

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

In Verbindung mit

K. Acham, E. Boshof, W. Brückner, E.-B. Krems, F.-L. Kroll,
T. Leuker, H. Neuhaus, N. Nussbaum, S. Rebenich, M. Schilling

herausgegeben von

KLAUS HERBERS

97. Band · Heft 1

**ELEKTRONISCHER
SONDERDRUCK**



2015

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Inhalt

Aufsätze

CHRISTOPH GALLE, Bonifatius als Prediger. Zum Wandel des Predigtamtes und zur Entwicklung eines Predigerideals anhand hagiographischer Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts	5
UTA KLEINE, Visionäre, Exegeten und göttliche Orakel: Neue Horizonte der Prophetie im 12. Jahrhundert	47
WERNER WILLIAMS, Bild und Text. Zu den illustrierten Handschriften der Legenda aurea des französischen und des deutschsprachigen Raums	89
ULRIKE LUDWIG, Hellsichtige Entscheidungen. Kurfürst August von Sachsen (1526–1586) und die Geomantie als Strategie im politischen Alltagsgeschäft	109
MATTHIAS BÄHR, Vorbeugung durch Vertrag. Konfessionelle Koexistenz in der irischen Bestattungskultur (1580–1640)	129
MANUEL SCHRAMM, Der „Sydow“: Zur Geschichte eines Schultatlas im 19. Jahrhundert	153
WOLFGANG HASBERG, Historische Bildung nach der Postmoderne	177

Kulturgeschichtliche Umschau

Besprechungen	203
---------------------	-----

Visionäre, Exegeten und göttliche Orakel

Neue Horizonte der Prophetie im 12. Jahrhundert

von Uta Kleine

Folgt man André Vauchez, dann sah das 12. Jahrhundert neben vielen anderen Neuanfängen auch den Wiederaufschwung der christlichen Prophetie – nach Jahrhunderten der Marginalisierung.¹ Einer der Gründe für das lange Schweigen der Propheten liegt in einem Grundwiderspruch, der sich bereits in den frühen Gemeinden offenbarte: Dem zwischen der alttestamentlichen Verheißung und ihrer partiellen Erfüllung, zwischen dem ‚schon‘ und dem ‚noch nicht‘: Der neutestamentlichen Tradition zufolge war mit der Ankunft, der Passion und der Auferstehung des Messias die Rolle der Propheten Israels vollendet. Johannes der Täufer, der sein Erscheinen vorhergesagt hatte, galt als der letzte der großen Propheten, denn das von Jesus verheißene Gottesreich schien unmittelbar bevorzustehen. Jesus steht also in eigener Weise zwischen der von ihm verheißenen eschatologischen Zukunft – dem Moment seiner Wiederkehr in der zweiten Parousie – und ihrer durch ihn bereits teilweise vorweggenommenen Erfüllung.²

Dennoch aber blieb die Prophetie gängige Praxis unter den frühen Christen: Johannes, der mutmaßliche Autor der Offenbarung, galt als großer Visionär

* Dieser Beitrag wurde ermöglicht durch ein Fellowship am Internationalen Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung „Schicksal, Freiheit und Prognose. Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa“, gefördert vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung. Ich danke meinen Kolleg/innen, besonders Josefina Rodríguez Arribas und Julia Eva Wannemacher, für fachlichen Rat und Anregungen.

¹ André VAUCHEZ, *Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Age*, in: ders. (Hg.), *Prophètes et prophétisme*, Paris 2012, S. 61–126, hier S. 64 f., 279; DERS., *Le prophétisme médiéval, d'Hildegarde de Bingen à Savonarole*, in: ders., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris 1999, S. 114–134; Adriano FABRIS, *Il tempo della profezia: I modelli greco, ebraico e cristiano*, in: *Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies*, hg. v. Thomas Riedl, Tilo Schabert (Eranos, N.F. 12), Würzburg 2005, S. 17–40.

² FABRIS, *Il tempo della profezia* (wie Anm. 1), S. 34.

und Prophet, der das Szenario des Weltendes und das finale Schicksal des Menschen für die kommenden Jahrhunderte gültig festschrieb. Paulus wurde in den dritten Himmel entführt, wo er „unsagbare Worte“ hörte, „die ein Mensch nicht aussprechen kann“ (2 Kor. 12, 4), und die Apostel empfangen den heiligen Geist am Pfingsttag (Apg. 2, 1–41), jenen *parakletos*, den Jesus ihnen vor seinem Tode verheißen hatte und der sie dazu befähigte, nicht nur Zukünftiges vorherzusehen, sondern auch jene Dinge, die Jesus zu seinen Lebzeiten nicht mehr hatte verkündigen können (Joh. 14: 15–17, 25; 16, 7–15).³ Dem folgte Paulus, als er die Prophetie unter die Gaben des Heiligen Geistes zählte (1 Kor. 12, 8–10) – eine unvollkommene Gabe, da vollständige Erkenntnis erst im Moment der Gottesschau der Auserwählten am Jüngsten Tag zu erlangen war. Doch mit dem Ende der Naherwartung rückte dieser Tag in eine ungewisse Zukunft. Umso wichtiger wurden die Paulusworte, stellten sie doch klar, dass die Prophetie auch in den der nach-apostolischen Zeit Bestandteil christlicher Kultpraxis und daher nicht grundsätzlich zu verwerfen war.⁴

Doch infolge der Verurteilung der Montanisten, einer asketisch-prophetischen Bewegung des 2. Jahrhunderts, die millenaristisches Gedankengut vertrat, bereitete das Bestreben der Bischöfe, die charismatischen Bestrebungen zu institutionalisieren und in der eigenen Hand zu konzentrieren, dem aktiven Prophetentum ein nachhaltiges Ende.⁵ Fortan vollzog sich der prophetische Diskurs über die christliche Lehre, den göttlichen Heilsplan und die Letzten Dinge nicht länger im Medium der inspirierten Rede, sondern in der Meditation und der Interpretation der Heiligen Schriften. Mönche waren die Hauptvertreter dieser Form exegetischer Schriftprophetie, der Bibelkommentar und die Homilie ihre Hauptformen.⁶

Das visionäre Erleben fand seinen Niederschlag im literarischen Genus der Traumvisionen. Hier dominierte während des frühen Mittelalters die Form der Jenseitsreise. Mit dem vierten Buch seiner *Dialogi* hatte Gregor der Große († 604) ein Modell für diesen Typus geschaffen, das bis ins 12. Jahr-

³ Christine TREVETT, Early Christian Prophets. Wanderings, Women and the Course of Change, in: Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies, hg. v. Thomas Riedl, Tilo Schabert (Eranos, N.F. 12), Würzburg 2005, S. 99–124, hier S. 104 f.

⁴ James L. ASH, The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church, in: Theological Studies 37 (1976), S. 227–252, hier S. 232.

⁵ Ebd. zum anti-institutionellen Charakter der Prophetie Fabris, Il tempo della profezia (wie Anm. 1), S. 21. Zur bischöflichen Institutionalisierung spiritueller Bewegungen gehörte ebenso die Kontrolle über den Heiligenkult, vgl. Peter BROWN, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago 1981

⁶ VAUCHEZ, Le prophétisme chrétien (wie Anm. 1), S. 68 f.

hundert fortlebte.⁷ Besonders in karolingischer Zeit wurden Traum- und Jenseitsvisionen zu einer verbreiteten und durchaus kritischen Form des politisch-prophetischen Gegenwartskommentars.⁸

Mit den endzeitlichen Erwartungen um das Jahr 1000, in deren Folge auch die Figur des Antichristen an literarischem Profil gewann, traten dann erneut apokalyptische Szenarien in den Vordergrund. Doch auch diese Zukunftserwartungen wurden vornehmlich in literarischen Werken vermittelt, hinter denen Mönchsautoren wie Adso von Montier-en-Der († 992), der Verfasser des bekannten Traktats *De ortu et tempore Antichristi*, standen keine charismatischen Visionäre oder öffentlich agierende Propheten.⁹

Das änderte sich um 1100, in der Folge der großen Reformbewegung, die im Laufe weniger Jahrzehnte das Gesicht der christlichen Gesellschaft verwandelte. Ihr Ziel war die reine, vom Einfluss der Laien befreite Kirche nach apostolischem Vorbild, ihr Ergebnis eine ambivalente Spannung zwischen einer intensivierten Spiritualisierung in allen Schichten und Gruppen der Christenheit und einer zunehmenden Klerikalisierung, Hierarchisierung und Institutionalisierung von Ämtern, sakramentalen Handlungen und charismatischen Fähigkeiten. Im Gegenzug förderten die neu definierten Grenzen zwischen Klerus und Laien das Begehren der Ausgeschlossenen nach einer aktiveren Form der Teilhabe in religiösen Dingen.¹⁰ Das stetige Mit- und

⁷ Das wichtigste Referenzwerk neben den *Dialogi* Gregors des Großen ist das *Prognosticum futuri saeculi* Julians von Toledo († 690), eine systematisch geordnete Sammlung von Aussagen der hl. Schrift und der Kirchenväter zu den postmortalen Läuterungsorten. Vgl. außerdem Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve–XIIIe siècle)* (Collection de l'École Française de Rome 189), Rom 1994; Peter DINZELBACHER, *Revelationes* (Typologie des sources du moyen âge occidental 57), Turnhout 1991; DERS., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981.

