenen Kinder zurückgelassen hatten.

In puncto Definition mutterschaftsmystischer Bildelemente müssen daher auch karitative Tätigkeiten ihren Platz finden. Die Verzahnung von realer Mutterschaft und mütterlichem Tun im Rahmen der christlichen Nächstenliebe scheint zu eng, um Armen- und Krankenpflege, sowie die Fürsorge für Findelkinder beiseitezulassen. Berühmte Beispiele eines solchen Lebens in christlicher (und mütterlicher) Nächstenliebe und Caritas sind z. B. Elisabeth von Thüringen, aber auch Mutter Theresa.

Des Weiteren erwähnenswert sind Fürbitten, die Charismatikerinnen im Auftrag verschiedenster Gläubiger in ihre Gebete inkludierten. Besonders Christine Ebner berichtet von vielen Seelen, für die sie bei Gott, um Lebensverlängerung oder Aufklärung über das Leben nach dem Tod bittet. Aber auch Adelheid Langmann wird zu solch bittstellerischen Tätigkeiten aufgefordert, ja sogar um Wundern ersucht. Im Rahmen projizierter mutterschaftsmystischer Elemente zähle ich Anrufungen dieser Art ebenfalls zu mütterlichem Tun.

4.3 Mutterschaftsmystik in den Offenbarungen der Charismatikerinnen des Spätmittelalters

4.3.1 Wilbirg von St. Florian

Geboren ist Wilbirg wahrscheinlich um 1230 in St. Florian, wo jenes Stift steht, das später zu ihrer Wohnstätte wird. Aus dem Bericht der Vita erfahren wir, dass sie sehr bald einer Amme namens Alhaid anvertraut wird, der sie bis an deren Lebensende nah verbunden bleibt. Diese wird als äußerst fromme Witwe beschrieben, die das Mädchen zu keuschem und asketischem Leben anleitet. Der Vater stirbt sehr früh auf Reisen, was die Mutter in große Armut stürzt. Die Amme kann sie sich nicht mehr leisten, und es entsteht der Versuch, das Kind Wilbirg günstig zu verheiraten, auch gegen die massiven, religiös motivierten Bedenken der Amme. Auf dubiose Weise kommen beide vorgesehenen Bräutigame noch vor der Hochzeit ums Leben. Nach dem Tod der Amme und der leiblichen Mutter in Folge, lebt Wilbirg in bitterster Armut, was sie als christliche Bürde erträgt.

Schließlich, nach einer Pilgerreise nach Santiago de Compostela, wird sie 1248 am Tag Christi Himmelfahrt als Kläusnerin in eine Zelle eingeschlossen, in der sie bis zu ihrem Tod verbleibt.⁹⁸

Die Via Wilbirgis des Einwik Weizlan ist jener Text unter den hier bearbeiteten, der mit Sicherheit aus der Hand des Beichtvaters Einwik stammt. Dies erfahren wir direkt aus den Erzählungen, deren Entstehungsgeschichte uns dort kundgetan wird. So soll sich Wilbirg zunächst gegen das Festhalten ihrer Offenbarungen gestellt haben, dies aber unter der Führung Gottes.

Sie antwortete: ‚Wisset, daß dem Herrn diesmal euer Vorhaben mißfällt!‘ Ich sagte zu ihr: ‚Warum findet es kein Gefallen?‘ Darauf sie: ‚Weil der günstige Zeitpunkt noch nicht gekommen ist.‘ Darauf sagte ich zu ihr: ‚Wisse, daß ich von meinem Vorhaben nicht ablassen werde!‘ Sie antwortete: ‚Fürchtet euch, weil ihr vermessen seid und euren Willen dem Willen Gottes vorziehen wollt!‘⁹⁹

Wilbirg geht dabei so weit, dass sie die zu diesem Zeitpunkt bereits entstandenen Aufzeichnungen vernichtet. Erst nach ihrem Tod 1289 nimmt Einwik die Arbeit an dem Werk wieder auf und verarbeitet seine, in den gemeinsamen Gesprächen verfassten, Notizen, aber auch Visions- und Augenzeugenberichte von Menschen, die in Kontakt mit der Kläusnerin gestanden sind. Dies erklärt, warum er den ersten Teil der Vita, die Kindheit und das familiäre Geschehen, relativ detailliert darstellen kann. Vor allem die Beziehung Wilbirgs zu ihrer Amme, die ganz im Gegensatz zu dem Verhältnis zur leiblichen Mutter als inniglich und liebevoll gezeichnet wird, findet Erwähnung.

Der Text wurde ursprünglich auf Latein verfasst und ist in mehreren Abschriften überliefert. Lukas Sainitzer bemühte sich 1995 in seiner Dissertation an der Universität Wien, um eine Übersetzung, die er als Grundlage weiterführender Forschung verstanden und behandelt wissen möchte. Er orientiert sich in seiner Analysearbeit dabei an der Betrachtungsweise Anton E. Schönbachs, der den Text 1905 erstmals als Vision- und Mirakelbericht, nicht als Biografie Wilbirgs, las.¹⁰⁰ Sainitzer führt außerdem eine inhaltliche Gliederung des Werkes durch und kommt zu dem Schluss, dass Einwik Weizlan bei der Konzeption durchaus literarische Überlegungen vorgenommen haben muss, da es im Gegensatz zu den meisten hagiographischen Texten keiner Chronologie folgt, sondern thematische Akzente setzt. Der für diese Arbeit vorwiegend relevante Teil ist der mittlere, der sich mit den Offenbarungen ihrer Zeit als Inklusin beschäftigt. Selbst die dort geschilderten Visionen

⁹⁸ vgl. Sainitzer, Lukas: *Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan*. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung. Dissertation. Univ. Wien 1995. S. 245ff.

⁹⁹ ebda. S. 243.

¹⁰⁰ vgl. ebda. S. 2f.

sind schwerpunktmäßig geordnet. Diesem Hauptteil geht die Darstellung ihrer Kindheit voran und folgt der Bericht ihres Todes, der mit dem 11.12.1289 datiert wird.¹⁰¹

Ein Geburtsmotiv der etwas anderen Art findet sich in Vision Nr. 42. Als Klausnerin erhält sie eine Büchse mit einer Kapsel, in der sich das Sakrament des Herren befindet, damit sie den Leib Christi gegen ihre Qualen einsetzen kann.

In jener heiligsten Nacht, als sie nach langer mühevoller Andacht über heilige Dinge nachdachte, entbrannte sie in Sehnsucht des Herzens, daß der Herr ihr die Stunde seiner Geburt durch irgendein Zeichen besonderer Gnade anzeige. Und siehe: Zum ersten Schlag der mitternächtlichen Stunde streckte ein Knäblein seine Hand aus der Kapsel heraus, die den Leib des Herren beinhaltete. Diese Hand machte die ganze Zelle hell und glänzend, wie wenn sie vom Licht der Sonne erstrahle. Der Knabe stieg ganz heraus und entflamte Wilbirg in Andacht und Liebe dermaßen, daß sie sich vor Süße der Liebe kaum fassen konnte. Er blieb aber spielend bei ihr, solange sie für sich und die ihr teuren Menschen andächtigst betete. [...] dieser Jungfrau, die nur die Stunde seiner Geburt erleben wollte, zeigte er voll Erbarmen nicht nur das, was sie wollte, sondern auch die einzigartige Neuheit dieser seiner Geburt an: Wie nämlich weder der Eintritt noch der Austritt des Knaben die körperlichen Riegel jenes Gefäßes öffnete, so verletzte weder die Empfängnis noch die Geburt Christi die Unversehrtheit des jungfräulichen Körpers.¹⁰²

Die Kapsel steht für Marias jungfräulichen Körper. Die letzten Zeilen heben das Wunder, zu empfangen und zu gebären und dennoch Jungfrau zu bleiben, hervor. Als Bräute Christi, die schon als Kinder in Klöster eingetreten waren, konnten die Schwestern sich gut mit den hier geschilderten Frauenbildern identifizieren. Die Gottesgeburt ist so allegorisch dargestellt, dass jede Charismatikerin auf spiritueller Ebene eigene Gottesgeburten imaginieren konnte, ohne die Entscheidung weltlicher Frauen zwischen Jungfräulichkeit und Mutterschaft treffen zu müssen. Sie konnten Mütter im Geiste werden. Dass die Klausnerin Wilbirg dieses Bild offenbart bekommt, kann als Anleitung und Beweis spiritueller Schwangerschaft und Geburt gelesen werden, die als Segen und nicht als Fluch gewertet werden.

Jesus auf Marias Schoße als häufiges Motiv, stellt sich bei Wilbirg wie folgt dar:

Nachdem Wilbirg für diesen andächtig gebetet hatte, erschien Wilbirg die Himmelskönigin, die heilige Jungfrau, mit dem Jesusknaben auf ihrem Schoß. Der Sohn der Jungfrau aber stieg vom Schoße der Mutter herab und kam zu ihr. Er hielt ihr seine Hand hin, damit sie daraus lese. In der Hand stand geschrieben: „Mehr als alles behüte dein Herz!“¹⁰³

Jesus erscheint am Schoße seiner Mutter, wendet sich dann der Mystikerin zu und lässt sich aus der Hand lesen. Diese Hinwendung mutet wenig familiär an. Jesus tritt als Lehrmeister auf, der eine Botschaft verkündet. Es handelt sich daher eher um eine Kommunikationssituation, in der das Kind die Frau unterweist (vgl. S. 58).

¹⁰¹ vgl. ebda. S. 14.

¹⁰² ebda. S. 265.

¹⁰³ ebda. S. 282.

Letztlich findet sich auch das Motiv der *mater dolorosa*:

Als sie in einem Jahr einmal am Karfreitag in der Erinnerung an das Leiden des Herren entbrannte, sah sie plötzlich das Kreuz und darauf den Heiland, den Herren der Welt, in seinem Leiden. Mit diesem litten alle Geschöpfe so mit, daß alle Bäume, alle Wiesen, alle Blumen und Blüten der Felder welkten. [...] Wilbirg sah das Mitleid der gefühllosen Schöpfung und dann den Menschen, um den es ja ging, allzu wenig mitleiden und sie war (daher) sehr verwirrt. Durch die Bitterkeit ihres Mitleids und die Süße ihrer Liebe veranlaßt wandte sie sich an die heilige Jungfrau Maria, die Mutter des Herren, und sagte unter Tränen: ‚Oh weh!‘ Mutter der Barmherzigkeit, nun voll des Jammers, Mutter des Trostes, nun voll der Verzweiflung, wer wird heute in angemessenem Mitleid gemeinsam mit dir die Bitterkeit des Leidens deines Sohnes beweinen?‘ Da hörte sie eine Stimme sagen: ‚Du wirst.‘¹⁰⁴

Die Anrufung Marias mündet in die Anweisung der Gottesmutter, ihr in ihrer Rolle als leidende Mutter nachzufolgen. Wilbirg ist offenkundig demütig und gläubig genug, um auch die Rolle der leidenden Mutter einnehmen zu dürfen.

4.3.2 Agnes Blannbekin

Gemeinsam mit der soeben beschriebenen Wilbirg zählt Agnes Blannbekin zu den einzigen mulieres religiosae des österreichischen Raumes. Während erstere in St. Florian wirkte, liegt Agnes Heimat vermutlich ganz in der Nähe der Hauptstadt Wien. Peter Dinzelbacher möchte sie unbedingt in die Reihe der berühmteren Charismatikerinnen eingeordnet wissen und nennt sie gemeinsam mit einer Mechthild von Magdeburg, Gertrude von Helfta oder auch Marguerite Porete, die erste wegen Häresieverdacht angeklagte und verbrannte Begine. Auch in ihrem Fall können wir biografische Eckpfeiler lediglich aus textimmanenten Angaben rekonstruieren. Im Unterschied zu den meisten Klosterschwestern der Zeit entspringt Agnes einer Bauernfamilie im niederösterreichischen Plambach bei Palmbach, was lediglich aus ihrem Namen, der im Text selbst nicht erwähnt wird, abgeleitet wird. Schon früh, im Alter von sieben Jahren, beginnt sie mit selbstauferlegtem Fasten und anderen religiös motivierten Kasteiungen, worauf sie bald in die Laienvereinigung der Beginen, die in Österreich lediglich eine Splittergruppen dargestellt haben muss, da sie nirgends ausführlicher Erwähnung findet, aufgenommen wird. Ob sie in ihrem späteren Leben in den Franziskanerinnenorden eingetreten ist, kann nicht ausreichend belegt werden und muss als Annahme behandelt werden.¹⁰⁵

Aus ihren Offenbarungen erfahren wir außerdem, dass sie die Gabe der Tränen hatte. Dies galt als wesentliches Unterscheidungsmerkmal in Fragen der Hexenverfolgungen. Sie erlebte weiters

¹⁰⁴ ebda. S. 296

¹⁰⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Kümmerle: Göppingen 1994. S.3ff.

immer wieder süßen Geschmack im Mund und wurde von innerer Süße erfüllt. Auch Wunder, die sich in ihrem Umfeld ereigneten, werden an dieser Stelle erwähnt.¹⁰⁶

Unter dem Namen *Vita et Revelationes* hielt ihr Beichtvater, der wiederum seinen eigenen Namen - Ermenrich - am Ende des Textes nennt, die Offenbarungserlebnisse der Schwester fest. Es handelt sich also bei Agnes nicht um eine selbst schreibende Frau, was ihr Werk maßgeblich von z. B. den Schriften Margaretha und Christine Ebners unterscheidet, auch wenn sie offenkundig lesen konnte. Des Weiteren sei erwähnt, dass die, zumeist laiensprachlich von den Frauen verfassten, ekstatischen Erlebnisse in diesem Fall in der Gelehrtensprache Latein aufgeschrieben worden sind und erst später ins Deutsche übertragen wurden.

Interessant, die Form betreffend, ist die Tatsache, dass der Beichtvater die Offenbarungen als fast schon auktorialer Erzähler wiedergibt. Wenige direkte Reden stellen konkrete Botschaften an die Charismatikerin dar. Oft wird der Text durch erzählende Passagen und eigene Wahrnehmungen des Bruders durchbrochen, der Rückschlüsse auf die körperliche und seelische Verfassung der Nonne zieht.

Zudem imaginiert Agnes auf äußerst symbolbehaftete Art und Weise. Farben und Gegenstände (z. B. Krone, Mantel) sowie allegorische Inszenierungen spielen eine große Rolle. Sie werden nicht nur beschrieben, sondern auch zeitgleich ausgedeutet. Diese Vorgehensweise ist ein Charakteristikum der *Vita et Revelationes* der Agnes Blannbekin.¹⁰⁷

Inhaltlich thematisieren ihre Visionen sowohl gesamtkosmische Erfahrungen, als auch konkrete Verfehlungen und Lebensweisen einzelner Personen. Auf mutterschaftsmystischer Ebene finden sich praktisch alle, den Prozess der Mutterschaft von Empfängnis bis Geburt betreffende, Elemente, verteilt über die 235 Kapitel des Textes. Eine detaillierte Aufschlüsselung dieser, findet sich im Anschluss. Aber auch die Exklusivität der Mutterliebe wird in einigen Offenbarungen verbildlicht und tritt somit in den Vordergrund.

Und es schien ihr, daß sie an Leib und Geist verändert und erneuert sei. Und nachdem sie sich wieder gesetzt hatte, kam über sie die Hand Gottes, und im vorigen Lichte erschien ihr ein jungfräuliches Mädchen von sehr schönem Antlitz, etwa im Alter von dreizehn Jahren. Und sie sah, daß sich in ihrer Gebärmutter aus dem um das Herz befindlichen Blut plötzlich fast in einem Augenblick ein männliches Kind bildete, sofort in den Gliedern ganz vollkommen. Dann sah sie, wie das Kind von der Jungfrau geboren wurde und bald nackt im Schoß der Mutter an den Brüsten saugte. Ihn umhüllte das Kopftuch der Mutter, die Augen des Kindes aber strahlten wie blitzende Sterne. Dann sah sie das Kind eingewickelt und gefascht mit Tüchern, und nichts Nacktes erschien an ihm, ausgenommen das Antlitz. Und sie sah ihn auf dem Stroh in der Krippe liegen, und den Ochs

¹⁰⁶ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Schöningh: München u.a. 1993. S. 236.

¹⁰⁷ vgl. Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: *Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315)*. In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): *Göppinger Arbeiten zur Germanistik* Nr. 419. Kümmerle: Göppingen 1994. S.10.

und Esel, die nicht über der Krippe standen, sondern neben der Krippe. Darin würdigte sie der Herr, ihr das Geheimnis der Fleischwerdung und Geburt zu zeigen.¹⁰⁸ Das hier zitierte Kapitel 54 stellt eine stark komprimierte Schilderung mutterschaftsmystischer Elemente dar. Im Schlusssatz erfahren wir eine Art Titel des geschauten Bildes: das Geheimnis der Fleischwerdung und Geburt Christi. Tatsächlich finden sich in genannter Textpassage, von der Empfängnis über die Geburt, dem Schaukeln am Schoß bis hin zur Pflege und dem Betten des Kindes in der Wiege, alle von mir definierten Motive. Am Beginn steht das Erlebnis der mystischen Kontaktaufnahme Gottes mit der Charismatikerin. Die Hand Gottes kommt über sie. Sogleich wird sie Zeugin der Empfängnis Marias, wobei ich auf die Empfängnisszene der Margaretha Ebner verweisen möchte, denn auch sie imaginiert Jesus, der bereits zu diesem Moment als Miniatur-Mensch im Leib der Jungfrau auftritt. Es wird an beiden Stellen betont, dass bereits alle Glieder vorhanden waren, trotz der winzigen Größe des Kindes (vgl. Kapitel 4.3.5 auf S. 79). Ich deute diese Parallele als Zeichen der Heiligkeit Jesus', der mit der Empfängnis schon vollständiger Mensch geworden ist. Maria wird, als leibliche und menschliche Frau, genau zu diesem Zwecke benötigt, denn Gottes Sohn musste Mensch werden.

Infolgedessen wird das Kind geboren, ohne Angabe näherer Details, und sitzt schon nackt auf dem Schoß der Mutter. Diese hüllt es schließlich in ihr Kopftuch, legt es in die Krippe und seine Augen leuchten. Auch ein Hinweis auf das Stillen ist gegeben. Die Passage ist äußerst kurz und kompakt sowie inhaltlich sehr dicht.

In folgendem Zitat werden die sieben Betten Jesus' aufgezählt.

Das erste Bett war die Gebärmutter der Jungfrau, zu dem er aus dem Herzen des Vaters kam, von großer Liebe angelockt. Als jene aber dies hörte, begann sie zu zögern und bei sich über das Herz des Vaters nachzudenken, auf welche Art der Vater ein Herz habe. Und es wurde ihr gesagt und ausgelegt: „Das Herz des Vater ist der Wille, daher kommt er aus dem Herzen des Vaters.“ Das zweite Bett war der Schoß der Jungfrau, in dem er ruhte, mit menschlicher Schwäche die Mutterbrüste saugend. Das Dritte war die Krippe, in der er mit großer Demut ruhte.¹⁰⁹

Das Siebte ist das menschliche Herz, in dem er schließlich zur Ruhe kommen soll. Den Anfang nimmt Gottes Sohn allerdings in der Gebärmutter Marias, einer menschlichen Frau. Interessant an dieser Vision ist, dass auch die Herkunft Jesus' thematisiert und benannt wird, nämlich Gottes Herz. Dieses wird genauer als Gottes Wille definiert. Wieder treffen weiblicher Körper und männlicher Geist aufeinander und finden in Gottes Sohn Ausdruck.

¹⁰⁸ Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994. S. 149f.

¹⁰⁹ ebda. S. 155.

Erst im Zustand der menschlichen Schwäche benötigt das Jesuskind Muttermilch und wird gestillt, gewiegt und umsorgt, um weiter in Demut in der Krippe ruhen zu können. Auch im letzten Satz wird deutlich, dass es sich bei dem beschriebenen Säugling nur um Gottes Sohn handeln kann, da Demut kein kindliches Attribut ist.

Die im Anschluss stehende Textstelle zieht Vergleiche zwischen den Wundern, die Maria durch die Empfängnis und Geburt Jesus‘ widerfahren sind, und der menschlichen Seele.

Und in jenem Lichte erkannte sie, daß der heiligen Jungfrau sozusagen fünf Wunderdinge zuteil wurden, als sie den Sohn Gottes empfing, nämlich: Erstens, daß der Sohn Gottes Menschenform aus dem Blute der Jungfrau annahm. So wird die andächtige Seele, indem sie würdig die hl. Eucharistie des Herrenleibes empfängt, zum Bild und zum Symbol göttlicher Liebe umgewandelt. Zweitens, wie die sel. Jungfrau bei der Empfängnis des Sohnes Gottes in der Gnade gestärkt wurde, so daß sie fernerhin nicht sündigen konnte. So empfängt die andächtige Seele, indem sie würdig den Herrenleib kommuniziert, größere Stärke und Ablehnung gegen die Sünde. Drittens hat die sel. Jungfrau bei der Empfängnis des Sohnes Gottes viel göttliche Liebe. Ähnlicherweise wird die andächtige Seele, in dem sie andächtig den Herrenleib empfängt, durch die göttliche Liebe entflammt. Viertens unterwarf und vereinigte die sel. Jungfrau ihren Willen gänzlich dem göttlichen Willen, so daß, was immer fernerhin Gott wollte, auch ihrem, d.h. der Jungfrau Willen, angenehm war. [...] Ebenso wie die sel. Jungfrau den Sohn Gottes gebär, die Frucht zu unserem Heil, so gebiert die andächtige Seele die Frucht des guten Werkes. Und so wie die Engel aufwarten (beim Gebären der sel. Jungfrau, so warten sie) beim Gebären einer andächtigen Seele auf; die Frucht nämlich die des guten Werkes und der Andacht, die bringen sie vor Gott.¹¹⁰

Die Aufnahme Jesus‘ in den eigenen Körper, die bei der leiblichen Mutter durch Befruchtung und Empfängnis geschieht, vollzieht sich bei den Gläubigen durch die Eucharistie und die Hostie. Parallelen dazu finden sich in anderen Visionsberichten, wo dezidiert Hostienverwandlungen z. B. im Mund der Charismatikerinnen stattfinden (vgl. z. B. Zitat Christine Ebner S. 74). Die in der Mystik angestrebte Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott, wird in den mutterschaftsmystischen Bildern durch die konkrete Empfängnis eines Kindes dargestellt. Jesus‘ Leib vereinigt sich mit dem Leib der aufnehmenden Frau. Der Vergleich mit der Eucharistie kann als Versuch interpretiert werden, jedem Menschen die Möglichkeit der unio mystica über die Aufnahme des Leibes Christi in den eigenen Körper aufzuzeigen. Des Weiteren befähige diese Vereinigung den Menschen, Sünden zu entsagen und von Liebe erfüllt zu werden.

Den Abschluss macht eine direkte Gegenüberstellung der Geburt Christi und des Gebärens des guten Werkes Gottes. Jede/r gläubige Christ/in, der/die sich mit Gott verbindet, ist demzufolge dazu in der Lage, Gutes ins Leben zu befördern. Er wird der Welt gegenüber mütterlich tätig. Daran schließen Überlegungen und Tätigkeiten im Rahmen der christlichen Karitas an, die immer wieder, wie bereits erwähnt, als Sublimierung mütterlicher Impulse angesehen wurde.

¹¹⁰ ebda. S. 427f.

Auch ein starkes Geburtserlebnis findet sich in Blannbekins Offenbarungen:

In jenem Lichte, in das sie aufgenommen war, erschien die sel. Jungfrau, bevor sie gebar, und in der Geburtsstunde selbst. Die sel. Jungfrau selbst hatte auch ein sehr andächtiges Antlitz und voller Gnade. Und obgleich sie selbst vor der Geburtsstunde hell und leuchtend war, erschien sie in der Geburtsstunde viel heller. Sie war allein, als sie gebar, außer daß eine unzählige Menge von Engeln sie und den Knaben anstelle von Hebammen umgab. Die einen sangen Gott Lobgesänge, die anderen dienten dem Knaben und seiner Mutter, und obwohl alle Engel in leuchtendem Licht blinkten, dennoch einige mit so großem Glanz, daß sie die Dunkelheit der Nacht vertrieben. Alle Engel beteten diesen Knaben an. Da die Geburtsstunde bevorstand, wurde die Selige von solcher Süße göttlicher Tröstung über ihr Fassungsvermögen heimgesucht, daß sie im Unvermögen, die Zartheit jener Süße zu ertragen, in ihrem Heil zusammensank und der Körperkräfte ohnmächtig wurde-nicht vor Schmerz, sondern vor Süße der Enttaffung. Und dies wollte Gott, daß der Knabe selbst bei seiner Geburt so wie die übrigen Kinder auf die Erde gelegt würde, was nicht geschehen wäre, wenn die gesegnete Jungfrau ihrer Kräfte mächtig gewesen wäre. Die Krippe war groß, und die jungfräuliche Mutter lag mit dem Kind in der Krippe auf dem Stroh, und als endlich Joseph dazukam und den Knaben sah, fiel er der Länge nach auf sein Antlitz auf die Erde und betete den Knaben an.¹¹¹

Auffallend ist hier die Darstellung des konkreten Geburtsvorganges. Nicht Hebammen, sondern Engel stehen der gebärenden Jungfrau zur Seite. Zum Zeitpunkt der konkreten Niederkunft verliert Maria das Bewusstsein, da sie ganz und gar von ihren Gefühlen überwältigt wird. Es ist nicht von Schmerz die Rede. Ganz im Gegenteil entsteht der Eindruck eines positiven Erlebnisses. Gerechtfertigt wird die Ohnmacht durch den Willen Gottes, der Jesus, wie alle anderen Menschenkinder, geboren werden lassen wollte.

Entgegen üblicher Darstellungen ist Joseph bei dieser Geburt nicht dabei, sondern tritt erst im Nachhinein dazu.

Als die Schwellung über sie kam, war sie bald in Ekstase, und dort hatte sie viele Offenbarungen. Denn immer schien ihr, daß sie den Knaben Jesus im Inneren habe, so wie in der Geburtsnacht. In jener Ekstase bleibend wurde sie von so großer Süße und Liebeszärtlichkeit zum Geliebten erfüllt, daß sie ihn selbst mit Armen zu umfassen schien. Und innerlich redeten sie nicht mit Stimmen, sondern geistlich (und) verstandesgemäß wechselweise vertraut miteinander nach Art eines Zwiegesprächs, wobei sie fragte und er antwortete.¹¹²

Obiges Zitat beschreibt den Moment der Schwangerschaft, allerdings nicht Marias, sondern der Mystikerin selbst, die Schwellungen am Körper erfährt. Sie beschreibt ihre Empfindungen, als ob sie mit Jesus schwanger ginge. Auch brautmystische Elemente können in diesen wenigen Zeilen festgestellt werden. Sie fühlt die Nähe des Geliebten, mit dem sie Zwiesprache hält. Unklar ist, ob Jesus ihr als Kind oder Erwachsener, liebender Partner ist und demnach die unio mystica zwischen Mutter und Kind oder Frau und Mann erfolgt. Auch wenn die vorliegende Arbeit sich um genaue Abgrenzung der verschiedenen Arten der Mystik bemüht, um Mutterschaftsmystik bestmöglich zu definieren, so zeigen Textstellen wie diese, dass Übergänge oft fließend sind. Einflüsse der

¹¹¹ Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994. S. 403 ff.

¹¹² ebda. S. 409.