⁸ Paul Edward DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Regents Studies in Medieval Culture), Lincoln, NE 1994; Hans Joachim KAMPHAUSEN, *Raum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit* (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters. Beiträge zur mittellateinischen Philologie 4), Bern, Frankfurt a. M. 1975.

⁹ Johannes FRIED, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45 (1989), S. 381–473; Richard LANDES, *The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern*, in: *Speculum* 75 (2000), S. 97–145; Bernard MCGINN, *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages*, in: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hg. v. Jan A. Artsen, Martin Pickavé (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin, New York 2002, S. 79–94.

¹⁰ Zur Kirchenreform immer noch grundlegend: Gerd TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), Stuttgart 1936, ND Stuttgart 1996. Eine konzise Zusammenfassung der wichtigsten Strömungen und Ereignisse bietet Werner GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122*

Gegeneinander von Klerus und Laien ließ neue, am apostolischen Armuts- und Predigtideal orientierte Frömmigkeitsformen am Rande der institutionalisierten Kirche entstehen, die nicht selten zwischen Orthodoxie und Häresie oszillierten. Am gefürchtetsten waren die Katharer, eine dualistische Glaubensgemeinschaft, die als veritable Gegenkirche organisiert war und die sich im Laufe des 12. Jahrhunderts über weite Teile Europas ausbreitete.¹¹ In diesem soziopolitischen Kontext, der von der Spannung zwischen Orthodoxie und Rechtgläubigkeit, von theologischen Kontroversen um die Trinität und die Eucharistie, von mehreren Papstschismen und von einer neuen Kreuzzugsbewegung geprägt war, ist der ‚prophetic turn‘ im 12. Jahrhundert zu verorten: Menschliches Bemühen allein, das zeigen die vielen bedrohlichen Erscheinungen, reichte nicht aus, um die Reinheit und die Einheit der Kirche zu bewahren. Es bedurfte vielmehr des göttlichen Beistandes, um die Kirchenreform vor dem Ende der Zeiten zum Erfolg zu führen. In dieser Initiative kam den neuen Propheten als Vermittlern zwischen Gott und den Menschen eine Schlüsselrolle zu.¹²

Im Folgenden soll es zunächst darum gehen, die besonderen Merkmale des ‚prophetic turn‘ näher zu bestimmen (I–III) und diese allgemeinen Bemerkungen dann an drei ausgewählten Beispielen genauer zu beleuchten (IV–VI). Es handelt sich um Rupert von Deutz (ca. 1075/80–1129/30), Hildegard von Bingen (1098–1179) und Elisabeth von Schönau (1126–1164/65). Wie die teilweise hinlänglich bekannten Fälle zeigen, werden hier weder un-

(Urban Taschenbücher 462), Stuttgart 2000. Die Strömungen und Kontroversen der Theologie untersucht Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle (Études de philosophie médiévale 45)*, Paris 1976, S. 129–135. Immer noch unentbehrlich für die Geschichte der religiösen Bewegungen ist Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, (Historische Studien 267), Berlin 1935; eine sozialgeschichtliche Perspektive verfolgt Lester K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, New York 1978.

¹¹ Die neueste Zusammenfassung bietet Jörg OBERSTE, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter (Geschichte kompakt)*, 2. verb. Aufl., Darmstadt 2012. Einen systematischen Ansatz verfolgt das knappe Orientierungswerk von Christoph AUFFAHRT, *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München 2005. Standardwerke sind GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* (wie Anm. 10); Arno BORST, *Die Katharer* (Herder Spektrum 5079), 7. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1991; Malcolm LAMBERT, *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*, Darmstadt 2001. Zu den Verhältnissen im Rheinland vgl. Uwe BRUNN, *Des contestataires aux cathares. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*, Paris 2006.

¹² VAUCHEZ, *Le prophétisme médiéval* (wie Anm. 1), S. 117 f.

bekannte Quellen erschlossen noch neue Thesen vertreten. Es soll vielmehr darum gehen, das mehr oder weniger Vertraute im Hinblick auf die eingangs vorgestellte Entwicklungshypothese erneut zu sichten und durch seine Verortung im konkreten historischen Kontext und den direkten Vergleich einige neue Beobachtungen beizusteuern und weitere Fragen anzudeuten.

I. Der erweiterte Bedeutungshorizont von Prophetie

Der Terminus Prophetie ist doppeldeutig. Er geht zurück auf das griechische *prophētes* (*pro-pheme* = Vor-Sprechen) und bezeichnet zunächst den Verkünder zukünftiger Dinge. Mit dem *pro-phētes* kann aber auch der Für-Sprecher gemeint sein, derjenige also, der im Namen eines anderen spricht, in der Regel im Namen der Gottheit, der höchsten Autorität.¹³ Für den christlichen Prophetiebegriff war es ausschlaggebend, dass die Übersetzer der Septuaginta *prophētes* als Äquivalent für den hebräischen *nabi* wählten, mit dem etymologisch der Berufene (*nabn* = rufen) gemeint war. Doch auch die Vorstellungen vom Propheten als Mann Gottes, als Seher und als Schriftprophet finden sich bereits in der alttestamentlichen Tradition.¹⁴ Als *propheta* wurde der Terminus dann nahezu unverändert in die Vulgata übernommen.

Aus der paganen Tradition flossen das griechische Modell des *mantis* (Zeichendeuters) ebenso ein wie die Assimilation zwischen dem Propheten und dem Philosophen,¹⁵ die römische Tradition steuerte das Modell des *vates* (exstatisches Medium) und des *oraculum* bei. Letzteres war im Mittelalter besonders durch die Sibyllinischen Bücher bekannt, die im Christentum eine hohe Anerkennung genossen, wo man sie weiter tradierte, neu deutete und

¹³ Grundlegender Überblick: Wassilios KLEIN, Klaus KOCH, Chana SAFRAI, Gerhard DAUTZENBERG, Konrad STOCK, Prophetie I–V, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 27, Berlin, New York 1997, S. 47–515. Zwei rezente Synthesen: Christel MEIER, Martina WAGNER-EGELHAAF, Einführung, in: Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, hg. v. dens., Berlin 2014, S. 11–38; Daniel WEIDNER, Stefan WILLER, Fürsprechen und Vorwissen. Zum Zusammenhang von Prophetie und Prognostik, in: Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten, hg. v. dens. (Trajekte), München 2013, S. 9–22.

¹⁴ FABRIS, Il tempo della profezia (wie Anm. 1), S. 18 f.; Jürgen VAN OORSCHOT, Geschichte, Redaktion und Identität – Überlegungen anhand deuterocesajanischer Prophetien, in: Das Alte Testament – Ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel, hg. v. Uwe Becker, Jürgen van Oorschot (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 17), Leipzig 2006, S. 37–51.

¹⁵ FABRIS, Il tempo della profezia (wie Anm. 1), S. 21–27.

teilweise auch um- und fortschrieb. Die vierte Ekloge Vergils, in der er mit Bezug auf ein Orakel der cumäischen Sibylle die Ankunft eines neuen Weltenherrschers verkündete, wurde im Mittelalter auf Christus bezogen und ebenfalls als prophetischer Text verstanden.¹⁶

In der historischen Abfolge herrschte, wie gesehen, in den ersten beiden Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung die endzeitlich orientierte und radikal antiinstitutionelle Wortprophetie vor, während im Übergang zum okzidentalen Frühmittelalter stärker an das Modell der gelehrten Schriftprophetie angeknüpft wurde, die nicht allein in der Vorausschau der *futura* bestand, sondern in der Enthüllung und Verkündigung all dessen, was den Sinnen und dem Verstand gewöhnlicher Menschen verborgen war, so wie es um 600 Gregor der Große formulierte: *recte prophetia dicitur, non quia praedicat ventura, sed quia prodit occulta.* („Zu recht sprechen wir von Prophetie, nicht, weil sie das Kommende vorhersagt, sondern weil sie das Verborgene enthüllt.“)¹⁷

Für Cassiodor († 585) war sie „ein göttlicher Anhauch, der durch Taten oder Worte den Verlauf bestimmter Dinge in ihrer unverrückbaren Wahrheit verkündet.“¹⁸ Der Blick des Propheten umfasst virtuell alle Zeitstufen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.¹⁹

Diesen Standpunkt präziserte Gregor mit der Idee von der Konkordanz der prophetischen Zeiten:

„Die Zeiten der Prophetie sind miteinander verschränkt (*concinunt*), so dass sie sich gegenseitig bestätigen (*ad probationem*): Manchmal werden die Ereignisse der Zukunft durch die der Vergangenheit bewiesen, und manchmal die der Vergangenheit durch die der Zukunft.“²⁰

¹⁶ VAUCHEZ, Le prophétisme médiéval (wie Anm. 1), S. 67; Gian Luca POTESTÀ, Sibyllinische Bücher, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7 (1995), S. 1832 f.

¹⁷ Gregor d. Große, Homiliae in Ezechielem I 1, PL 76, 787 A.