Passions- und Brautmystik sind auch im Bereich der mutterschaftsmystischen Bilder immer wieder vorhanden.

Ein weiteres Unikum stellt das Bild Marias als Hebamme dar. Im Rahmen meiner Analysearbeit tritt es nur ein einziges Mal in Erscheinung:

In der Nacht des hl. Johannes d. Täufers in den Geist genommen, sah sie den sel. Johannes d. Täufer wie eben geboren und die sel. Jungfrau Maria mit gebeugten Knien vor der hl. Elisabeth, der Mutter des Kindes, und wie sie den Knaben in die Arme nahm anstatt einer Hebamme. Sie erhob sich und stand vor der hl. Elisabeth, der Mutter des Kindes, und sagte: „Siehe, dein Knabe!“ Diese Jungfrau stand auch bei der Jungfrau, der Mutter des Herrn. Und auf einmal verschwand diese Vision.¹¹³

Maria nimmt erstmals die Rolle der Helferin, nicht der eigentlichen Mutter ein. Sie ist also auch gebärenden Frauen Retterin und Stütze. Zwar hat sie selbst ohne Schmerzen geboren, dennoch kann sie in ihrer Funktion als Hebamme mütterlich helfen. Damit ist ein weiteres Feld der *imitatio mariae* aufgetan. Frauen können Maria in der Geburtshilfe nacheifern.

Die abschließende Textstelle thematisiert die Besonderheit der Mutterliebe (vgl. Kapitel 4.2.3):

Die selige Jungfrau hat drei Vorzüge vor allen Erwählten. Der erste ist, daß sie Gott am glühendsten liebte und liebt, mehr als irgendeiner der Heiligen; und deswegen vor allen und über alle ist sie in Gott aufgenommen, und an der Fülle ihrer Liebe haben alle Erwählten teil und empfangen den Beginn ihres Heils und ihrer Bekehrung, und auch die, die noch unterwegs sind. Der zweite ist, daß sie selbst ein Spiegel des Gottes Christus ist und er selbst sich in ihr spiegelt so wie in einem Spiegel, in dem Bewusstsein, sein Fleisch von ihr bekommen zu haben. Und obwohl alle Heiligen in der Heimat ihre Freude von dem Gott Christus haben, hat er selbst dennoch besondere Freude an seiner jungfräulichen Mutter deswegen, weil er sich in ihr spiegelt, wie gesagt wurde.¹¹⁴

Allgemein muss konstatiert werden, dass in Agnes Blannbekins Offenbarungserlebnissen der Wille Gottes in Bezug auf mutterschaftsmystische Bilder eine große Rolle spielt. Wiederholt wird betont, dass Maria nicht nur durch den Willen Gottes empfangen hat, sondern sich diesem auch fortan unterwarf. Es ist auch Gottes Wille, der jenes Herz ist, aus dem Jesus entsprungen ist, um das Heil der Menschheit zu werden. Selbst für die Ohnmacht bei Jesus' Geburt ist dieser Wille verantwortlich, da Gott wollte, dass Jesus allen anderen Menschenkindern entsprechend auf die Erde gebettet werde. Es liegt nahe, eine geschlechtsspezifische Rollenzuschreibung zu verorten. Der Wille Gottes, als männliches Attribut, auf der einen Seite, und die demütige Unterordnung und leibliche Fürsorge Marias auf der anderen, sind beide von Nöten, um Jesus in ein irdisches Leben als Mensch zu befördern. Folgt man diesem Schluss, so tradieren sich hier lediglich

¹¹³ ebda. S. 445ff.

¹¹⁴ ebda. S.75ff.

gesellschaftliche Realitäten der Zeit: der Mann als aktiver, zeugender Part, die Frau als passiv und empfangend.

4.3.3 Christina von Retters

Bei Christina von Retters handelt es sich um eine fast in Vergessenheit geratene Klosterschwester des ausklingenden 13. Jahrhunderts, als deren Wirkstätte das Kloster Hane im Bezirk Rheinland-Pfalz gilt. Sie gehörte dem Orden der Norbertinerinnen an, der im Gegensatz zu den zeitgleich entstandenen Konventen der Zisterzienserinnen und den Beginen wenige mystisch begabte Frauen hervorbrachte. Biografische Angaben finden sich primär in den noch erhaltenen Textteilen der Vita. Hier zeichnet sich ein fast schon klassisches Profil der Mystikerin ab. Eine adelige Herkunft ist wahrscheinlich, schon in der frühen Kindheit kann eine starke Hinwendung zum Christentum festgestellt werden, was ihren Eintritt ins Kloster im Alter von sechs Jahren zu erklären meint. Bereits sechs Jahre später legt sie ihr Gelübde ab und lebt fortan als Braut Christi, ein Status, der ihren gesamten Text und die zugrundeliegenden Visionen massiv prägt. Chronologische Datierungen sollten eher als den Text inszenierende Elemente verstanden werden, und auch ihr Sterbejahr ist nur vage rekonstruierbar, wird aber am wahrscheinlichsten in das Jahr 1292 gelegt.¹¹⁵

Für die hier vorliegende Arbeit wird sie durch eine außergewöhnlich gefühlsbetonte Form der Mystik relevant. Sie steht damit nicht mehr in der strengen, gelehrteren Tradition der ersten Mystikerinnen des 11. Jahrhunderts. Ist auch der Leidensweg Christi, vor allem in ihren späteren Visionen, nach wie vor von großer Bedeutung, so gibt es auch eine sanftere, die Liebe und mütterliche Fürsorge Marias in den Vordergrund stellende, Note des Textes. „Die freundlicheren Züge ihres mystischen Lebens knüpfen sich an die Muttergottes, in deren Bild das Mütterliche vorherrscht. So ist auch Christinas Beziehung zu ihr [...] weit mehr gefühlsbetont als spekulativ.“¹¹⁶ Abläufe des Klosterlebens oder auch Aktivitäten im Rahmen des Kirchenjahres finden kaum Erwähnung. Hingegen wendet sich Jesus in partnerschaftlich-liebender Fürsorge an die Ekstatikerin, die häufig Zwiesprache mit Maria unterhält, von dieser als Tochter bezeichnet wird und somit in fast schon familiären Verflechtungen zur himmlischen Familie steht. Ob ein Mangel individueller Erfahrungen des Familienverbandes Ursprung dieser inhaltlichen Ausprägung darstellen kann, bleibt dahingestellt. Fakt ist, dass Christina im jungen Alter von 22 Jahren verstirbt und kein weltliches Leben vorzuweisen hat. Sie ist und bleibt von Anfang an Braut Christi.

¹¹⁵ vgl. www.dilibri.de/rlb/periodical/pageview/222501 (13.02.2017) S. 246f.

¹¹⁶ ebda. S. 251.

Die ursprüngliche Vita, die, wie bei den meisten Mystikerinnen, von Beichtvätern oder Mitschwestern verfasst worden ist, ging im Laufe der Unruhen der Reformationszeit verloren, tauchte zwischenzeitlich wieder auf und wurde im 17. Jahrhundert aus einer flämischen Übersetzung teilweise rekonstruiert.¹¹⁷ Der vorhandene Textkorpus ist also recht spärlich, dennoch enthält er eine überraschend emotionale und auf Innerlichkeit fokussierte Beschreibung der Beziehung zu Maria und vor allem zu Jesus Christus. Letzterer wird stets als Bräutigam imaginiert und spricht die Charismatikerin ausschließlich als Braut und Geliebte an. Ungewöhnlich scheint die Tatsache, dass auch die kindliche Manifestation des Erlösers von Christina als ihr Bräutigam empfangen wird. Maria übergibt ihr ihr Kind, damit sie sich an ihm ergötze, wobei dieses als Geliebter der Nonne vorstellig ist.

Die Mutter der Barmherzigkeit [...] erschien ihr sogleich mit ihrem süßen Kindlein, legte es Christina ans Herz und sprach zu ihr diese Worte: „Nimm, meine liebe Tochter, hier deinen süßen Bräutigam, getröste dich seiner freundlichen Gesellschaft, habe an ihm dein Wohlgefallen, herze und küsse ihn, denn du bist seine Geliebte, die er innig lieb hat.“¹¹⁸

Mutterschaftsmystische Elemente im Text werden durch stark brautmystisch aufgeladene Bilder überformt. Die Liebesbeziehung inkludiert die Beziehung zwischen Mutter und Kind, eine Vereinigung im Sinne der *unio mystica* wird von der leiblichen Mutter Maria initiiert, die ihren Sohn in die Arme der Mystikerin legt. Dieses Verhältnis ist aber, im Gegensatz zu ihrem Status als Braut Christi, nicht von ungebrochener Dauer, da es die Mutter Gottes ist, die ihr Kind zu späterem Zeitpunkt wieder abholt und an sich nimmt. Mutter bleibt Maria, nicht die Charismatikerin. Diese tritt nur über die Ebene der Geliebten und/oder Liebenden in Beziehung zu Jesus als Kind.

Trotzdem lassen sich einige mutterschaftsmystische Bildelemente identifizieren:

Da überfiel ihren ermatteten Leib ein süßer Schlummer, in welchem sie gewürdigt wurde, ihren geliebten Bräutigam in der Gestalt eines kleinen Kindleins zu erblicken, das unter Rosen wandelte und auf wundersame Weise mit ihnen spielte. Und als es genugsam gespielt hatte, kam das süße Jesuskindlein zu ihr und sprach diese Worte: „Meine Geliebte, willst du dich noch inniger meiner erfreuen und mit mir ergötzen, so ist not, daß du deine Seele mit solchen Rosen, d. h. Tugenden zierst, denn meine Kammer ist nicht nur licht wie die Sonne, sondern auch voller Blumen und innen wunderbar geziert gleich dem Tempel Salomons.“¹¹⁹

Hier tritt Jesus als Bräutigam und Kind auf. Wieder verbinden sich braut- und mutterschaftsmystische Bilder. Das Spielen des Kindes ist dabei das zentrale Element der Mutterschaftsmystik (vgl. Kapitel 4.2.3 auf S. 57). Der symbolische Gehalt der Rosen, denen sich das Kind spielend zuwendet, soll hervorgehoben werden, da diese Blumen zum einen ganz allgemein für Maria stehen, zum anderen von Jesus große Aufmerksamkeit erfahren. Er deutet sie als Tugenden aus, die er von der Mystikerin erwartet. Ergänzt man die textimmanente Auslegung

¹¹⁷ vgl. ebda. S. 241f.

¹¹⁸ ebda. S. 263.

¹¹⁹ ebda. S. 255.

der Rose um deren allgemeine Mariensymbolik könnte man folgern, dass Jesus die Charismatikerin anweist, sich gemäß der Tradition Marias, seiner Mutter, zu verhalten.

In der letzten exemplarischen Textstelle Christinas Visionen findet sich das Motiv der Christkindwiege. Erneut wandelt sich dieses mutterschaftsmystische Bild hin zu brautmystischen Formen. Als Jesus auf Zufruf auf Christina zugeht, verwandelt er sich in einen jungen Mann. Die Auslegung des imaginierten Bildes erfolgt noch innerhalb der Vision - ein unübliches Stilmittel - Christina solle sich der Passionsmystik zuwenden. Ich vermute, dass diese Interpretation eine Art Ergänzung des ursprünglichen Textes darstellt, da sie ganz der vorherrschenden Meinung der Kirchenväter entspricht, dass die wahre Mystik, jene der Passion Christi sei. Mutterschaftsmystik hingegen wäre bestens für das zarte und einfachere Geschlecht der Frauen geeignet (vgl. Kapitel 4.1.2 auf S. 35). Im Gegensatz dazu wird Christina in dieser Vision, durch das Erscheinen des erwachsenen Jesus, die Hinwendung zum Leidensweg Christi auferlegt.

[Als]Christina ihre Augen zu dem Altar hob, sah sie dort das Jesuskindlein in einem Kripplein liegen. Sein Haupt war gekrönt mit zwölf schönen Rosen [...]. Christina begehrte nun ihrem Bräutigam näher zu sein. Weil sie aber ihren Stuhl nicht zu verlassen wagte, rief sie das Jesuskindlein zu sich, das ihr sogleich gehorsamte und herzukam, wobei es ständig wuchs und größer wurde, bis es schließlich die Gestalt eines Jünglings erlangt hatte, der mit ihr gemeinsam zu singen anhub. [...] Durch diese Verwandlung gab ihr Jesus zu erkennen, daß sie sich nicht so sehr der Anschauung seiner Kindheit, die eitel Süßigkeit ist, hingeben solle, als vielmehr der Versenkung in die Mysterien seines bitteren Leidens und Sterbens, die er in seinem Mannesalter erdulden mußte.¹²⁰

Christina von Retters' Text ist, aus mutterschaftsmystischer Sicht, in der wissenschaftlichen Debatte zu Unrecht vernachlässigt worden. Nicht nur sticht er durch seinen hohen Grad an Emotionalität und Gefühl hervor, sondern vor allem das Einbeziehen von Natursymbolen und die Verbindung mit brautmystischen Motiven stellen ihre Offenbarungen heraus. Sie sind der Grund, warum diese Charismatikerin im Rahmen meiner Arbeit thematisiert werden muss.

4.3.4 Christine Ebner

Aus dem Nürnberger Patriziergeschlecht der Ebners stammend, ist Christine Ebner direkte Vorfahrin der Freiherren von Ebner-Eschenbach. *Feuerlilie* sei ihr Spitzname gewesen, denn ihr Wesen wird als äußerst phantasievoll und energisch beschrieben. Männliche Willenskraft ebenso wie Demut und Maß sollen zu ihren Charaktereigenschaften gezählt haben. Ihr Beichtvater war der Dominikanermönch Konrad von Füssen, der wohl maßgeblich an den Aufzeichnungen ihrer Visionen beteiligt gewesen ist.

¹²⁰ ebda. S. 255f.

Aus dem am Anfang ihrer Gnadenvita geschilderten Geburtsbericht (vgl. S. 50) geht ein ihr Leben bestimmendes Element hervor, das Leiden und der Schmerz. Ist sie nicht nur am Leidenstag des Herrn zur Welt gekommen, hat auch ihre Mutter bereits eine ungewöhnlich starke Hinwendung zum Schmerz, als Beweis ihrer demütigen Haltung und inniglichen Verbindung zu Gott, bewiesen. Schon früh beginnt Christine mit selbstaufgelegten Buß- und Verzichtübungen, fühlt sich, obwohl einer wohlhabenden Familie entstammend, eher den Armen zugewandt. Die Eltern fördern diese Veranlagungen ihrer Tochter und mit zwölf Jahren tritt Christine Ebner in das Dominikanerinnenkloster Engelthal in der Nähe von Nürnberg ein. Dort heimisch zu werden, fällt ihr schwer. Trotzdem fährt sie in ihrer asketischen Lebensweise fort, beginnt mit Disziplinen und empfängt zwei Jahre später ihre erste Vision. Sie behält ihre innere Schau für sich, dennoch wird sie bald als Heilige verehrt und von Besuchern und Mitschwestern um Wunder gebeten. Zunehmend dokumentiert sie geschichtliche Ereignisse, ist also nicht mehr auf ihre innere Wirklichkeit beschränkt. Das führt dazu, dass König Karl sie 1350 im Kloster aufsucht und ihren Segen erbittet. Auch Heinrich von Nördlingen, Margaretha Ebners Beichtvater im Kloster Maria Medingen, kehrt nach Margarethas Tod für drei Wochen bei ihr ein. Es wird von einer tiefen Seelenverwandtschaft gesprochen, die ihr Leben lang andauern sollte. Heinrich erkannte ihr visionäres Talent. Ihre Aufzeichnungen enden wenige Jahre vor ihrem Tode.¹²¹

Der Christine Ebner Corpus ist ein in der zeitgenössischen Forschung thematisierter und sich noch in Bearbeitung befindender. Er unterteilt sich in das ihr zugeschriebene *Engelthaler Schwesternbuch*, sowie ihre *Offenbarungen* und die *Gnadenvita*. Zeitlich könnten letztere beiden Texte, die isoliert betrachtbar sind, als Gesamtwerk bzw. Werkeinheit interpretiert werden, da sich eine chronologische Anbindung der *Gnadenvita* an die *Offenbarungen*, aufgrund textinterner Hinweise, als wahrscheinlich erweist. Die *Offenbarungen* orientieren sich hauptsächlich am liturgischen Festkreis und weisen eine heilsgeschichtliche Dimension auf, während die *Gnadenvita* individuelle Gotteserfahrungen thematisiert.¹²² Es stellt sich also auch inhaltlich ein Zusammenhang dar. „Aus ihm ergibt sich zwischen beiden Texten der Tendenz nach ein konzeptionelles Spannungsverhältnis, das sich in mehrschichtigen oppositionellen Relationen von Jugend und Alter, von Körperlichkeit und Spiritualisierung religiöser Erfahrungen, von Heimlichkeit und

¹²¹ vgl. Volpert, Anneliese: Christine Ebner. In: Buhl, Wolfgang(Hg.): Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen mit 255 Abbildungen. Nürnberg: Nürnberger Presse 1971. S. 149ff.

¹²² vgl. Bürkle, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. In: Haug, Walter/ Herkommer, Hubert/ Peters, Ursula (Hg.): Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiet der germanischen Philologie. Bd. 38. Tübingen und Basel: Francke 1999. S. 309f.

Öffentlichkeit beschreiben ließe und sich als programmatischer <Lebensentwurf> einer <Mystikerin> lesen läßt, ohne daß es sich um ein explizit oder gar theoretisch ausformuliertes Konzept handelt.“¹²³ Wie Susanne Bürkle herausstellt, handelt es sich bei der *Gnadenvita* und den *Offenbarungen* um jene Texte, die auf bildlicher Ebene die Körperlichkeit religiöser Erfahrungen und Praxis detailliert behandeln, wo hingegen sich das Schwesternbuch lediglich auf auf Messe und Eucharistie bezogene Visionen beschränkt und auf die Zwiesprache mit Gott fokussiert. Was also für die Analyse mutterschaftsmystischer Elemente relevant ist, ist demnach hauptsächlich in ersteren Texten zu finden, deren edierte Fassung seit 1988 in Bearbeitung ist. Leider konnte ich keinen Einblick in diesen Apparat gewinnen, weshalb ich mich mit den von Frau Prof. Bürkle bereits im Rahmen ihrer eigenen Analyse exemplarisch veröffentlichten Textausschnitten begnügen musste.

Der Text folgt des Weiteren dem Modell der mystischen Wegelehren, das die Wandlung vom äußeren zum inneren Menschen verdeutlicht. Ein mystisches Lebensmodell wird dadurch exemplifiziert.¹²⁴

Zunächst wenden wir uns daher der *Gnadenvita* und den *Offenbarungen* zu:

Ich verweise bezüglich des Geburtsmotivs noch einmal auf die in Kapitel 4.2.1 auf S. 50 geschilderte Szene der Geburt der Mystikerin selbst. Sie soll hier der Vollständigkeit halber erwähnt werden. Neben dieser starken Darstellung einer herbeigesehnten schmerzvollen Geburt, findet sich eine Art Rückblick Christines auf ihre Geburtsstunde.

Unser Herr sagte einmal zu diesem Menschen: ‚Ich habe Wunder an dir getan vor deiner Geburt und in deiner Geburt und in deinem Leben.‘ Dieser Mensch sagte, seine Mutter habe erzählt, sie sei nie so andächtig gewesen wie als sie mit ihr schwanger war. Und sie hatte sich von Gott einen Liebesbeweis gewünscht: er möge es als Dank für seine Marter nehmen, dass sie an einem Karfreitag gebar und dass es für sie schlimmer werde als bei den anderen Kindern. Und sie hatte sich vorgenommen, das Kind nach dem Herrn Christus zu nennen, wenn es so käme. Und es geschah so durch Gottes Gnade. Mir selber hat auch die Mutter gesagt, dass sie das zehnte Kind war.¹²⁵

Erneut wird betont, dass Geburtsschmerz und Passion Christi in engem Zusammenhang imaginiert wurden. Wie Claudia Opitz formulierte, ist der weibliche Körper in diesen Situationen Ort wahrer Christuserfahrung. Die unio mystica vollzieht sich im Geburtsschmerz.

Weitere Bildbereiche sind mit nachstehenden Passagen angesprochen. Zum einen tritt das Jesuskind immer wieder spielend vor Christine. Des Weiteren finden sich Schoß-Szenen, in denen die

¹²³ ebda. S. 308.

¹²⁴ vgl. ebda. S. 312.

¹²⁵ https://www.academia.edu/9057455/Das_Gnadenleben_und_Die_Offenbarungen_der_Christina_Ebner_1277-1356_Dominikanerin_und_Mystikerin_im_Kl_oster_Engelthal_Textauswahl_und_Einf%C3%Bohrung (15.02.2017) S. 9.

Charismatikerin das Jesuskind auf ihren Beinen sitzen lässt (vgl. Kapitel 4.2.3 auf S. 56-57). Aber auch Maria selbst erscheint der Nonne und hält dabei ihr Kind auf dem Schoß:

„und han gesehen unser frawen Mariam daz sie unsern herren auf der schoz het, und sprachen, sie wolten mir als gutlich tun als andern. Daz verstund ich also: er wolt mir als gutlich tun als andern heiligen junchfrawen.“¹²⁶

Auffallend sind außerdem die Oblatenwunderberichte während des Begehens der Eucharistie.

Da sie do in den chor kom, da sahe sie daz ein roren von himel in den kelch ging und drug die heilicheit dar ein, und sach daz daz oblat in dez priesters hant zu einem kindelin wart, und swenn er ez dar den frawen bot, so gebar ez gegen ieclicher als irm leben waz: gegen etlicher gebart ez gar zertlich und frolichen, gen etlicher niht also.¹²⁷

Die Oblatenverwandlung und die damit einhergehende Inkorporierung des Jesuskindes können dem Bildbereich der Empfängnis zugeordnet werden (vgl. Kapitel 4.2.1 auf S. 44). Auch Margaretha Ebner berichtet von solchen wundersamen Verwandlungen und dem süßen Geschmack, den sie infolgedessen auf ihren Lippen schmeckte.

4.3.5 Margaretha Ebner

Die Mystikerin Margaretha Ebner wird um 1291 in Bayern in das Donauwörther Patriziergeschlecht der Ebners geboren. Im Alter von 15 Jahren tritt sie in das Kloster Maria Medingen ein, wo sie 1344 mit der Aufzeichnung ihrer Visionen beginnt. Sie stirbt nachweislich am 20. Juni 1351.¹²⁸ Zur Niederschrift ihrer Offenbarungen wird sie von Gott aufgefordert, was sie in ihrem Text auch festhält. Dieser Akt des Schreibens ist für sie keineswegs selbstverständlich. Obwohl sie sich als Frau für dessen nicht würdig empfindet, folgt sie Gottes Auftrag. Zeitgleich schlagen ihre Visionen eine neue Richtung ein, hin zu mutterschaftsmystischen Elementen und Bildern.

Aber sider ich an fieng ze scriben daz büechlin, han ich grossen lust zu der kinthet unsers herren, sunderlichen as ich gescriben han, und siner aller süezzen besnidunge, daz ich dar uz niezen sölt sin aller creftigostes minnenwallendez hailigez bluot.¹²⁹

Min luteriu warhet Jhesus Christus hat mir war gelaun allez, daz er mir gelopt, do ich daz büechelin an fieng ze scriben. er gelopt mir sunder genade ze geben, der er mir vor nit geben het. [...] so wart ez mir denn geringert an dem wateten mit der kinthait unsers herre, diu mir mit süezzen lust geben

¹²⁶ ebda. S. 20.

¹²⁷ ebda. S. 26.

¹²⁸ vgl. Weitlauff, Manfred: Margareta Ebner (um 1291-20.Juni 1351). In: Schwaiger, Georg(Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Bd.3. Regensburg: Friedrich Pustet 1973. S. 240.

¹²⁹ Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S.87.

wart, mit as grosser genade, daz ich gewonlichen ungeschlafen lag von dem süezzen jammer, den ich von der kinthet het.¹³⁰

Margaretha fast ihre Visionen, die sie seit 1312 empfängt, selbst in Worte. Der Name Jesus Christus spielt dabei eine große Rolle, da sie zumeist das Vaterunser betet, während sie krampfartige Anfälle erleidet. Der Mystik gemäß sind diese Erfahrungen von Leid und Schmerz geprägt und der Gattung entsprechendes Vokabular (z. B. *Süße, Gnade, Schmerz, Leid, Begierde, empfangen, Lust*) wird in großem Maße eingesetzt. Das 166 Seiten lange Werk liest sich schwerfällig und beinhaltet nur wenig erzählende Elemente. Viel eher handelt es sich dabei um die Aufzählung einzelner Empfängnis-Erlebnisse, in denen Gottes Wort, die Wahrheit, zur frommen Gläubigen kommt. Stilistisch erklärt sich dieser Leseindruck durch die vielen Wiederholungen und Sprach-Monotonie. Es scheint allerdings, dass dies den Möglichkeiten Margarethas entspricht, die bis auf minimale Korrekturen durch ihren Beichtvater, Heinrich von Nördlingen, das Werk selbst abfasste. Während ihrer Ekstasen spricht sie das Wort Gottes, wobei sie zwischen inneren und äußeren Erlebnissen und Affekten unterscheidet. Äußerlich wird ihr Körper gepeinigt, erleidet Krämpfe, die Hände, Augen, Mund mit Zähnen, Kopf und den gesamten Leib betreffen. Dabei kann sie immer wieder tagelang nicht sprechen, da ihr Mund verschlossen - also krampfhaft geschlossen- bleibt. Gott nimmt diese Last immer wieder von ihr, worauf sie gesundet. Manfred Weitlauff folgert, dass, aufgrund der vorliegenden Berichte, von einer psychischen Erkrankung ausgegangen werden müsse, die bei Margaretha zu einem zeitweiligen Rückzug aus der sozialen Gemeinschaft des Konvents führte. Lediglich zwei, ihr äußerst nahe stehende Schwestern, waren dann mit ihrer Pflege betraut. Der kurz aufeinanderfolgende Tod beider stürzte Margaretha in eine schwere Krise, die erst das Auftreten Heinrichs beenden konnte. Dieser erkannte ihre mystische Begabung, belegte das Erfahrene mit göttlichem Sinn und ermutigte sie zur Weiterführung ihrer Pflichten. Ihr vormals lediglich passionsmystisch ausgerichteter Stil wurde durch die Korrespondenz mit Heinrich - es handelt sich um den ältesten erhaltenen Briefwechsel in deutscher Sprache - verändert. Erstmals rückten mutterschaftsmystische Gedanken in den Vordergrund, die sie ähnlich vehement wie vormals den Leidensweg Christi zu verfolgen begann. „Die >>geliebte Braut Christi<< in der Passionsmystik wuchs im Umgang mit dem Jesuskind in die Rolle einer Nachfolgerin Marias, einer >>geistigen Mutter Gottes<< hinein, durchaus mit der Tendenz, diese >>geistige Mutterschaft<< auch im Körperlichen zu erleben.“¹³¹

¹³⁰ ebda. S. 91.

¹³¹ Weitlauff, Manfred: Margareta Ebner (um 1291-20.Juni 1351). In: Schwaiger, Georg(Hg.): *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*. Bd.3. Regensburg: Friedrich Pustet 1973. S. 254.