¹⁸ Cassiodor, In psalterium praefatio, c.1, PL 70, 12B: *Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta, quorundam immobili veritate pronuntiat.*

¹⁹ Ebd., 12 D: *Sciendum est [...] quod omnis prophetia aut de praeterito, aut de praesenti, aut de futuro tempore loquatur, aut agat aliquid.*

²⁰ Gregor d. Große, Homiliae in Ezechielem I 1, PL 76, 787 A, I 2: *Sciendum quoque est quia prophetiae tempora invicem sibi concinunt ad probationem, ut aliquando ex futuris praeterita, aliquando vero ex praeteritis probentur futura.*

Cassiodor wiederum betonte dann, dass auch der Bibelexeget zu den Propheten gezählt werden müsse.²¹

Aufgabe der Propheten war es demnach, die verborgenen Korrespondenzen zwischen den Zeiten zu enthüllen: Durch göttliche Inspiration (in Traum oder Ekstase), durch das Deuten himmlischer Zeichen, aber auch und vor allem durch die Meditation und Interpretation der heiligen Schriften. Diese Art der Schriftprophetie folgte dem Prinzip der Typologie, der zufolge spätere Ereignisse (die des Neuen Testaments) durch vorausgegangene Ereignisse des Alten Testaments, die so genannten ‚Typen‘, präfiguriert oder eben: prophezeit werden. Im Gegensatz zum Wortpropheten war der Schriftprophet ein göttlich inspirierter Exeget, der im begrenzten Milieu der geistlichen Elite agierte und kommunizierte und folglich institutionell und geistig sicher in der Kirche verankert war.

Im 12. Jahrhundert ist eine Verschmelzung der beiden Prophetiemodelle zu beobachten: Zum exegetischen Schriftpropheten trat erneut der Typus des inspirierten und tendenziell antihierarchischen, ekstatisch-visionären Propheten. Hiermit gewann auch die Predigt als Medium der öffentlichen Verkündigung wieder entscheidend an Bedeutung, doch zugleich behielt und intensivierte die Prophetie auch ihren grundsätzlich historischen Charakter: In der Folge des Investiturstreits wuchs das Bedürfnis der christlichen Gemeinschaften, sich in der Heilsgeschichte zu verorten und – ganz im Sinne des typologischen Denkmodelles – die Ereignisse der Gegenwart im Licht des göttlichen Heilsplans zu begreifen.²²

II. Die Allianz von Prophetie und Vision

Die enge Verbindung von Prophetie und Vision ist ebenfalls eine Neuerung des 12. Jahrhunderts. Selbstverständlich hatte es auch in früheren Jahrhunderten visionäre Propheten gegeben, doch nun wurde die Vision zum bevorzug-

²¹ Ebd., 13D: *Nam et quibus data est facultas bene intellegendi uel interpretandi scripturas diuinas, a munere prophetiae non uidentur excepti.* Eine entsprechender Gedanke findet sich auch bei Gregor, wie Christel Meier gezeigt hat, die sich ausführlich mit dem Einfluss dieser beiden Autoren auf die Prophetiekonzeption des Mittelalters beschäftigt hat: *Nova verba prophetiae. Evaluation und Reproduktion der prophetischen Rede der Bibel im Mittelalter. Eine Skizze*, in: *Prophetie und Autorschaft* (wie Anm. 13), S. 73–83, hier S. 83.

²² Barbara OBRIST, *Image et prophétie au XII^e siècle: Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore*, in: *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen-Âge, Temps modernes* 98 (1986), S. 35–63, hier S. 35; VAUCHEZ, *Le prophétisme chrétien* (wie Anm. 1), S. 79–81.

ten Medium des Zugangs zur göttlichen *sapientia*, der vornehmsten Quelle der *occulta*, deren Enthüllung Aufgabe des Propheten war.²³ Selbst die Schriftexegeten und Prediger bedienten sich visionärer Erlebnisse oder wirkmächtiger Sprach-Bilder, um ihre Botschaften zu beglaubigen und zu vermitteln.

Voraussetzung für den visionären Zugang zum göttlichen Wissen war ein besonderes Charisma, der *excessus* bzw. die *extasis mentis*, nach Augustin ein Zustand, in dem „das Streben des Geistes (*intentio animi*) ganz von den körperlichen Sinnen getrennt ist“. Dank dieser Gabe war es dem Visionär möglich, die Grenzen der sichtbaren Welt hin zur göttlichen Sphäre des Unsichtbaren zu überschreiten.²⁴ Ganz allgemein galt die Vision als der höchste, ja als der eigentliche Weg der Erkenntnis, denn man hielt das Auge für den vornehmsten der fünf Sinne. Aber da der Gesichtssinn, wie auch alle übrigen Sinne, eine körperliche und eine spirituelle Dimension besaßen, musste der Visionär, um eine höhere Form des Verständnisses zu erlangen, von einer rein körperlichen zu einer geistigen Form des Sehens fortschreiten. Diese im gesamten Mittelalter verbreitete Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie geht auf Augustinus zurück, der sie im 12. Buch seines Genesiskommentars formulierte: Den drei menschlichen Grundsubstanzen *corpus – spiritus – mens* entsprechen drei Modi des Sehens: die *visio corporalis*, die *visio spiritalis* und die *visio intellectualis*. Die *visio corporalis* bezieht sich auf materielle Bilder, die mit den äußeren, körperlichen oder fleischlichen Augen (*oculi exteriores/corporalis/carnalis*) wahrgenommen werden, die *visio spiritalis* auf solche Bilder, die der materiellen Welt entnommen werden, die aber mit dem inneren oder geistigen Augen (*oculi interiores/spirituales*) und ohne Zutun des Körpers – im Traum oder in Ekstase – wahrgenommen werden. Die *visio intellectualis* schließlich erfolgt ganz ohne Vermittlung körperlicher oder geistiger Bilder: es handelt sich um eine absolute, rein geistige Form der Erkenntnis jenseits des Sichtbaren. Prophetische Visionen sind zwischen der *visio spiritalis* und der *visio intellectualis* angesiedelt.²⁵

²³ VAUCHEZ, Le prophétisme médiéval (wie Anm. 1), S. 115; OBRIST, Image et prophétie (wie Anm. 22); Jean-Claude SCHMITT, Les dimensions multiples du voir. Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XII^e siècle, dans: La visione e lo sguardo nel Medio Evo – View and Vision in the Middle Ages, vol. II (Micrologus V), Florence 1998, S. 1–28, hier S. 2 f.; DINZELBACHER, Revelationes (wie Anm. 7), S. 30; DERS., Visionen und Visionenliteratur (wie Anm. 7).

²⁴ Augustin, De genesi ad litteram, PL 34 12, 12, 25: *Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis extasis dicitur.*

²⁵ Augustin, De genesi ad litteram, liber 12, in: PL 34, S. 453–486. Eine ausführliche Darstellung von Augustins Wahrnehmungstheorie wird in Kürze erscheinen: Didier MÉHU, Augus-

Obwohl Vision und Prophetie bereits seit biblischer Zeit stets eng miteinander verbunden waren, und obwohl die Christentum seit Augustinus über ein differenziertes anthropologisches Konzept verfügte, das die Wahrnehmung in einer eigenen, religiösen Begrifflichkeit reflektierte, so bedeutete das 12. Jahrhundert dennoch einen Wendepunkt, da die Bildwelt, das ‚imaginaire‘ (Le Goff) der Visionen vielfältiger und individueller wurde. In den vorausgegangenen Jahrhunderten hatten die Visionen gewöhnlich aus einem begrenzten Fundus relativ stereotyper Bilder geschöpft, bei denen apokalyptische Szenarien oder die bereits erwähnten Jenseitsreisen vorherrschten.²⁶ Im 12. Jahrhundert wurde der Inhalt der Visionen deutlich autobiographischer: Den äußeren Umständen, insbesondere der physischen Konstitution, wurde viel Aufmerksamkeit geschenkt, was auch damit zu tun hat, dass die Visionsgabe sich verstetigte, von einem einmaligen Erlebnis zu einem dauerhaften Charisma, einem festen persönlichen Besitz wurde.²⁷ In diesem Moment wuchs das Bedürfnis der Visionäre, intensiver über die Arten und die Bedeutung des Sehens nachzudenken.²⁸

Zum Wiederaufschwung der visionären Prophetie hat die Wiederentdeckung bzw. die intensive Rezeption der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita beigetragen, eines anonymen griechischen Autors aus dem 5. Jahrhundert, der in seinen zwei Büchern über die himmlische und die kirchliche Hierarchie ein hierarchisches Modell der himmlischen Welt und ihrer Bewohner entworfen hatte, das er in der irdischen *Ecclesia* widergespiegelt sah.²⁹ Die himmlischen Heerscharen imaginierte er als in neun Chören

tin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans l'Église médiévale, in : *Revue historique* (2015). Ich danke Didier Méhu für die Überlassung des Textes.

²⁶ DINZELBACHER, *Revelationes* (wie Anm. 7), S. 30 f.; CAROZZI, *Le voyage de l'âme* (wie Anm. 7), S. 497 f, S. 506 f., S. 512 f.