Außerhalb des Betens des Pater Noster empfängt sie Visionen im Schlaf. Sie erwacht dann, ist von Lust und Begierde erfüllt oder träumt von Menschen, die sie um ihr Seelenwohl ersuchen oder bereits verstorben sind und über ihr Verweilen im Jenseits berichten. Des Weiteren sieht sie hin und wieder Engel oder hat Halluzinationen. Ihre Augen werden erleuchtet, sie berichtet von Lichtphänomenen, die ihren Körper erfüllen. Im Chor hört sie Stimmen oder Gesänge, wobei der Schwerpunkt tatsächlich auf den krampfhaften Körpererlebnissen liegt, die von Schmerz und Schreien, sowie der Rede Gottes geprägt sind. Leid und Schmerzen sind, wie es für die Mystik charakteristisch ist, von Bedeutung. Dabei bilden Lust und Begierde die Gegenspieler. Sie treten meist innerhalb weniger Sätze gemeinsam auf und verdeutlichen, dass große Entbehrungen und körperliche Pein der Preis für die Gnade Gottes sind. Gott allein wählt die empfangenden Nonnen aus und lässt sie durch Schmerz und Kummer gehen, um sie zu höheren Dingen zu führen. Auch mutterschaftsmystische Elemente werden genutzt und in Verbindung mit passionsmystischen Bildern imaginiert. An folgendem Beispiel wird deutlich, wie Stigmataerfahrungen herbeigeseht werden, auf die das sofortige Bitten um die Erfahrung Marias als Mutter folgt. Margaretha spricht zu diesem Zwecke Maria selbst an.

Item ich begert aines tages von unser lieben frowen, daz siu mir hülff, daz mir diu fünf minnezaichen in gedrukt wurden mit der enphindung, as si dem grossen herren sant Francissen in gedrukt wurden. des selben tages bat ich si auch daz siu mir hülfi, daz ich innan wurdi, waz götlichiu fröde wer mit irem lieben kinde. do wart mir so minneklich geantwurt von ir: ‚du bitest mich so ungleicher dinge, daz ich nit waiz, wie ich dir tuon sol.‘ die antwurt enphieng ich mit süessser genade und mit grosser fröde.¹³²

Auf der körperlichen Ebene berichtet Margaretha vor allem vom Fasten, das sie ihr Leben lang einhielt. Wasser und Brot gehören zu den wenigen Speisen, die sie zu sich nimmt. Oftmals kann ihr gepeinigter Körper allerdings keine Nahrung mehr aufnehmen. Selbstgeißelung scheint sie nicht zu betreiben. Allerdings beschreibt sie Stiche in ihr Herz, die durch das Andrücken verschiedener Kruzifixe auf ihre Brust hervorgerufen werden. Sie erzählt auch von Stigmata Schmerzen an Händen und Füßen. Dabei ist sie sehr oft krank und muss nach Anfällen tagelang in ihrem Zimmer liegen. Als innere Affekte bezeichnet sie die Rede Gottes, die sich ihrem Geist aufdrängt, sie ganz einnimmt.

Mit der Niederschrift ihrer Visionen verändern sich ihre Erlebnisse diesbezüglich, dass nun das Jesuskind im Vordergrund ihrer Dialoge und Gotteskontakte steht. Als auslösendes Moment gilt allerdings nicht nur der Kontakt zu Heinrich von Nördlingen, sondern auch der Erhalt eines Geschenkes am Stephanstag 1344 - eine Wiege mit dazugehörigem Jesuskind, das sie fortan dort

¹³² Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S. 78.

bettet (vgl. Kapitel 4.1.3). Sie imaginiert das Kind in dieser Wiege, auf ihrem Schoß, schaukelt und stillt es und befragt es zum Leben nach dem Tod oder den Wahrheiten der Bibel und der Geburtsgeschichte Jesus'. Das Kind ist ihr gegenüber voll Liebe und Wohlwollen und bekräftigt sie in ihrem Glauben.

An sant Stephans tag gab mir min herre ain minneklich gaube minne begirden, daz mir wart gesendet von Wiene ain minneklichez bilde, daz was ain Jhesus in ainer wiegen, und dem dienten vier guldin engel. und von dem kinde wart mir aines nahtez geben, daz ich es sach in der wiegen spilen mit fröden und fuor vast mit im selber. do sprach ich zu ime: ‚war umb bist du nit zühtig und last mich nit schlaffen? nu han ich dich doch wol gelte‘. do sprach daz kint: ‚ich wil dich nit lan schlaffen, du muost mich zuo dir nemen‘. azo nam ich ez mit begirden und mit fröden uz der wiegen und stalte ez uf min schosse. do waz ez ain liplich kint. do sprach ich: ‚küsse mich, so wil ich lazzen varn, daz du mich geunruowet hast‘. do fiel ez umb mich mit sinen armen und hiels mich und küsset mich. dennoch het ich ain begirde von im der hailigen besnidunge, daz wart mir nit von ime, von der gesiht enphieng ich Grosze genade und süesseket.¹³³

Die hier dargelegte Szene ist mutterschaftsmystisch äußerst aufschlussreich, da sie verschiedene Elemente verbindet. Zum einen wird ein, zur regelmäßigen Praxis ausgestaltetes, Erlebnis geschildert, die Schenkung der Wiege. Wir wissen aus anderen Stellen und dem Briefwechsel mit Heinrich, dass Margaretha fortan eine Puppe in diese Wiege bettete und diese wie ein Kind versorgte. Es folgt ein Dialog zwischen dem Jesuskind und Margaretha, eine Situation, die nicht alltäglicher sein könnte: Das Kind erwacht des nächtens, weckt die Mutter und lässt diese nicht mehr schlafen. Die Mutter reagiert liebevoll, wenn auch etwas ungeduldig, nimmt das Kind auf ihren Schoß, fordert einen Kuss als Wiedergutmachung ein. Es handelt sich dabei also zunächst um ein Wiegen-Motiv, das mit einem Pflege- und Fürsorgeelement - dem nächtlichen Zubettbringen - kombiniert wird. Des Weiteren küsst das Kind die Mutter, stärkstes Zeichen von Liebe und Zuneigung zwischen Mutter und Kind.

Das Auftreten von Schreien und Rufen während ihrer Visionen fällt in zeitlichen Zusammenhang mit dem Schreibbefehl Gottes. Höhepunkt findet dieses Verhalten in der Gebärszene, die bereits auf Seite 49 dieser Arbeit analysiert worden ist.

Albertus Magnus bezeichnete, das von mir als mutterschaftsmystisches Erleben definierte Handeln, als Überspannung mystischen Denkens. Nur einfältige Frauen würden zu dieser entarteten Form der Mystik tendieren. Höhepunkt fände ein solches Gebaren im körperlichen Empfinden der Geburt Jesus', ein mutterschaftsmystisches Element, das, wie meine Analyse zeigt, nicht nur bei Margaretha Ebner vorzufinden ist¹³⁴(vgl. Agnes Blannbekin, Wilbirg von St. Florian und Christine Ebner). In solchen Aussagen drückt sich einmal mehr die pejorative Einstellung der männlich-

¹³³ ebda. S.90f.

¹³⁴ vgl. Weitlauff, Manfred: Margareta Ebner (um 1291-20.Juni 1351). In: Schwaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Bd.3. Regensburg: Friedrich Pustet 1973. S. 255.

geistigen Kirchenwelt zur Frau und allen Bereichen ihres Wirkens aus. Ich möchte mir an dieser Stelle die Anmerkung erlauben, dass der Rückschluss auf einen Mangel an theoretischer und intellektueller Beflissenheit wohl nicht ausreichend argumentiert, warum Mutterschaftserfahrungen in das mystische Erleben Eingang gefunden haben, da sich Mutterschaftsmystik auch bei durchaus gebildeten Frauen nachweisen lässt. Beispiele dafür gibt es unzählige, einzelne Frauen an dieser Stelle herauszunehmen, würde alle übrigen zu unrecht vernachlässigen. Wahrscheinlichere Gründe können Kapitel 4.1 dieser Arbeit entnommen werden.

Jedenfalls zeugt der vorliegende Text davon, dass Margaretha in unmittelbarer Nachfolge Marias zu verstehen ist, wenn sie Jesus als Kind imaginiert.

do wart mir geantwurt von minem herren und von minem got über die bliuket: ‚nu was mi muoter diu aller rainst und luderst magt, und mag es da von dir nit geraten, daz du alle din rainkait hast enphangene usse allem minne liden.‘ so antwurt ich in mir selber, ez wer niemen widriger denn sin zertiu muoter. So war mir von minem geminten herren geantwurt: ‚wer den willen mins vaters tuot, der ist min vater und min muoter.‘¹³⁵

In ihrer Tätigkeit als Charismatikerin, der leiblichen Aufnahme des Wort Gottes mit all den schmerzlichen Körpererfahrungen und dem Festhalten dieser in ihren Offenbarungen, wird Margaretha mütterlich aktiv. Sie tut den Willen des Vaters und ist somit Jesus Mutter und Vater zugleich.

Obwohl die *imitatio mariae* an diesen Stellen des Werkes in den Vordergrund rückt, soll betont werden, dass sich die Aufgaben der Visionen nicht darin erschöpfen, sondern die höhere Form der *unio mystica* angestrebt wird. Das Wiegen, Stillen, Pflegen des Jesuskindes geht damit weit über den einfachen Nachvollzug realer mütterlicher Handlungen hinaus.¹³⁶

Zunächst findet sich das Stillmotiv in folgender Szene:

Nu han ich ain bilde der kinthait unsers herren in ainer wiegen. so ich denne von minem herren so creftiklichen gezwungen wurde mit so grosser süesseket und mit lust und begirden und auch von siner gütigen bet und daz mir auch von minem herren zu gesprochen wirt: ‚saugest du mich nit, so wil ich dir mich underziehen, so du mich aller gernost hast‘, so nim ich daz bilde uzze der wiegen und leg ez an min bloztes herze mit grossem lust und süessiket und enphinde denne der aller creftigosten genade mit der gegenwertkeit gotz, daz ich da nach wunderun, wie unser liebiu frowe die emssigen gegenwertket goez ie erliden meht: so wirt mir geantwurt mit den wahrhaften worten des engeles Gabrieles ‚Spiritus sanctus supervenit in ect‘. aber min begirde und min lust ist in dem säugen, da ich uz siner lutern menschet gerainiget werde und mit siner gegenwertket und mit siner süezzen genade gurchgossen werde, daz ich da mit gezogen werde in daz war niezzen sines götlichen wesens mit allen minnenden selen, die in der warhet gelebt hant.¹³⁷

¹³⁵ Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S.86f.

¹³⁶ vgl. Federer, Urban: Mystische Erfahrungen im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner. In: Bizzari, Oscar et. al. (Hg.): *Scrinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz*. Bd. 25. Berlin/New York: De Gruyter 2011. S. 259.

¹³⁷ Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882. S. 87.

Das Element des Stillens tritt deutlich in den Vordergrund. Gott befiehlt Margaretha, dass sie das Bild des Jesuskindes, das sie in die Wiege gebettet hatte, einem Kind ähnlich an die Brust legt und es stillt. Als diese dem nachkommt, empfindet sie mystische Verbundenheit eines unbeschreiblichen Ausmaßes. Dies entspricht voll und ganz einer *unio mystica*, die durch die Unsagbarkeit des Unaussprechlichen gekennzeichnet ist. Durch die heilige Flüssigkeit wird Margaretha selbst gereinigt und tief mit Gott verbunden. Das Auftreten des Erzengels Gabriel unterstreicht die Heiligkeit dessen, was der Nonne gerade widerfährt.

as ich vor gescriben han von der kinthet unsers lieben herren Jhesu Cristi, diu ist mir creftiklich an und ie me und ie me in allen den wegen, as ich vor gescriben han. mir wirt emsecklichen geben us der kinthet unsers herren Jhesu Christi suozzu creftigiu genade und war minklich antwurt. allen minen begirden wart von im geantwurt, wie mit grosser minne er von himelriche uf ertrich küme und mit welher clainfüegket er in unser frowen lip kem und sprach also: ‚hetestu mich uf ainer nadelun gehebet, du mehtest mich nit gesehen han, und het doch elliu miniu lider. mit grossem lust und minne besazze ich ir herze, mit süezer grosser überflüssiger genade durchgosse ich ir herze und elliu iriu lider. si truog mich mit grosser fröde aun alle we.‘ ich sprach: ‚min aller liebstez kint, wie maht si die grossen genade ie gehaben oder dertragen in menschlichem libe?‘ do sprach ez: ‚Spiritus sanctus superveniet ect.‘ ich het begirde ze wissen von siner geburt. do antwurt ez und set mir: ‚ich wart geborn in ganzer rainket aun allen smerzen, und min geburt was as wunderber as ez diu hailig schrift hat und auch diu muoter der hailigen cristenhet halt.‘ ez set mir auch, daz ez des nahtez grossen frost lide. ich sprach: ‚kint mins, sie sprechent, du weret as arm, ist ez war?‘ ez sprach: ‚ez ist war. ez muost an mir volbraht werden durch daz haile der menschen.‘¹³⁸

Die hier vorliegende Textstelle gehört dem Empfängnis- und dem Geburtsmotiv an. Zusätzlich ist die Szene als Dialog zwischen Mystikerin und Jesuskind installiert, womit wir mit Kommunikation zwischen mütterlicher Figur und Kind konfrontiert werden. Gleich drei Bilder der Mutterschaftsmystik werden somit verbunden. Am Beginn steht die Schilderung Margarethas, die offenkundig des Öfteren um Visionen, die Kindheit Jesus‘ betreffend, gebeten hat. Wir wissen mittlerweile, dass Beichtväter Nonnen die Beschäftigung mit Kind-Jesus-Darstellungen und Bildern sogar ans Herz gelegt haben, da sie der Auffassung waren, dass das weibliche Geschlecht für wahre Mystik, die Passionsmystik, zu sanft und schwach gebaut wäre. Es ist also naheliegend, ein solches Verhalten Heinrichs von Nördlingen hinter den mehrmaligen Bitten Margarethas zu vermuten. Das Jesuskind befindet sich in einem Dialog mit Margaretha, womit bereits das Setting betreffend, eine Verbindung zwischen Jesus und der Mystikerin hergestellt worden ist. Jesus beginnt von Marias Empfängnis zu erzählen und betont dabei, wie er deren Herz berührt habe. Die Empfängnis ist also nicht nur körperliche Erfüllung, sondern auch Bereicherung im Herzen, also auf emotionaler Ebene beglückend. Man kann dies als Ausdruck der Besonderheit der Mutterliebe zum Kind werten, wobei in diesem Fall auch das Kind seine Liebe zur Mutter betont. Das ist insofern bemerkenswert, als

¹³⁸ ebda. S. 99f.

dass Darstellungen der Bildenden Kunst zeigen, dass Gegenseitigkeit in puncto Mutterliebe erst spät thematisiert worden ist.

In Bezug auf die Schwangerschaft - ein weiterer mutterschaftsmystischer Bereich - erfahren wir, dass diese ohne Schwere vonstattenging, Maria von Liebe und Leichtigkeit erfüllt gewesen ist. Oft wird auf den weiblichen Körper referiert, der das Kind austrug und Freude dabei empfand. Damit kommt es durch die Schwangerschaft zur *unio mystica*. Mutter und Kind sind höchstmöglich spirituell vereint. Der Einsatz typisch mystischer Vokabel verdeutlicht diesen Eindruck zusätzlich.

Nach der Geburt befragt, bestätigt das Kind, dass diese sich gemäß der Überlieferung zugetragen hätte. Da das Adjektiv „wunderbar“ diese beschreibt, können wir davon ausgehen, dass die Niederkunft einem Wunder entsprechend schmerzlos, vielleicht sogar lustvoll und begnadet gewesen ist.

Es zeigt sich damit, dass es sich hier um eine besonders starke mutterschaftsmystische Passage handelt, da viele Bildbereiche bedient werden.

Folgendes Zitat ist ebenfalls Teil des Dialoges zwischen Jesus als Kind und der Charismatikerin:

Item ich fraget, ob unser frowe alle ir begirde mit küssen und mit anderm wolust an ime vollbringen meht. do sprach min süesser Jhesu: ‚siu het alle zit in irre liebe grossen schrecken und forht von der grossen craft, der si uz mir emphant und in mir bekant.‘ und gab mir daz ze ainem exempel, daz ich noch kain minnedez herze as grosse begirde kan gehaben nach sinem fronlichnamen, wir müessen schrecken und forht da zuo han.¹³⁹

Sie befragt ihn nun zum tatsächlichen Ausdruck Marias Liebe zu Jesus, ihrem Sohn. Jesus erklärt, dass Furcht und Schrecken Teil der Liebe seiner Mutter gewesen seien. Dies bestätigt, dass Mutterliebe mit Leid und Schmerz verbunden sein muss, wenn sie denn wahrhaftige Liebe ist. Die *mater dolorosa* ist essentieller Teil der Mutterschaftsmystik und darf, vor allem wenn es um die Abgrenzung zu anderen Arten der Liebe und Zuneigung geht, nicht vergessen werden.

Generell finden sich viele dialogische Darstellungen in Margarethas Offenbarungen. Das Kind kommuniziert frei und offen mit ihr. Um eine doppelte Bedienung dieses kommunikativen Aspektes der Mutterschaft handelt es sich bei folgender Textstelle:

ez sprach auch min hail Jhesus, daz unser frawe kain unsuber ding von ime nie enphienge, und daz ez in ainer blöden krancket wer lider und libez as ain ander kint. ich fraget aber, ob ez mit siner muoter it reti mit menschlichen worten, e daz ez reden wurde. ez sprach: ‚nit, denne mit ainem enphinden süezzer genade, diu usse mir in si floz.‘¹⁴⁰

¹³⁹ ebda. S. 101.

¹⁴⁰ ebda. S. 101.

Margaretha fragt nach der vorsprachlichen Kommunikation von Mutter und Kind. Diese bejaht Jesus und thematisiert damit erneut das Unaussprechliche der unio mystica, die daher jeder Mutter-Kind-Beziehung inhärent ist.

Außerdem geht aus diesem Absatz hervor, dass Jesus Maria keinerlei Unannehmlichkeiten gemacht habe. Selbst in Krankheit sei er ein besseres, braveres Kind als andere gewesen. Dabei handelt es sich wieder um einen Hinweis auf die Heiligkeit Jesus und dessen wundersamen Ursprung.

4.3.6 Katharina Tucher

Als historisch jüngste Charismatikerin der hier vorliegenden Arbeit gilt die Laienschwester Katharina Tucher, deren Wirken auf die Mitte des 15. Jahrhunderts datiert werden kann. Wieder lassen sich keine absoluten Belege ihrer Biografie finden, wobei sich allerdings einige wenige Details als sehr plausibel darstellen. Dazu gehört ihre Abstammung aus einem Nürnberger Patriziergeschlecht und die Ehe mit Otto Tucher aus Neumark, einem wohlhabenden Kaufmann in der Oberpfalz. Bereits 1419 verstirbt ihr Mann, wovon wir durch vorliegende Dokumente ihrer Witwenschaft erfahren. Des Weiteren muss sie zumindest eine Tochter geboren haben, die ihrerseits verheiratet worden ist. Schließt man aus den diversen Datierungen, so kommt man zu der Annahme, dass Katharina mit ca. 30 Jahren nach Nürnberg gezogen ist und sich dem Dominikanerinnenorden in Engenthal erst im Alter von 60 Jahren angeschlossen hat.¹⁴¹ Dies wird auch der Grund sein, wesshalb sie, trotz ihrer hohen charismatischen Begabung, nie in den Kreis der Chorschwestern eingetreten ist.

Ihr Werk betreffend, muss Folgendes hervorgehoben werden: Es handelt sich dabei höchst wahrscheinlich um ein Gemeinschaftsprojekt. Katharina ist eine schreibende Witwe, ganz analog zu Dorothea von Montau. Beide ließen vor ihrem Eintritt ins Kloster ein weltliches Leben hinter sich und konnten auf reale Erfahrungen als Ehefrau und Mutter zurückblicken. Ebenso wie Christina von Retters zeichnet sich ihr Text durch einen hohen Grad an Intimität aus. Vor allem die Zwiesprache mit der Gottesmutter Maria fällt dabei ins Gewicht, wobei diese oftmals als Ich-Erzählerin auftritt und Katharina als Tochter anspricht. Angemerkt sei, dass das Phänomen des Wechsels der Erzählinstanzen im Laufe der Entwicklung frauenmystischer Texte häufig in Kombination mit Gleichzeitigkeit, die dargestellten Erlebnisse betreffend, auftrat, ebenso wie

¹⁴¹ vgl. Tucher, Katharina: Die >Offenbarungen< der Katharina Tucher. In: Williams, Ulla/Williams-Krapp, Werner (Hg.): Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte. Bd. 98. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 2ff.

alternierende Rollenfigurationen.¹⁴² In Katharinas Schrift finden sich alle drei strukturellen Veränderungen. An die Dominikanerin Margaretha Ebner erinnert sie, was die autografische Form des Textes angeht, führte doch vor allem diese einen für die deutsche Sprache herausragenden Briefwechsel mit ihrem Beichtvater Heinrich von Nördlingen. Die Textteile muten fast tagebuchartig an, wenn sie die inneren Empfindungen und Bewältigungsmöglichkeiten der Frau offenlegen, die nach eigener Einschätzung ein ausschweifendes Leben geführt hatte und oftmals von Zorn und Alkoholsucht heimgesucht worden war.¹⁴³ Die gestalterischen und inhaltlichen Parallelen zu älteren Mystikerinnen lassen den Schluss zu, dass Katharina Tucher zum einen mit deren mystischen Texten vertraut war und in deren Weiterführung schrieb, zum anderen es durchaus wahrscheinlich ist, dass nicht sie alleine an dem Text gearbeitet hat, sondern auch andere Chor- und/oder Laienschwestern eingebunden waren.

Neben Offenbarungen, die auf der Bildebene eindeutig der Mutterschaftsmystik zugeordnet werden müssen, finden sich in Katharina Tuchers Werk starke braut- aber auch passionsmystische Wendungen. In Bezug auf mutterschaftsmystische Bilder fällt auf, dass Maria die Charismatikerin, wie bereits erwähnt, als Tochter anspricht. Sie tritt ihr nicht nur als Jesus' Mutter gegenüber, sondern auch in der Funktion der liebenden Himmelsmutter per se, die als Lehrmeisterin fungiert (vgl. Kapitel 4.2.2 auf S. 52).

„Ich wil dir ein exempel geben. Daz behalt vnd trag ez mit dir haim. Sveh mich gern, ge zv mir her, so wil ich dich lern vnd vnderweszen, als sam ein mvter ir kint. [...] Vnd wiez, ich wil dir mein kint geben als sant Katrina. Als dez dv begerst, daz deiner sel gvt ist, da wil ich mein kint vmb piten, dez scholt dv gebert berden.“¹⁴⁴

Maria möchte Katharina belehren und unterweisen. Zum Zeichen dafür will sie ihr sogar ihr Kind anvertrauen und bei Jesus für sie bitten.

Folgende Textpassage ist die an mutterschaftsmystischen Bildern reichste. Es handelt sich um einen Dialog zwischen Jesus und Katharina.

„Wiltv wieszen, wie mich mein mvter gezogen hat?“ „Ia, lieber herr.“ „So sag ich dir: Als ich kom in den edeln rein sarch meiner mvter, ich vereint mich zv der sell vnd wart ir gespvntz. Ich kost mit ir, ich vermehelt sie, ich dantz vnd sang vnd sprang mit ir. Vnd wart ein solchew frevd der sell gegeben, sie moht vor frevdden zvflodzen sein. [...] Willtv wieszen, wie sie mich gezogen hat?“ „Ia, lieber herr.“ „So sag ich dir: Da ich geporn wart, da weint ich vnd fodert daz prvtstein. Da stvnt mein mvter

¹⁴² vgl. Bürkle, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. In: Haug, Walter/ Herkommer, Hubert/ Peters, Ursula (Hg.): Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiet der germanischen Philologie. Bd. 38. Tübingen und Basel: Francke 1999. S. 267.

¹⁴³ vgl. Tucher, Katharina: Die >Offenbarungen< der Katharina Tucher. In: Williams, Ulla/Williams-Krapp, Werner (Hg.): Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte. Bd. 98. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 5f.

¹⁴⁴ ebda. S. 44.

avf vnd danck dem fater. Mit grauser erbidigkait ferzzert sie die naht, mit grozsen frevden: Sie hvb mich avf vnd gab mir daz prvstlein, sie kvst mich zv hvndert maln an meinew wenglein, an mein mvnt die naht. Sie dorft mich niht paden. Ich wahs schon. Ich waint niht, als andrew kint. Vnd wen ich daz prvstlein nemen wolt-daz nam ich zbir den tag vnd niht mer-, so lacht ich sie an. Daz bervt ir hertzz inbendigs, daz sie wol verstvnt, wahs ich wolt; so reicht sie mir daz prvstlein. Mit grozsem lvst nam ich daz. Sie pat mich dreisstvnt in der wochen, niht mer. Sie het den groszten fleiz zv mir vnd lieb, vnd ich zv ir, daz sie oft ir selbs vergasz. Kain mvter gebint kain kint nimer mer als lieb, als sie mich het.¹⁴⁵

Zunächst wird Marias Empfängnis angesprochen. Erneut ist dabei Marias Reinheit Thema. Die bereits im Mutterleib vorhandene ganzheitliche Verbindung zwischen Mutter und Kind kommt zum Ausdruck, wenn Jesus mit ihr sang, sprang und tanzte. Maria war voller Freude. Schwangerschaft, als nächster Themenbereich, wird damit thematisiert. Von körperlichem Unwohlsein fehlt jede Spur. Der zweite Teil behandelt das Geburts- und das Stillmotiv. Jesus war in Freude geboren, offenkundig ohne Schmerzen und fordert, sogleich gestillt zu werden. Maria kommt ihrer Aufgabe nach, aber nicht nur das. Sie küsst und liebkost ihr Kind. Damit rückt das Element der Pflege, Fürsorge und Mutterliebe in den Fordergrund (vgl. Kapitel 4.2.3). Maria liebte Jesus so sehr, dass sie dabei auf sich selbst vergaß. In dieser Charakterisierung entspricht sie voll und ganz dem von Shari Thurer entworfenen Bild Marias als ideale Mutter ohne eigene Bedürfnisse (vgl. Kapitel 4.1.4). Daraus erwachsen der Gottesmutter aber nicht nur Bürden und Lasten, betont Jesus doch, dass nur seine Mutter würdig sei, ihn auf den Mund zu küssen. Jesus spricht: „Dv scholt mich niht kvssen an mein mvnt. Dv pist sein niht wirdig, wen mein mvter allein. Halt dich zv den fvzsen mit Maria Magdalena, da laz dich angevngen, vnd flevh zv meim gvtigem hertzen.“¹⁴⁶

Jesus hebt auch hervor, dass er, im Vergleich zu anderen Kindern, wenig weinte, in der Nacht nichts forderte, seiner Mutter also nur Gutes getan habe.

Die Brust, in Verbindung mit ihrer nährenden Funktion, tritt bei Katharina Tucher auch in anderen Visionen auf. In Nr. 3 erinnert Maria die Charismatikerin durch das Zeigen ihrer Brust daran, dass sie gesegnet worden ist. Das folgende Zitat entstammt aus Nr. 49 und zeigt, wie Jesus über Katharina richten soll. Als er sie verurteilen möchte, erscheint die Gottesmutter und bittet für die Sünderin, indem sie ihren Sohn an ihre mütterliche Liebe und Fürsorge, durch das Zeigen ihrer Brust, erinnert. Die Brust erhält somit symbolischen Verweis-Charakter.