²⁷ DINZELBACHER, *Revelationes* (wie Anm. 7), S. 30 f.

²⁸ Bernard McGINN, *Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete*, in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998, Bingen am Rhein, hg. v. Alfred Haverkamp, Mainz 2000, S. 321–350, hier S. 327.

²⁹ OBRIST, *Image et prophétie* (wie Anm. 22); Christel MEIER, *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985), S. 455–487; DIES., *Nova verba prophetarum* (wie Anm. 21), S. 71–104. Im 9. Jahrhundert wurden Teile seines Werks erstmals von Johannes Scotus Eriugena ins Lateinische übersetzt und kommentiert (darunter die zwei Bücher über die himmlische und die kirchliche Hierarchie). Einen weiteren, stärker rezipierten Kommentar zur *Hierarchia caelestis* verfasste in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Hugo von Sankt-Viktor, vgl. Dominique POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle* (Bibliotheca victorina 23), Turnhout 2013.

(Triaden) gestufte Hierarchie der Engel, deren Aufgabe es war, das göttlichen Wissen in Bildern und Symbolen in einem Prozess der Erleuchtung (*illumination*) an die Menschen weiterzuvermitteln. Empfänger war der zur himmlischen Schau befähigte Prophet, der die göttlichen Offenbarungen zu entschlüsseln und zu verkündigen hatte.

Diese neuplatonische Illuminationstheorie mit ihrer Analogie zwischen himmlisch-ewiger und irdisch-zeitlicher Sphäre wurde im 12. Jahrhundert systematisch dazu genutzt, die Rolle des Bildes im Prozess der Gotteserkenntnis theoretisch zu fundieren. Zur Entwicklung dieser visionären Epistemologie hat maßgeblich Hugo von St. Viktor, Kommentator der *Hierarchia coelestis*, beigetragen. Nach einer von Pseudo-Dionysius entlehnten und auch bei Johannes von Damaskus anzutreffenden Idee stehen die beiden Sphären, Himmel und Erde, in einer Beziehung von Bild und Urbild: Das materielle Bild kann direkt auf das geistige Urbild verweisen und es vergegenwärtigen.³⁰ Die wachsende Bedeutung der geistigen Bilder im 12. Jahrhundert steht in unverkennbarem Zusammenhang mit der Expansion der materiellen Bilder im gleichen Zeitraum.³¹ Im monastischen Milieu verbanden sich visualisierende Gebets- und Meditationspraktiken mit materiellen Bildern, die den Ausgangspunkt für solche Praktiken bildeten, unter den Laien nahm die Bild- und Schaufrömmigkeit zu.³² Die materiellen Bilder wiederum erhielten zu ihrer Legitimation eine spiritualisierende Deutung als Medien des *transitus* von Gott zu den Menschen, eine Sicht, die vor allem durch die anagogische Funktion bekannt ist, die um 1140 Suger von Saint-Denis den Bildern und Kunstwerken seiner neuen Kirche zusprach.³³

³⁰ Hier. cel. II 4, vgl. OBRIST, Image et prophétie (wie Anm. 22), S. 47; POIREL, Des symboles et des anges (wie Anm. 29), S. 399–410.

³¹ Jérôme BASCHET, La civilisation féodale. De l'an mil à la découverte de l'Amérique, Paris 2004, S. 460–503 («L'expansion occidentale des images»); Jean-Claude SCHMITT, Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge, Paris 2002, S. 85–88.

³² Barbara NEWMAN, What Did It Mean To Say: 'I Saw'. The Cultural Clash Between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture, in: Speculum 80 (2005), S. 1–43; Thomas LENTES, Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. Klaus Schreiner, München 2002, S. 179–219.

³³ Suger von Saint Denis, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Günter Binding, Andreas Speer (Veröffentlichungen der Abteilung Architekturgeschichte des Kunsthistorischen Instituts der Universität zu Köln 56), Köln 1995; SCHMITT, Le corps des images (wie Anm. 31), S. 87 f.

III. Die wachsende soziale Bedeutung der Prophetie

Mit den religiösen Laienbewegungen, den ersten Kreuzzugsinitiativen, den politischen Verwerfungen in der Folge des Investiturstreits und den theologischen Debatten um das rechte Verständnis zentraler Glaubensinhalte wurden bereits wichtige Konfliktpunkte des 12. Jahrhunderts genannt, die in weiten Teilen Europas für Unruhe sorgten. Vermehrt hören wir nun von charismatischen Persönlichkeiten, die in den großen politischen und theologischen Streitfragen, aber auch in den Problemen des Alltags der gewöhnlichen Leute Rat und Orientierung versprachen. Der bekannteste Charismatiker seiner Zeit war zweifellos Bernhard von Clairvaux, kein Visionär,³⁴ sondern ein im traditionellen monastischen Denken geschulter Exeget und begnadeter Prediger, der bei seinen Zeitgenossen, „als Prophet und Apostel (*ut propheta vel apostolus*) galt“, so Otto von Freising. In den Beratungen um die Kreuzzugspläne des französischen Königs Ludwigs VII. wurde Bernhard, „in Lebensführung und Sittenreinheit verehrungswürdig, ein ausgezeichnete Mönch, begabt mit Weisheit und hochgebildet und berühmt durch Zeichen und Wunder“, vom König und seinen Fürsten herbeigerufen, um ihn „wie ein göttliches Orakel (*tamquam ab divino oraculo*) zu befragen, was in dieser Sache zu tun sei.“³⁵

Nicht nur Bernhard eilte von Predigt zu Predigt; viele, die sich ebenfalls zum neuen Apostolat berufen fühlten, folgten dem Beispiel, so auch ein gewisser Radulf, „der zwar im Mönchsgewand einherging [...], aber nur mäßige

³⁴ Adriaan H. BREDERO, Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung, Stuttgart 1996; DERS., Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie. Das Heiligkeitsbild Bernhards in der Zisterzienserhagiographie des 12. Jahrhunderts, in: Zisterziensische Spiritualität, hg. v. Klaus Schreiner, St. Ottilien 1994, S. 135–152. Bredero hat gezeigt, dass einige Züge des mystischen Bernhard-Bildes seinen Hagiographen zuzuschreiben sind.

³⁵ Otto von Freising und Rahewin, Gesta Frederici seu rectius Cronica – Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica, übers. v. Adolf Schmidt, hg. v. Franz-Josef Schmale (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), Darmstadt 1974, S. 200 f.: *Erat illo in tempore in Gallia coenobii Claravallensis abbas quidam Bernardus dictus, vita et moribus venerabilis, religionis ordine conspicuus, sapientia litterarumque scientia peditus, signis et miraculis clarus. Hoc principes vocandum ab eoque, quid de hac re fieri oportet, tamquam ab divino oraculo consulendum decernunt. [...] Qui [Papst Eugen III.] [...] auctoritate predicandi animosque cunctorum ad hoc commovendi prenominato abbati qui apud omnes Galliae ac Germaniae populus ut propheta vel apostolus habebatur, concessa.* Über Bernhards Charisma vgl. Peter DINZELBACHER, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1998, S. 59–68.

Bildung besaß³⁶. Auch er wurde als Prophet und neuer Apostel begrüßt³⁷, als er gleichzeitig mit Bernhard 1145/46 und zu dessen Missfällen im Rheinland nicht nur für den Kreuzzug, sondern auch gegen die Juden predigte, womit er Unruhen und tödliche Angriffe provozierte.

Radulf steht in einer längeren Tradition von charismatischen, reformerisch inspirierten Wanderpredigern, die zu Buße, Umkehr und einem evangelischen Leben aufriefen und denen der Ruf des Propheten vorausging. Nicht selten agierten sie an der Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie. Norbert von Xanten († 1134), der Gründer des Prämonstratenserordens, dessen Mund Bernhard mit einer Himmelsflöte verglich,³⁸ war vor seiner Wahl zum Erzbischof von Magdeburg mehrere Jahre lang barfuß und nach dem Vorbild des Täufers in Felle gekleidet, als apostolischer Wanderprediger, durch Nordfrankreich und Deutschland gezogen, wurde aber verdächtig, weil er dies *sui iuris*, ohne Anbindung an ein Kloster oder Stift, und ohne bischöfliche Predigerlaubnis tat.³⁹ Eine wahrhaft schillernde Figur war Peter, genannt der Einsiedler, der in Lumpen gekleidet und auf einem Esel reitend, als halbgöttliche Erscheinung begrüßt wurde, der seine Predigten mit Visionen und apokalyptischen Offenbarungen durchflicht und zum Beweis seiner Inspiration seinen Zuhörern einen vermeintlichen Himmelsbrief vorzeigte, in dem Gott selbst ihm die Predigerlaubnis erteilte.⁴⁰ Einige dieser von der Kirche beargwöhnten Wanderprediger kehrten als Ordensgründer wieder in den Schoß der institutionalisierten Kirche zurück, so Robert von Arbrissel († 1114), Bernhard von Tiron († 1117), Stephan von Muret († 1124) und eben Norbert von Xanten.

³⁶ Otto von Freising und Rahewin, *Gesta Frederici* (wie Anm. 35), S. 206 f.