Daz kindlein sprach: „Sie hat kain hohziklich kleit. Pint ir hent vnd fvsz, werft sie avsz.“ O, do stvnt ich in groszem laid.[...]Da kam die mvter gotz vnd zeigt dem kint daz prvstlein vnd sprach: „Daz prvstlein hastv oft mit lust genvmen. Vnd manche frevntlichev handlvng, die ich dir getan hab, da

¹⁴⁵ ebda. S. 37f.

¹⁴⁶ ebda. S. 67.

gedenck an vnd gib mir den menschen,wan er ist mein. Ste avf, lieber svn, hilf mir den fater piten.¹⁴⁷

Katharina Tucher imaginiert sich selbst zum einen als Kind Marias, die als Jesus' Mutter auch Mutter aller Gläubigen ist. Sie setzt sich aber auch in der Rolle als Jesus' Kind in Szene.

Dar nach wart mir gegenbvrtig: „Ich wil dich zv meiner wirtschafft laden. Dv scholt mir die fvs wahschen mit Maria Madalena, so wil ich dir vber flvssig wazser, vnd scholt mein kint sein, wildv selber.“ „Lieber her, laz mich dein kint sein vnd piz mein fater, vnd laz mich niht van dir scheiden. Ich wil als daz dvn vnd als daz leiden, daz dir lieb ist, als ver vnd ichs vermag.“ Zv lob Iesv.¹⁴⁸

Auch der Bildbereich der Exklusivität der Mutterliebe und Mutterrolle wird bei Katharina bedient. Nicht nur ist es Maria vorbehalten, Jesus auf den Mund zu küssen, sondern ihre Liebe steht vor jeder Liebe eines anderen Menschen oder einer anderen Frau. Maria spricht:

O kint meins, daz dv so vil scholt leiden dvrch dez menschen willen! [...]Dv scholt wiezsen, daz Maria Magdalena gar grozz vnd vil zeher vergoss. Sie wabs so inprvstig, daz sie aller scham vergasz. Also grosz waz ir lieb zv meim kint, dez kan ich dir niht volsagen. Aber mein mvterlichev trew vnd hertz vnd lieb get fvr.¹⁴⁹

Katharinas Offenbarungen sind von mutterschaftsmystischen Bildern durchdrungen. Die Dialogform scheint den Transport mütterlicher Themen zu begünstigen, da verschiedene Gesprächspartner (Maria, Jesus, Johannes, Maria Magdalena) befragt werden können, unterschiedliche Rollen zur Verfügung stehen und Perspektiven verschiebbar werden.

¹⁴⁷ vgl. Tucher, Katharina: Die >Offenbarungen< der Katharina Tucher. In: Williams,Ulla/Williams-Krapp, Werner (Hg.): Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte. Bd. 98. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 52f.

¹⁴⁸ ebda. S. 70.

¹⁴⁹ ebda. S. 40.

5. Conclusio und Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass Mutterschaftsmystik ein essentieller Bestandteil frauenmystischer Praxis innerhalb der mystischen Bewegung des Mittelalters ist. Ihr quantitatives Zurückfallen hinter braut- und passionsmystischen Bildern lässt sich aus zweierlei Befunden erklären: Zunächst muss die sozialpolitische Lebenswirklichkeit der Frauen, die dem Predigtverbot unterlagen und somit einer steten Rechtfertigung ihres religiösen und theoretischen Tuns bedurften, erneut betont werden. Die daraus folgende Supervidierung durch männliche Beichtväter kann mehrseitige Konsequenzen herausgefordert haben. Einerseits sollen sie ursächlich für die Hinwendung zur Mutterschaftsmystik beigetragen haben, andererseits kann die pejorative Konnotation, die Kind-Jesu-Visionen damit angehaftet wurde, nicht verleugnet werden. Frauen als geistig schwächer ausgestattet, sollen sich mutterschaftsmystischen Anschauungen hingeben. Dass damit eine patriarchal hierarchische Struktur gestärkt worden ist, versteht sich von selbst. Mutterschaft blieb, sowohl weltlich als auch religiös betrachtet, nachrangig, wenn nicht sogar ablehnungswürdig.

Hinzu kommt die unheimliche Nähe zu braut- und passionsmystischem Erleben. Wo erstere auf die Liebe und letztere auf den Schmerz fokussiert, muss an dieser Stelle deutlich gesagt werden, dass beide Gefühle zentrale Momente der Mutterschaftsmystik darstellen. Die Mutterliebe, als höchste Form der Liebe, wird vielseitig transzendiert, wenn Gott sich seinen Kindern liebend zuwendet, Laien- und Chorschwestern sich aufopfernd der Kranken- und Armenpflege im Rahmen der christlichen Karitas zuwandten oder Maria, Muttergottes, als schützende Madonna visualisiert wird. Mit der Menschwerdung Jesus‘ und dessen Veränderung hin zu einem liebenden und leidenden Menschen, werden neue Formen mystischen Erlebens möglich. Die Liebe gilt als grundlegendes Prinzip des Christentums und setzt einen allliebenden Vater an dessen Spitze. Dennoch ist es die Mutter und das mütterliche Tun, denen in Folge prominente Aufmerksamkeit innerhalb der christlichen Heilslehre geschenkt wird. Wo sich die Brautmystik selektiv auf die Liebe zwischen Mann und Frau konzentriert, bietet Mutterschaftsmystik umfassende Identifikations- und Bildbereiche. Was den Schmerz betrifft, so tritt, neben dem Leid Christi und der damit verbundenen Nachempfindungsleidenschaft der Gläubigen, das Element des sinnhaften Schmerzes hinzu. Geburtsschmerzen sind lebensstiftend und nicht destruktiv. Die *mater dolorosa* stellt das schmerzerfüllte Pendant der mütterlichen Liebe dar. Wo so tief geliebt wird, ist auch der Boden großen Leids bereitet. Aus diesen Gründen wurden die von mir als mutterschaftsmystische Bildelemente definierten Visionserlebnisse bis dato ebenfalls der Braut- oder Passionsmystik zugeordnet. Die Eingliederung der Mutterschaftsmystik in den wissenschaftlichen Diskurs erachte

ich für sinnvoll, da meine Ausführungen gezeigt haben, dass die Qualität von Liebe und Schmerz im Rahmen der Mutterschaftsmystik von konsequent anderer Natur ist. Die sich daraus ergebenden Haltungen innerhalb der religiösen und sozialpolitischen Ordnung und Tätigkeit müssen demnach divergieren und neue Perspektiven eröffnen. Diese eingehendst zu untersuchen, bleibt als zukünftiges Forschungsinteresse offen.

Ein weiterer Rechtfertigungsgrund für die Bedeutsamkeit der Mutterschaftsmystik ist die Tatsache, dass die *unio mystica*, das primär angestrebte Ziel jedweder mystischen Erlebnisse, in der Empfängnis durch Gott und Schwangerschaft mit Jesus als Kind, die erste und damit ursprünglichste Möglichkeit einer solchen Vereinigung darstellt. Keine Verbindung könnte unmittelbarer sein, als die körperliche Verbundenheit von Mutter und Kind, was auch rein physisch bedingt ist: der Fötus befindet sich im Körper der Frau. Aus diesen Motiven leiten sich demnach alle weiteren, von mir differenzierten, mutterschaftsmystischen Elemente ab. Jede andere Form der *unio mystica* entbehrt dieser somatischen Verbindung und muss erst durch äußere Manipulation, dem Zufügen von Schmerzen oder der körperlichen, sexuellen Vereinigung herbeigeführt werden. Damit ist ein nächster Grund aufgeworfen, warum Mutterschaftsmystik bisher vernachlässigt worden sein könnte. Schwangerschaft und Geburt stellen jene grundlegend weiblichen Erfahrungen dar, zu denen kein männliches Gegenstück gedacht werden kann. Männer können zwar Väter werden, doch empfangen, gebären und stillen ist ihnen nicht möglich. Die sich aus diesem exklusiv weiblichen Aktionsfeld ergebenden Möglichkeiten der *unio mystica* wurden daher seitens der Kirchenväter innerhalb patriarchaler Kirchenstrukturen abgewertet, abgelehnt und bekämpft. Häresieverdächtigungen und Ketzerprozesse waren logische Konsequenzen aus dieser Haltung. Damit verorte ich einen dringenden Aufholbedarf innerhalb des literaturhistorischen, wissenschaftlichen Diskurses. Im Anschluss an diese Forderung empfiehlt sich weiters die Untersuchung einer Vätermystik. Inwiefern die Rolle Marias für die Präsenz mütterlicher Bildelemente verantwortlich ist, habe ich bestmöglich dargelegt. Gottvater steht zwar an der Spitze des Christentums, weitaus seltener wird er allerdings dezidiert väterlich tätig. Diesen Bildbereich zu definieren, halte ich für unentbehrlich, wenn ein ausgewogener gendertheoretisch-kritischer Blick auf die Mystik gefordert ist.

Ganz allgemein ist zu sagen, dass Mystikerinnen bereits im Empfangen des Wortes Gottes und dem Durchleben geistiger Schwangerschaften grundlegend mütterlich tätig werden. Sie tragen Gottes Botschaft aus und in die Welt, nicht ohne dafür von männlicher Seite angefeindet zu werden. Geistige Schwangerschaft bietet somit die einzige Möglichkeit der Verbindung beider, im Mittelalter akzeptierter, weiblicher Rollen: Mutter und Braut Christi. Die Nachfolge Marias

anzutreten, erschien realen Frauen unmöglich, da Mutterschaft und Jungfräulichkeit einander ausschließen. Doch ein keusches Leben in mütterlicher Fürsorge und Demut, das zusätzlich durch mutterschaftsmystische Offenbarungen belohnt wird, kann demnach als höchste Form weiblicher Existenz gewertet werden.

Dabei kommt dem weiblichen Körper zentrale Bedeutung zu. Der bis dato gesellschaftlich und moralisch belastete Frauenleib kann im Rahmen der Mutterschaftsmystik nicht nur als unumgänglich, sondern auch als sinnvoll und bedeutsam umgedeutet werden. Ohne somatische Involvierung kommt keine Form der Erlebnismystik aus. Immer wurden Visionen von Zuständen körperlicher Ekstase und Entraffung begleitet. Die Mitleidenschaft des Körpers rechtfertigt und belegt die Echtheit des Erlebnisses. Für die Mutterschaftsmystik, die ausnahmslos weibliche Kategorie der Mystik, kommt ein bejahender und rehabilitierender Aspekt, den Frauenkörper betreffend, hinzu. Schwangerschaft, Geburt, Stillen sind Tätigkeiten, die nicht ohne die Beteiligung eines entsprechenden und vor allem weiblichen Körpers auskommen. Nicht nur bleibt Männern diese Praxis damit verwehrt, sondern auch die lebensspendende, nährende Bedeutung wird hervorgehoben. Wo bisher Abwertung und Ekel vorherrschten, bestünde die Möglichkeit, Weiblichkeit über Mütterlichkeit aufzuwerten. Voraussetzung dazu ist selbstredend die, der christlichen Moral folgende, Gestalt des Körpers, der nicht nur geistig, sondern auch leiblich integer, asketisch und keusch sein müsste, um Gnade zu erfahren. Als äußerst produktiv erwies sich dabei die Mutter als stillende und nährende Frau. So divergierend das Stillen auch diskutiert bleibt, so prominent ist das Motiv der *maria lactans* in Kunst und Geschichte. Maria als Muttergottes wird nur diese eine Körperfunktion zugesprochen. Selbst heute müssen sich Frauen noch vehement für ihr Recht, (in der Öffentlichkeit) zu stillen, einsetzen. Feministisch betrachtet, ist mit dem Stillen eine besondere weibliche Fähigkeit angesprochen, die höher nicht eingeschätzt werden kann. Die Verbindung zur weiblichen Brust und den sich daraus ergebenden Konflikten in Bezug auf Gendergerechtigkeit, lässt weiterführende Ansätze und Forschungstätigkeit auf diesem Gebiet erhoffen. Nicht umsonst ist es das Stillbild, gemeinsam mit der Geburt, das mit Abstand am häufigsten von den Charismatikerinnen des Spätmittelalters imaginiert worden ist.

Dass von Wechselwirkungen solcher Art inszenierter (Andachts-)Bilder ausgegangen werden kann, zeigt die historisch gewachsene Veränderung der Praxis des Stillens, vom Ammentum hin zur Betonung der Bedeutung des durch das Stillen aufgebauten Näheverhältnisses zwischen Mutter und Kind. Auch schriftlich vermittelte Bilder sollten innerhalb dieser Argumentationsstruktur hinsichtlich ihres handlungsleitenden Potentials berücksichtigt werden. Dabei ist für die hier vorliegende Fragestellung vollkommen irrelevant, ob die Originaltexte auf Latein oder in deutscher

Sprache verfasst worden sind. Ausschlaggebend ist nicht Sprache und deren poetisch oder erzähltheoretischer Einsatz, sondern die vermittelten Inhalte und Bilder und deren Konsequenzen auf alltägliches Verhalten und Einstellungen. Mutterschaftsmystische Texte stehen in einer Rezeptionstradition. Sie wurden von Frauen für Frauen und Männer geschrieben. Es erscheint mir am wahrscheinlichsten, dass den mutterschaftsmystischen Elementen dabei die Hinführung zu projizierten mütterlichen Handlungen, z. B. im Sinne der christlichen Karitas, zukam. Nicht umsonst sind es die Bettelorden der Dominikanerinnen und die Beginen, die frauenmystisch am stärksten tätig wurden und zugleich ein hohes Maß karitativer Tätigkeiten verzeichneten.