³⁷ *Annales sancti Iacobi Leodiensis* a. a. 1146, in: MHG SS 16, 641: *Predicatur populus et a Radolpho propheta crucizatur*. *Gesta abbatum Lobbiensium* 25, in: MGH SS 21, 329: *Sub hiis quoque diebus a novo quodam, ut putabatur apostolo, Radulpho nomine, vita et habitu et scientia insigni per universos populos verbum Dei disseminabatur [...]*. Vgl. auch DINZELBACHER, Bernhard (wie Anm. 35), S. 289–291.

³⁸ DINZELBACHER, Bernhard (wie Anm. 35), S. 69.

³⁹ Franz-Josef FELTEN, Norbert von Xanten. Vom Wanderprediger zum Kirchenfürsten, in: Norbert von Xanten. Adeliger – Ordensstifter – Kirchenfürst. Festschrift zum Gedächtnis seines Todes vor 850 Jahren, hg. v. Kaspar Elm, Köln 1984, S. 69–15; DERS., Zwischen Berufung und Amt. Norbert von Xanten und seinesgleichen im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, hg. v. Giancarlo Andenna, Mirko Breitenstein, Gert Melville (*Vita regularis* 26), Münster 2005, S. 103–150; Hans-Werner GOETZ, Eschatologische Vorstellungen und Reformziele bei Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten, in: Zisterziensische Spiritualität, hg. v. Clemens Kasper, Klaus Schreiner, St. Ottilien 1994, S. 153–169.

⁴⁰ OBERSTE, Ketzerei (wie Anm. 11), S. 41.

Andere jedoch, so Tanchelm in Flandern († 1115 erschlagen), Petrus von Bruis († um 1131/32 verbrannt) und Heinrich von Lausanne (bezeugt zwischen 1116 u. 1145), die zu wortreich gegen kirchliche Missstände angingen oder gar anti-kirchliche Strukturen etablieren wollten, verfielen, obwohl von ihren Anhängern oft als lebende Heilige verehrt, als Häretiker dem Bann.⁴¹ Auch im Umfeld Norberts von Xanten gab es Fälle von selbsternanntem Prophetentum: Aus Prémontré wurde von einigen Mönchen berichtet, die, wohl dem Beispiel des Gründers folgend, „auf einmal bedeutsame Aussagen über Bücher machten und noch bedeutsamere und erstaunlichere Dinge für die Zukunft prophetisch verkündigten (*futuris prophetando maiora et stupenda praedicarent*), obwohl sie zuvor kaum ein Buch gelesen hatten. Unter anderem maßen sie sich an, die himmlischen Geheimnisse (*dona coelestium secretorum*) zu erforschen, indem sie die Weissagungen des Danielbuches und der Apokalypse auslegten.“⁴²

Es waren Fälle wie diese, die das alte Problem der prophetischen Legitimation und des Verkündigungsrechts wieder aktuell werden ließen. Wie waren die falschen von den echten Propheten, wie die angemaaßte und dämonische von der wahren Inspiration zu unterscheiden? Diese Frage wurde, anders als bei der Heiligsprechung, nie durch ein kanonisch reguliertes Prozedere formal gelöst,⁴³ sondern nach ‚weichen‘ Kriterien entschieden. Neben dem tugendhaften Lebenswandel, der bischöflichen *licentia praedicandi* und der Kenntnis der Heiligen Schriften war das Kennzeichen des wahren Propheten die Gabe der *discretio spirituum*, d. h. der Fähigkeit, die echten, von Gott gesandten Eingebungen von den falschen, durch die Launen des Körpers oder das Wirken der Dämonen erzeugten zu unterscheiden.⁴⁴

⁴¹ Ebd., S. 39 ff.; GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen (wie Anm. 10), S. 40–46.

⁴² Vita Norberti, Fassung A, in: Hatto KALLFELZ, Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 22), Darmstadt 1973, S. 498 f.

⁴³ André VAUCHEZ, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Publications de l’École Française d’Athènes et de Rome 241), Rome 1981; Thomas WETZSTEIN, Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht), Köln, Weimar, Wien 2004; Procès de Canonisation au Moyen-Âge. Aspects Juridiques et Religieux/Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects, hg. v. Gabór Klaniczay (Collection de l’École Française de Rome 340), Rome 2004.

⁴⁴ Einen Überblick bietet der von mehreren Autoren verfasste Artikel Discernement des esprits, in: Dictionnaire de spiritualité, 16 Bde., Paris 1937–1994, Bd. 3, S. 1222–1291. In der Scholastik werden dann Begriff und Bedingungen der Prophetie geklärt, wie die grundlegende Studie von Marianne Schlosser zeigt: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriff-

Neben die – männlich – besetzte Domäne der prophetischen Prediger traten ebenso populäre Prophetinnen (seltener Propheten), bei denen Visionsgabe, exegetischer Anspruch und öffentliches Wirken eine neuartige Verbindung eingingen. Hildegard von Bingen (1098–1179) ist das herausragende Beispiel für diesen neuen, vorwiegend weiblichen Prophetentypus. Doch auch vermeintlich unbedeutendere Persönlichkeiten wie Hildegards rheinische Zeitgenossin Elisabeth von Schönau (1126–1164/65), die zu ihren Lebzeiten ebenso populär war, wie die englische Visionärin Christina von Markyate († ca. 1155)⁴⁵ oder wie Alpais von Cudot (1150–1211), die in Frankreich den Ruf eines Fastenwunders und einer begnadeten Visionärin besaß, müssen in diesem Zusammenhang genannt werden.⁴⁶

Besonders Hildegard und Elisabeth traten – jede für sich – durch jeweils ganz neuartige Arten der visionären Erfahrung hervor, die in ebenso originellen literarischen Formen ihren Niederschlag fanden. Die Werke entstanden in enger Zusammenarbeit mit einem männlichen Vertrauten, Mönch oder Kleriker, der die Rolle des Gesprächspartners, Sekretärs und Auslegers übernahm. Dieses Zusammenwirken bot zugleich die Gewähr für eine gewisse Kontrolle des stets beargwöhnten weiblichen Charismas.

Rasch wurde die Kollaboration von Frauen und Männern zu einem Modell, das sich im weiteren Verlauf der Geschichte als überaus erfolgreich erweisen sollte und das einen neuen Prophetentypus hervorbrachte, in dem sich persönliches Charisma (weiblich) und institutionell-klerikale Ratio (männlich) verbanden. Dieses Modell des kontrollierten Charismas sollte auch in der Folge wirksam bleiben, wie nicht nur die genannten Fälle (Hildegard und ihre Sekretäre Volmar, Theoderich und Gottfried⁴⁷ sowie Elisabeth und ihr

fes in der scholastischen Theologie, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000, zur Prüfung der Geister S. 253–264.

⁴⁵ François BOESPFLUG, *La vision de la trinité de Christine de Markyate et le psautier de Saint-Alban*, in: *La visione e lo sguardo* (wie Anm. 23), S. 95–112; *Vie de Christina de Markyate*, Bd. 1: Introduction, édition et traduction par Paulette L'Hermite-Leclercq, Anne-Marie Legras, Bd. 2: Commentaire par Paulette L'Hermite-Leclercq (*Sources d'Histoire Médiévale* 35), Paris 2007.

⁴⁶ Elisabeth STEIN, *Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150–1211)*. Neuedition des lateinischen Textes mit begleitenden Untersuchungen zu Autor, Werk und Nachwirkung (*Script-Oralia* 77), Tübingen 1995.

⁴⁷ Monika KLAES, Kap. „Zur Vita sanctae Hildegardis und ihrer Entstehungsgeschichte“, in: dies., *Vita Sanctae Hildegardis – Leben der Heiligen Hildegard von Bingen, Canonizatio sanctae Hildegardis – Kanonisation der Heiligen Hildegard*, lat.-dt. (*Fontes Christiani* 29), Freiburg/Br. 1998, S. 27–62; Barbara NEWMAN, *Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard von Bingen in der hagiographischen Tradition*, in: *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten*. Zum 900.

Bruder Ekbert⁴⁸) zeigen, sondern auch spätere Beispiele wie Maria von Oignies/Jakob von Vitry im 13.⁴⁹ sowie Birgitta von Schweden/Alfons von Jaén⁵⁰ und Katherina von Siena/Raymund von Capua im 14. Jahrhundert.⁵¹

Die visionären Erlebnisse der Prophet/inn/en des 12. Jahrhunderts waren – anders als die der Mystiker/inn/en im 13. Jahrhundert – nicht allein auf die Introspektion und die Vereinigung mit Gott gerichtet, sondern wendeten sich an ein größeres Publikum. Doch das Heraustreten an die Öffentlichkeit bedeutete für Frauen und Männer gleichermaßen einen häufig schwierigen Rollenwechsel vom Visionär zum Propheten, von der intimen mystischen Offenbarung zur öffentlichen Verkündigung, vom Schweigen zum Sprechen. Diese Spannung zwischen „Privatoffenbarung und öffentlicher Lehrbefugnis“ (Christel Meier)⁵² war im Grunde eine universale Erfahrung für weibliche wie männliche Visionäre, die gleichwohl im 12. Jahrhundert auf eine neue Art und Weise virulent wurde. Denn einerseits wuchs mit dem Bewusstsein für gesellschaftliche Missstände das Bedürfnis nach Einmischung und Besse-

Geburtstag, hg. v. Edeltraud Forster und dem Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Eibingen, Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 126–152; DIES., Hildegard and Her Hagiographers. The Remaking of Female Sainthood, in: *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, hg. v. Catherine M. Mooney, Philadelphia 1999, S. 16–34.