Um wesentliche Ergebnisse meiner Analyse festzuhalten sei weiters gesagt, dass reale Mutterschaftserfahrungen offenkundig keinerlei Auswirkungen auf die Quantität mutterschaftsmystischer Erlebnisse hatten. Auch sonstige biografische Rückschlüsse lassen sich nur schwer in die Ausdeutung mutterschaftsmystischer Bilder einbeziehen. Die Lebensgeschichten der hier untersuchten Charismatikerinnen ähneln einander, was die asketische Ausrichtung ihrer Lebensführung und den meist frühen Klostereintritt betrifft. Lediglich bei Wilbirg von St. Florian finden sich Details zu ihrer eigenen Mutter- und Ammenbeziehung, die allerdings wiederum nicht mit ihren Offenbarungserlebnissen korrelieren. Des Weiteren werden Familienbeziehungen häufig dialogisch thematisiert, wenn z. B. Katharina Tucher als Kind Marias angesprochen wird und zeitgleich Tochter und Geliebte Jesus' ist. Das Klosterleben ist Leben ohne familiäre Bande, auch wenn die hierarchische Struktur Eltern-Kind-ähnliche Verbindungen imitiert. Dies ist allerdings kein hinreichender Ersatz für Mutterliebe. Die Liebe, das zentrale Moment des Christentums, kann als *missing link* bezeichnet werden. Um fehlende Wärme zu kompensieren, liebt Jesus die Charismatikerinnen nicht wie alle anderen Gläubigen, sondern mehr. Er liebt sie wie Mutter und Vater und entschädigt sie damit für die erbrachten Opfer. Dabei scheint die Dialogform den Transport mutterschaftsmystischer Erlebnisse zu begünstigen. Es finden sich, vor allem bei Katharina Tucher, fast ausschließlich dialogische Strukturen, was auch auf die grundlegende Inszenierung von Offenbarungen zurückgeführt werden kann. Gott offenbart sich durch das Wort, im Gebet, was Ansprache, Frage und Antwort voraussetzt. Dass sich im Bildbereich der Mutter als Lehrerin eine starke Lücke auftut, halte ich für besonders erwähnenswert und verweise damit ein letztes Mal auf die strenge, patriarchal ausgerichtete Struktur der gelehrten Welt des Klosters. Das sich daraus ergebende niedrige Selbstbewusstsein der Frauen als Lehrmeisterinnen erscheint nur als logische Konsequenz einer solchen dogmatischen, am männlichen Intellekt ausgerichteten Politik. Damit leite ich über zu Gottes Wille, der in Texten unterschiedlicher Charismatikerinnen zum Ausgangspunkt der Ereignisse gemacht wird. Der Wille, ein als männlich konnotierter Akt, ist es,

der auserwählten Schwestern Offenbarungen zukommen lässt, Marias Empfängnis beschließt und überhaupt jedes Ereignis auf Erden lenkt. Auch wenn diese Arbeit die Exklusivität weiblicher Mystik, über die Definition ausschließlich von Frauen erlebbarer Ereignisse und Bilder im Bereich der Mutterschaft, hervorhebt, bleibt zu sagen, dass wir von keiner solidarischen Bewegung der Frauen im Hoch- und Spätmittelalter ausgehen können. Die Vormachtstellung der Männer war ein auch über das Christentum vermitteltes Faktum, das unantastbar blieb und von den Chorschwestern unterstützt wurde. Weder Wir-Bewusstsein, noch konkrete emanzipatorische Interessen können den Nonnen der Zeit unterstellt werden. Als Frauen, Mütter, Bräute Christi nahmen sie ihre Plätze innerhalb einer männlich organisierten Gesellschaft ein und fügten sich ihren Aufgaben. Und dennoch überrascht es und bleibt für die Zukunft offen zu hinterfragen, welchen Einfluss die weiblich dominierte Erlebnismystik und ihre Bilder jenseits ihrer, von männlicher Seite pejorativ konnotierter, Erklärungsmuster auf die Klosterstruktur und das hierarchische Organisationsgeflecht gehabt haben könnten. Ein Einfluss, der im Rahmen religiöser Praxis und in Auftrag gestellter kultureller Zeugnisse, Bilder, Statuen, Handschriften, auch über die Grenzen der Klöster hinweg bestanden haben muss.

Im Zuge meiner Diplomarbeit halte ich subsumierend fest, dass Mutterschaftsmystik einen grundlegenden Beitrag zur Mystik des Hoch- und Spätmittelalters leistet. Dabei konnte ich die Elemente Liebe und Schmerz in ihren von Braut- und Passionsmystik abweichenden Aspekten thematisieren und deren für die Mutterschaftsmystik charakteristischen Beitrag herausstellen.

Meinen Untersuchungen zufolge, ist der weibliche Körper in diesem Zusammenhang von essentieller Bedeutung. Es kann des Weiteren von einer Rehabilitation der Frau per se gesprochen werden. Diese erfolgt, wie zu zeigen war, über ihre Funktion als Charismatikerin und die Verbindung jener zwei legitimen Formen des Frauseins im Mittelalter, Mutter und Braut Christi. Damit konnte ich Mütterlichkeit als grundlegende Haltung innerhalb mystischer Tätigkeit verorten. Zusätzlich habe ich die wohl erste und ursprünglichste Form der unio mystica aufgezeigt. Wo andere Formen der Mystik äußerer Manipulation bedürfen, erfüllt sich die Vereinigung mit Gott in der Mutterschaftsmystik bereits im Akt der Empfängnis. In meiner Argumentation habe ich das exklusiv Weibliche des Vorgangs herausgestrichen, womit keinesfalls die potentielle Möglichkeit mutterschaftsmystischer Erfahrungen bei Ordensbrüdern und männlichen Mystikern ausgeschlossen werden soll. Dieser Fragestellung nachzugehen empfehle ich für einen ganzheitlichen Blick auf das Feld der Mutterschaftsmystik in zukünftiger Forschungstätigkeit.

Darüber hinaus konnte ich Mutterschaftsmystik als selbstständige Erlebnisform innerhalb der Gattung der Mystik festlegen. Meinem Definitionsprozess legte ich die, von mir herausgearbeiteten, Bildelemente der Mutterschaftsmystik zugrunde. Diese basieren auf den Analyseergebnissen der Texte verschiedener Charismatikerinnen des Spätmittelalters. Obwohl, bis zum derzeitigen Stand, keinerlei biografische Bezüge aufgezeigt werden können, stellt die eingehendere Auseinandersetzung, im Sinne einer Vertiefung in mutterschaftsmystische Praktiken und Texte und deren Verortung in weiteren Offenbarungs- und Visionsschriften, ein Motiv für aufbauende Forschungsarbeit dar. Auch die bereits von mir an dieser Stelle herausgestellten Texte sind in ihrer Bedeutung für die Mutterschaftsmystik noch keineswegs ausgeschöpft. Ich hoffe, mit meiner Arbeit den Grundstein für ein solches tiefer gehendes, wissenschaftliches Interesse gelegt zu haben.

6. Literaturverzeichnis

6.1 Primärliteratur

- Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994.
- Ebner, Christine: Der Nonne von Engelthal Büchlein Von der Genaden Überlast. Schröder, Karl (Hg.). Tübingen: H. Laupp 1871.
- Federer, Urban: Mystische Erfahrungen im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner. In: Bizzari, Oscar et. al. (Hg.): Scrinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. Bd. 25. Berlin/New York: De Gruyter 2011.
- Köster, Kurt: Leben und Geschichte der Christina von Retters. In: Lenhart, Ludwig/Brück, Anton (Hg.): Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. Bd. 8. Speyer a. Rh.: Jaegersche Buchdruckerei 1956.
- Sainitzer, Lukas: Die Vita Wilbirgis des Einwik Weizlan. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung. Dissertation. Univ. Wien 1995.
- Strauch, Philipp: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg I/B u. Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung Mohr 1882.
- Tucher, Katharina: Die >Offenbarungen< der Katharina Tucher. In: Williams, Ulla/Williams-Krapp, Werner (Hg.): Untersuchungen zur Deutschen Literaturgeschichte. Bd. 98. Tübingen: Niemeyer 1998.

6.2 Sekundärliteratur

- Bischoff, Doerte/Wagner-Egelhaaf, Martina: Weibliche Rede-Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz. In: Rombach Wissenschaften. Reihe Literat. Neumann, Gerhard/Schnitzler, Günter. (Hg.) Freiburg im Breisgau: Rombach 2003.
- Bürkle, Susanne: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts. In: Haug, Walter/ Herkommer, Hubert/ Peters, Ursula (Hg.): Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiet der germanischen Philologie. Bd. 38. Tübingen und Basel: Francke 1999.
- Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Schöningh 1994.
- Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. München u.a.: Schöningh 1993.

- Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen. In: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter (Hg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln/Wien: Böhlau 1988.
- Dinzelbacher, Peter/Vogeler, Renate: Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315). In: Müller, Ulrich/Hundsnurscher, Franz/Sommer, Cornelius (Hg.): Göppinger Arbeiten zur Germanistik Nr. 419. Göppingen: Kümmerle 1994.
- Esser, Günter: Mariendogmen, Frauenordination und kirchenrechtliche Perspektiven als "offene Fragen" im Bericht "Kirche und Kirchengemeinschaft". In: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie 2010. Vol.100 (1-2).
- Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990.
- Opitz, Claudia: Mutterschaft und Vaterschaft im 14. und 15. Jahrhundert. In: Hausen, Karin/Wunder, Heide (Hg.): Frauengeschichte-Geschlechtergeschichte. Frankfurt a. M./New York: Campus 1992.
- Peters, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum: Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen: Niemeyer 1988.
- Strauch, Philipp: Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal. Strassburg: Trübner 1878.
- Thurer, Shari: Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. München: Droemer Knaur 1995.
- Volpert, Anneliese: Christine Ebner. In: Buhl, Wolfgang (Hg.): Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen mit 255 Abbildungen. Nürnberg: Nürnberger Presse 1971.
- Weitlauff, Manfred: Margareta Ebner (um 1291-20.Juni 1351). In: Schwaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern. Bd.3. Regensburg: Friedrich Pustet 1973.
- Zierhut-Bösch, Brigitte: Ikonographie der Mutterschaftsmystik. Interdependenzen zwischen Andachtsbild und Spiritualität im Kontext spätmittelalterlicher Frauenmystik. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach 2008.

6.3 Onlinequellen

<http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel93-1.htm> (21.02.2017)

<https://www.academia.edu/9057455/>

[Das_Gnadenleben_und_Die_Offenbarungen_der_Christina_Ebner_1277-1356_Dominikanerin_und_Mystikerin_im_Kloster_Engelthal._Textauswahl_und_Einf%C3%Bohrung](#) (15.02.2017)

<https://www.indexmundi.com/map/?t=0&v=2223&r=xx&l=de> (21.03.2017)

<http://www.katholisch.at/aktuelles/2016/08/26/wie-agnes-aus-skopje-zu-mutter-teresa-von-kalkutta-wurde> (03.04.2017)

https://www.facebook.com/pg/JoeySalads/videos/?ref=page_internal (04.04.2017)

6.4 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Epitaph Christine Ebner:

http://www.schmidt-bernd.eu/philosophie/kunst/kunst_in_st_sebald/frauen.htm
(30.11.2016)

Abb. 2 Ikonendarstellung:

<http://www.orthodoxicon.eu/gottesmutterikonen/gottesmutterikone.html> (12.05.2017)

Abb. 3 Saint Denis Madonnenstatue:

<https://www.pinterest.com/pin/533606255825422491/> (13.03.2017)

Abb. 4 Madonna Litta - Leonardo da Vinci:

<https://gemaeldeonline.wordpress.com/1495/03/11/leonardo-da-vinci-madonna-litta/>
(13.03.2017)

Abb. 5 Stabat Mater - Tizian:

[https://de.wikipedia.org/wiki/Stabat_mater#/media/
File:Mater_Dolorosa_with_open_hands.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Stabat_mater#/media/File:Mater_Dolorosa_with_open_hands.jpg) (03.04.2017)

Abb. 6 Karte der Dominikanerinnenklöster:

Jäggi, Carola: Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. Und 14. Jahrhundert. Petersberg: Michael Imhof 2006. S. 22.

Abb. 7 Puppe Margaretha Ebner:

<http://www.rdklabor.de/wiki/Christkind#/media/File:03-0591-1.jpg> (03.04.2017)

Abb. 8 Weltkarte Müttersterblichkeit:

<https://www.indexmundi.com/map/?t=0&v=2223&r=xx&l=de> (21.03.2017)

Abb. 9 Geburt mit 3 Helferinnen:

Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim: DSV 1990. S.77

Abb. 10 Michelangelos Pietà :

[https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Michelangelo%27s_Piet%C3%A0,_St_Peter
%27s_Basilica_\(1498%E2%80%939399\).jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Michelangelo%27s_Piet%C3%A0,_St_Peter%27s_Basilica_(1498%E2%80%939399).jpg) (26.03.2017)

Abb. 11 Madonna - Andrea Solari:

https://de.wikipedia.org/wiki/Andrea_Solari#/media/File:Andrea_Solario_002.jpg
(04.04.2017)

Abb. 12 Diptychon - Jean Fouquet:

https://en.wikipedia.org/wiki/Melun_Diptych#/media/File:Fouquet_Madonna.jpg
(04.04.2017)

Anhang

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit stellt den Begriff Mutterschaftsmystik ins Zentrum des Interesses. Diesen hinsichtlich der enthaltenen Bildelemente zu definieren und gegenüber wissenschaftlich bereits umfassend behandelte Bereiche der Braut- und Passionsmystik abzugrenzen, ist Ziel der Abhandlung. Dabei wird sowohl auf gesellschaftspolitische Hintergründe, die Rolle der Frau als Mutter und/oder Braut Christi im Mittelalter betreffend, eingegangen, als auch Mystik in ihrer von Frauen dominierter textproduzierender Funktion hinterfragt. Aus der Analyse geht klar hervor, dass mutterschaftsmystische Bilder in den Offenbarungen der Charismatikerinnen keine Einzelerfahrungen darstellen. Sie treten in verschiedenen Texten auf, was den Schluss zulässt, dass neben Braut- und Passionsmystik eine weitere Gattung, die Mutterschaftsmystik, verortet werden muss.