⁴⁸ Vgl. Anm. 139.

⁴⁹ Vera VON DER OSTEN-SACKEN, Jakob von Vitrys Vita Mariae Oigniacensis. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 223), Göttingen 2010; Iris GEYER, Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, 454); Michel LAUWERS, *Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la 'Vita Mariae Oigniacensis' de Jacques de Vitry (vers 1215)*, in: *Journal des savants* (1989), S. 61–103.

⁵⁰ Peter DINZELBACHER, Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina, in: ders. *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, Wien, München, Zürich 1993, S. 251–284; Pavlina RYCHTEROVÁ, Die Revelationes der heiligen Birgitta von Schweden (1303–1373) in der altschechischen Übersetzung des Thomas von Štítné (ca. 1330–1409) (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 58), Köln, Weimar 2004; Renate BLUMENFELD-KOSINSKY, Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism, 1378–1417, Philadelphia 2006.

⁵¹ K. SCOTT, *Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God*, in: *Gendered Voices* (wie Anm. 47), S. 136–167; *A Companion to Catherine of Siena*, hg. v. Caroline Muessig, G. Ferzoco, Beverly M. Kienzle, Leiden 2012; *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, hg. v. Gabriela Signori, Jeffrey Hamburger (Medieval Women: Texts and Contexts 13), Turnhout 2013.

⁵² Christel MEIER, Von der Privatoffenbarung zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, in: *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, hg. v. Gert Melville, Peter von Moos, Köln, Weimar, Wien 1998, S. 97–123; Bernard MCGINN, "To the Scandal of Men, Women are Prophesying." Female Seers of the High Middle Ages, in: *Fearful Hope. Approaching the New Millennium*, hg. v. Christopher Kleinhenz, Fannie J. LeMoine, Madison 1999, S. 59–85.

zung, andererseits bedeutete der Gang in die Öffentlichkeit in einer Zeit der religiösen und politischen Unruhe und der zunehmenden Unterdrückung von Formen religiöser Devianz ein gewisses Risiko – für die eigene Reputation ebenso wie für das Seelenheil. Für die Propheten bedeutet diese Situation eine besondere Herausforderung zur Reflexion über das eigene Tun, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Sie stellen drei exemplarische Fälle vor, die keineswegs die Spannbreite des Prophetischen im 12. Jahrhundert ausloten wollen, sondern die gewählt wurden, weil sie zeitlich und räumlich miteinander korrespondieren. So können geistige Einflüsse und personale Verflechtungen sichtbar oder zumindest plausibel gemacht werden.

Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau entstammten derselben Region – dem Rheinland – und demselben religiösen Milieu – dem (reformierten) Benediktinertum. Ihre Lebenszeiten überschneiden sich zumindest teilweise, und von ihrem Wirken und ihrem Selbstverständnis her gehören sie in den Kontext der prophetischen Erneuerung des 12. Jahrhunderts.⁵³

IV. Rupert von Deutz

Der erste Fall ist ein Beispiel für die Verbindung von Biblexegese, visionärer Erfahrung und prophetischem Anspruch. Rupert von Deutz († 1128), einer der produktivsten Autoren des Mittelalters, gilt als Vertreter einer theologischen Richtung, die gern als „mystisch“, „symbolistisch“ oder „monastisch“ qualifiziert wird. Gemeint ist eine affektive Theologie, die vom kritisch-diskursiven Zugang, der dialektisch fortschreitenden Methode und der abstrakten Terminologie der Früh- bzw. Vorscholastik abgegrenzt wird. Die Symbolisten bevorzugten einen intuitiven und introspektiven Zugang, der von individuellen geistigen Erlebnissen ausging, die als bedeutungshafte Zeichen (*signa sacramenta*) einer transzendenten Wirklichkeit verstanden wurden und zu einer höheren Form der Erkenntnis führen konnten, als dies dem reinen Verstand möglich war.⁵⁴ Rupert schuf eine neue Form der Biblexegese,

⁵³ Aus diesem Grund wurden sie auch schon an anderer Stelle gemeinsam behandelt, so bei MEIER, Von der Privatoffenbarung (wie Anm. 52); Jean-Claude SCHMITT, Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums, in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (wie Anm. 28), S. 351–373.

⁵⁴ Die Einstufung Ruperts als „Initiator des deutschen Symbolismus“ stammt von Alfred Dempf; Marie-Dominique CHENU, La théologie au douzième siècle (Études de philosophie

der es statt um Wort-für-Wort-Erklärungen um ein umfassendes, oder, wie er selber sagt, um das „das wahre und geistig nützliche Verständnis des Geheimnisses und der Schrift“ (*uerus et utilis intellectus mysterii uel Scripturae*) geht.⁵⁵ Die heiligen Schriften begreift er als Fundus umfassender Erkenntnismöglichkeiten, denen er in einem Prozess des *mysticus intellectus* (einer Kombination aus Introspektion und geistiger Anstrengung) neue, bislang verborgene Wahrheiten abringen will, um sie dann mit eigenen Worten zu verkünden.⁵⁶ An anderer Stelle vergleicht er sie mit dem gelobten Land, in das der Exeget, das Exil der Unwissenheit hinter sich lassend, durch die Enthüllung der Wahrheit Einzug halten kann.⁵⁷ Rupert begreift sich als inspirierten Sinnenthüller⁵⁸ und rückt sich damit in die Nähe eines (Schrift)Propheten, ohne sich selbst aber explizit als einen solchen zu bezeichnen.⁵⁹ Das rechte Verständnis der heiligen Schriften ist ein Illuminationsprozess, der der Schau Gottes (*Dei visio*) gleichkommt.⁶⁰

médiévale 45), Paris 1976, hingegen prägte die Formel von der „monastischen“ im Gegensatz zur „scholastischen“ Methode. Am häufigsten aber wird Rupert als „Mystiker“ eingeordnet, vgl. Rhabanus HAACKE, Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz, in: „Sapientiae doctrina“. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B. (Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, numéro spécial 1), Leuven 1980, S. 69–90, hier 70. Gegen diese Zuordnungen betont John van Engen, die Individualität von dessen Denken: John VAN ENGEN, Wrestling with the Word. Rupert's Quest for Exegetical Understanding, in: Rupert von Deutz – Ein Denker zwischen den Zeiten? Internationales Symposium der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln und des Instituts für christliche Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck (20. bis 22. September 2007), hg. v. Heinz Finger, Harald Horst, Rainer Klotz (Libelli Rhenani 31), Köln 2009, S. 185–199, hier S. 189.

⁵⁵ *Commentaria in canticum canticorum*, hg. v. Rhabanus Haacke (CCCM 26), Turnhout 1974, S. 5.

⁵⁶ So vergleicht er im Vorwort zu seinem Hoheliedkommentar sein Ringen um das Verständnis der Heiligen Schriften mit dem Kampf zwischen Jakob (der Gott von Angesicht zu Angesicht sehen will), und dem Engel (Gen. 32, 23–32), vgl. VAN ENGEN, Wrestling with the Word (wie Anm. 54), S. 184.

⁵⁷ *Commentaria in Apocalypsim*, Prolog, PL 196, S. 835 f.

⁵⁸ *Commentaria in canticum canticorum*, Prol. 5: *Secundum illud exemplum uir lille adhuc sese a collectante patitur uinci quoties studiosus et fidelis animus tamdiu uersatur circa uerbum Dei donec extorqueat ab illo benedictionem Spiritus sancti quae est uerus et utilis intellectus mysterii uel scripturae [...]*.

⁵⁹ VAN ENGEN, Wrestling with the Word (wie Anm. 54), S. 84, bezeichnet ihn als einen solchen: „In his commentaries he can appear [...] as a teacher, but also in a sense as a prophet, a revealer of meaning.“

⁶⁰ *Commentaria in Apocalypsim*, Prolog, PL 169, S. 825 f. *Nondum quidem dum Scripturas legimus aut intellegimus, facie ad faciem Dominus uidemus, verumtamen Dei visio, quae quandoque perficienda est, hic iam per Scripturas inchoatur*. Ähnlich: *De sancta Trinitate et operibus*

Über die Arten der Erkenntnis reflektiert Rupert an mehreren Stellen. In *De victoria verbi Dei* unterscheidet er zwei Formen: Erkenntnis *ex operibus*, d. h. durch die Betrachtung der irdischen Werke Gottes, und Erkenntnis *ex semetipso*, wörtlich: durch ihn selbst, d. h. durch die unmittelbare Erfahrung Gottes in der direkten Begegnung (*cognitio sive experimentum*).⁶¹ Dies geschieht, wenn Gott die menschliche Seele besucht und sie mit seinem eigenen Wesen (*contactu propriae substantiae*) berührt, eine Erfahrung, die Rupert als mächtig und süß (*fortiter et suaviter*) und als unaussprechlich (*ineffabile*) beschreibt, die aber nur wenigen tugendhaften und erwählten Menschen, den Propheten und Aposteln, zuteil wird.⁶² Für sich schließt Rupert solche Präsenzerlebnisse hier noch aus.

In seinem Spätwerk *De glorificatione sanctae trinitatis* (1128) entwickelt er diese Idee weiter zu einer Theorie der visionären Erfahrung: Gott kann sich auf zweierlei Arten manifestieren: durch sein Wort, die heilige Schrift – der niedrigere Weg – und durch die höhere Form der Eingießung des Heiligen Geistes, die Rupert als Einströmungen einer Substanz ins Innerste der Seele (*abyssus animae*) schildert.⁶³ Durch ihr Wirken werden dem Propheten die inneren Augen geöffnet, so dass er imstande ist, bislang Verborgenes zu sehen.⁶⁴ Solche Bilder, obwohl individuell verschieden, bedienten sich oft der Hochzeitssymbolik.

Rupert liefert nicht nur theoretische Erwägungen, er bedient sich zunehmend auch konkreter Visionserlebnisse, um ein theologisches Argument oder sein Selbstverständnis als Autor und Schriftexeget zu untermauern. Die umfangreichste und kohärenteste Serie von Visionsberichten – Christel Meier bezeichnet sie als sein „schriftstellerisches Testament“⁶⁵ – findet sich in seinem Matthäuskommentar, eigentlich eine groß angelegte Betrachtung über

eius, hg. v. Rhabanus Haacke (CCCM 23), Turnhout 1972, I, 33, 18, 1801. VAN ENGEN, *Wrestling with the Word* (wie Anm. 54), S. 192, 197.

⁶¹ *De victoria verbi Dei* I 3, hg. v. Rhabanus Haacke (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte 5); Weimar 1970, S. 7f.

⁶² *De victoria verbi Dei* I 3 (wie Anm. 61), S. 8. Vgl. HAACKE, *Die mystischen Visionen* (wie Anm. 54), S. 71; Christel MEIER, *Ruperts von Deutz literarische Sendung*, in: *Aspekte des 12. Jahrhunderts*. Freisinger Kolloquium 1998, hg. v. Wolfgang Haubrichs, Gisela Vollmann-Profe (Wolfram-Studien 16), Berlin 2000, S. 29–52, hier S. 43.

⁶³ *De glorificatione s. trinitatis* II 11, PL 169, 42A.

⁶⁴ Ebd., 41D: *Abiit et ipse, et factus est etiam super eum Spiritus Domini et prophetavit. Efectus enim quidam est, valens aperire interiores oculos, [...] ut videat quod ante ignoravit, et intelligat voluntatem Domini [...].*

⁶⁵ Ebd., 31. John VAN ENGEN, *Rupert of Deutz*, Berkeley, Los Angeles, London 1983, S. 48 ff., betont hingegen in erster Linie den Erlebnischarakter der Visionen und deutet sie autobiogra-

die menschliche und göttliche Natur des Menschensohns (*De gloria et honore filii homini super Matthaëum*, um 1127).⁶⁶ Die berühmte Vision der Tetramorphen (Mensch, Stier, Löwe und Adler), die das Buch Ezechiel er-öffnet und die dessen Berufung zum Propheten markiert, bildet auch das Leitmotiv von Ruperts Darstellung. Er deutet sie als die vier Stationen des Lebens Jesu, Inkarnation, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt. Das 12. Buch, platziert zwischen den Teilen zur Passion und zur Auferstehung, ist eigentlich ein umfangreicher Exkurs, bestehend aus einer Reihe von sieben autobiographischen Visionen, in denen, wie Christel Meier überzeugend nachgewiesen hat, in verschlüsselter Form „ein Stufenweg der Berufung nachgezeichnet [wird].“⁶⁷ Zugleich sind sie das Zeugnis einer tiefen persönlichen Krise, die Rupert daran hinderten, das Werk wie geplant fortzusetzen: Norbert von Xanten, ehemaliger Wanderprediger und nun Erzbischof von Magdeburg, hatte ihn öffentlich der Häresie bezichtigt und zur Verbrennung von Ruperts Schriften aufgerufen. Der Konflikt gehört in den größeren Zusammenhang einer Kontroverse zwischen dem traditionellen benediktinischen Mönchtum und dem neuen Ordo der Regularkanoniker, bei der es vor allem um die Ausübung des kirchlichen Lehr- und Predigtamtes ging und zu denen Rupert selbst mit mehreren Schriften beigetragen hatte.⁶⁸ In dieser kritischen Situation sah Rupert sich genötigt, seine Eignung als Exeget und Lehrer und seine Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen. Zu diesem Zweck

phisch als Konversionserfahrung. Auch die Übersetzung von Berschin (vgl. folgende Anmerkung) verfolgt diese Perspektive.

⁶⁶ *De gloria et honore filii hominis super Mattheum*, hg. v. Rhaban Haacke (CCCM 29), Turnhout 1979. Eine Übersetzung des 12. Buches wurde von Walter Berschin als „Autobiographie“ vorgelegt: *Os meum aperui. Die Autobiographie Ruperts von Deutz*, hg. und übers. v. Walter Berschin (Koinonia oriens 18), Köln 1985. Eine theologische Deutung legte Rhabanus Haacke, *Die mystischen Visionen* (wie Anm. 54), vor; mit der ersten, der Trinitätsvision, beschäftigt sich François BOESPFLUG, *La vision-en-rêve de la trinité de Rupert de Deutz* (vers 1100). *Liturgie, spiritualité et histoire de l'art*, *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), S. 205–229; mit den Modalitäten der Visionserfahrung Ruperts SCHMITT, *Hildegard oder die Zurückweisung des Traums* (wie Anm. 53), S. 364–366. Die neueste, gründlichste und überzeugendste Deutung hat MEIER, *Literarische Sendung* (wie Anm. 62), vorgelegt, das Zitat S. 44 f.

⁶⁷ Ebd., S. 33.

⁶⁸ Ebd., S. 46 m. Anm. 71. Es handelt sich um die *Altercatio monachi et clerici quod liceat monacho praedicare* (PL 170, S. 537–542), und um das erste Buch von Ruperts Kommentar zur Benediktregel (ebd., S. 490 ff.). Zu dieser Kontroverse vgl. auch van Engen, Rupert (wie Anm. 65), S. 323 ff., zum Häresievorwurf Norberts ebd. S. 336 ff. Er hatte sich an Norberts Lektüre von Passagen zur Inkarnation aus Ruperts *De divinis officiis* entzündet; Rupert konnte diese Vorwürfe aber entkräften und Norbert musste seine Anklage zurückziehen. Einen ersten Häresieprozess hatte Rupert bereits erfolgreich durchstanden, vgl. ebd., S. 168 ff.

griff er auf Visionserlebnisse zurück, die er im (symbolischen) Alter von 30 Jahren (zwischen 1100 und 1108) gemacht haben will und von denen er seinem Gönner Cuno, ehemals Abt von Siegburg, nun Bischof von Regensburg und Initiator des Werkes, bereits drei Jahre zuvor berichtet hatte.⁶⁹

Wie sein Vorbild, der Prophet Ezechiel, der in babylonischer Gefangenschaft am Fluss Chobar trauernd, seine erste große Vision erlebt, so betrauert auch Rupert sein Elend, als sich die Himmel auftun und er „göttliche Visionen“ (*visiones Dei*) erblickt. Als er, wie es seine Gewohnheit ist, verborgen hinter einem Altar einen hölzernen Kreuzifix mit Gebeten und Küssen verehrt, neigt sich plötzlich der Gekreuzigte zu ihm hinab und bedeutet ihm durch ein Nicken, dass die Verehrung willkommen sei.

„Die Augen wurden mir geöffnet, und ich sah den Sohn Gottes, ich sah, als ich wachte (*uigilans*), den Menschsohn lebend (*uiuens*) am Kreuz. Ich sah ihn nicht mit leiblichem Gesicht (*corporali uisu*), vielmehr verdunkelten sich plötzlich die leiblichen Augen (*corporis oculi*), damit ich ihn sehe, und bessere taten sich auf, das heißt die inneren Augen (*interiores oculi*), als ich ein hölzernes Kreuz im Schoße hielt und umschlang, und an ihm das Bild des Erlösers [...]“⁷⁰

Mit dem Ende der Vision kehrt sein gewöhnliches Gesicht (*visum communem*) zurück, doch im Munde seiner Seele (*in ore animae*) bleibt ihm ein Geschmack von unaussprechlicher Süße.

In einer zweiten Gesicht, das ihn dieses Mal im Bett ereilt, wo er sich, statt am Morgengebet teilzunehmen, dem Schlaf hingegeben hat, sieht er, „halb wachend“, ein großes Licht und eilt auf den Glockenschlag hin in die Kirche, wo ein Bischof gerade die Messe zelebriert, und sieht am Altar drei Personen stehen, so verehrungswürdig, dass er es mit Worten nicht auszudrücken vermag (*quantam nulla potest lingua uerbis consequi*) und in denen er die heilige Trinität erkennt. Sie stellen ihn auf ein riesiges, aufgeschlagenes Buch, heben ihn in die Höhe und verkünden ihm, auf die goldgeschmückten Reliquiare des Altarsweisend, er werde noch besser sein als diese Heiligen – worauf Rupert auf einmal erkennt, das er nackt ist und in seine Zelle zurückeilt, wo er erwacht. Die Vision deutet er als Zeichen

⁶⁹ De gloria et honore, S. 366: Cuno hatte Rupert nach den Ursachen seiner stupenden Eloquenz und Deutungsgabe gefragt und ihn dazu aufgefordert, die Berufungsvisionen niederzuschreiben. Zur Datierung des ursprünglichen Erlebnisses vgl. MEIER, Literarische Sendung (wie Anm. 62), S. 42.

⁷⁰ De gloria et honore (wie Anm. 66), S. 369; Übersetzung Berschin (wie Anm. 66), S. 18.

„dass Gott in Wahrheit sein Buch, die heilige Schrift, mir geöffnet habe und ich über viele Sätze der heiligen Väter hinaus, deren würdiges Andenken in der Kirche mit Recht berühmt ist und glänzt wie Gold, einiges besser gesagt habe.“⁷¹

Doch bevor dieses Versprechen sich auch in der Zukunft erfüllen kann, durchlebt Rupert in weiteren Visionen Momente des Ungenügens, des Lebensüberdresses und der Todesverheißung, bis er am Aschermittwoch eine spirituelle Wiedergeburt in Gestalt einer feurigen Geisteseingießung (*infusio*) erlebt: Über ihm öffnet sich der Himmel, und er sieht und spürt „von da etwas wie einen leuchtenden Schatz eines unbeschreiblichen, eines lebendigen Stoffes (*substantia ineffabilis, substantia uiuentis*) sich rasch und schneller als gesagt herabsenken und in meine Brust gleiten.“⁷²

Erwachend spürt er die Substanz, „schwerer als Gold, süßer als Honig“, die sich im Uterus seines inneren Menschen (*uterum interioris hominis*) und in dem seiner Seele (*uterum animae*) heftig bewegt und sein Herz, den „Schrein der Seele“ (*totum cordis uel animae exceptorium*) ganz erfüllt, um schließlich aus seiner linken Seite, „vor den sehenden Augen des inneren Menschen“, wie flüssiges Gold wieder auszuströmen.

Auch jetzt ist die Berufung noch nicht vollendet, es fehlt die Priesterweihe, zu der Rupert sich nach seiner mystischen, aber in sehr konkreten leiblichen Formen erlebten Vereinigung mit Christus entschließt: Als Rupert wieder einmal – diesmal im Traum – den Gekreuzigten in seinem Bild (einem Altarkruzifix) verehrt, öffnet jener die Augen und schließlich auch den Altar, um Rupert dort zu empfangen und sich in einem tiefen Kuss mit ihm zu vereinigen.⁷³

In einer letzten Vision, 30 Tage nach der Priesterweihe, kommt es zur finalen Besiegelung seines doppelten Bundes mit Gott, als Priester und als Schriftprophet: Während des Halbschlafes senkt sich das Bild (*similitudo*) eines Mannes mit abgewandtem Gesicht⁷⁴ auf ihn herab, so dass sich seine ganze Seele davon erfüllt sieht, „in einer Weise, die ich nicht beschreiben kann, rascher und tiefer, als das weichste Wachs ein kraftvoll aufgedrücktes Siegel annehmen kann.“⁷⁵

⁷¹ Ebd., S. 372; Übersetzung Berschin, S. 23.

⁷² Ebd., S. 378 f.

⁷³ Ebd., S. 378 f.; Übersetzung Berschin, S. 38.

⁷⁴ Das abgewandte Gesicht verweist auf eine Erscheinung Gottes, da Rupert im Anschluss an die Worte des Herrn an Mose erinnert: „*Non enim me videbit me homo, et uiuere potest*“ (Ex. 33,20): ebd., S. 384.

⁷⁵ Ebd., S. 383; Übersetzung Berschin, S. 40.

Von da an, so bekennt Rupert, „öffnete ich meinen Mund (*os meum aperui*, Ps. 118, 131), und konnte vom Schreiben nicht mehr ablassen, und bis heute, auch wenn ich wollte, kann ich nicht schweigen.“⁷⁶

Das leitende Motiv von Ruperts Visionen ist, wie Christel Meier gezeigt hat, das Sich-Öffnen. Doch dieser Prozess spielt sich im Geheimen ab, an abgelegenen Orten und in einem Zustand zwischen Traum und Wachen, so dass Rupert mit den Worten des entraften Paulus bekennt: *Siue in corpore, siue extra corpus nescio, Deus scit*, und, ebenso wie der Apostel, immer wieder auf die Unaussprechlichkeit der Erlebnisse verweist.⁷⁷ Diese sieht er mit den inneren Augen, während die äußeren Sinne ausgeschaltet sind. Und dennoch gehen seine Visionen über die reine *visio spiritualis* im Sinne Augustins hinaus und erfassen das gesamte Sensorium des Körpers: Die von ihm selbst ins Spiel gebrachte Metapher der *nuptiae spirituales* wird hier in sehr konkreter und leiblicher Form erlebt.⁷⁸ Doch zugleich werden die inneren Bilder immer wieder durch äußere, materielle Bilder gedoppelt bzw. angereizt: Zwei Mal ist der Auslöser der Vision ein Bild des Gekreuzigten, in Ruperts Bildertheologie die von den Christen am höchsten zu verehrende *imago*.⁷⁹

Rupert treibt hier ein doppeltes Spiel mit dem Innen und Außen, mit der geistigen und leiblichen Erfahrung, mit Ver- und Enthüllung. Denn hier geht es doch, bei aller Betonung von Heimlich- und Innerlichkeit, letztlich um die kunstvoll stilisierte Schilderung einer sukzessiven *apertio oculorum* und *apertio oris*, um den Übergang von der intimen Begegnung mit Gott zum öffentlichen Sprechen durch und über Gott.⁸⁰ Durch das Vorbild des Ezechiel und

⁷⁶ Ebd., S. 384; Übersetzung Berschin, S. 40.

⁷⁷ Ebd., S. 372: *raptus est usque ad tertium caelum [...] et audiuit arcana uerba quae non licet homini loqui* (II Kor. 12,2).

⁷⁸ Allerdings nur den des inneren Menschen, wie er betont: Ebd., S. 382: *Quam salutationem [...] susceperit, nullatenus edicere possem, nisi hoc tantum, quia potuit homo interior hoc intuens aliquatenus sentire [...]*.

⁷⁹ Ruperts Bildertheologie (*imaginum generalis ratio*) findet sich in zwei Texten: Im von Rupert verfassten *Dialogus inter Christianum et Iudaeum*, PL 170, S. 561–610, bes. S. 604D, S. 605B, S. 607; sowie in der (Pseudo-) Autobiographie des Juden Hermann, in der eine Disputation zwischen Rupert und Hermann wiedergegeben ist: PL 170, S. 805–836; hier S. 609–813. Vgl. hierzu Jean-Claude SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif: Autobiographie, histoire, fiction* (Librairie du XXIe siècle), Paris 2003; sowie die Hinweise in: DERS., *Le corps des images* (wie Anm. 31), S. 82–84.

⁸⁰ Zur Diskussion um das Verhältnis von autobiographischen und literarisch stilisierten Anteilen schließe ich mich der Einschätzung von MEIER, *Literarische Sendung* (wie Anm. 62), an, die die Visionsberichte als bewusste Konstruktion einer Autorrolle versteht. In ihnen werden „kardinale Punkte von Ruperts theologischer Gesamtkonzeption angesprochen.“ (S. 32).

zahlreiche Verweise auf weitere biblische Propheten und Visionäre wie Jesaja und Paulus rückt Rupert sich auch hier in die Nähe eines Propheten der Schrift, aber wiederum ohne explizite Verwendung des Begriffs. Für ihn gehört zum Schreiben mehr als die Kenntnis der Bibel und der gelehrten Tradition: Schreiben ist eine existentielle und transzendente Erfahrung, die er seinen populären, aber uninspirierten Gegnern, darunter auch Norbert von Xanten, abspricht: „Kleriker, mit offenem Mund (*aperto ore*), aber geschlossenen Augen (*clausis oculis*) liest du die Schrift.“⁸¹ Wer verstehen will, muss sehen!

Doch Ruperts Schreiben ist mehr als mystische Selbsterfahrung, es versteht sich auch als Verkündigung in der Welt: In seinen an Mönche und führende Männer der Kirche gerichteten Vorworten präsentiert er sich als einer derer, die das Werk der Apostel bis zur Gegenwart fortsetzen wollen. Die Erleuchtung der Zeitgenossen dient auch dem Zweck, die Kirche gegen falsche Christen – falsche Lehrer und simonistische Priester – zu wappnen.⁸² Dass er in diesem Zusammenhang selbst in den Ruf eines falschen Christen und Häretikers – und damit in die öffentliche Diskussion – gerät, ist immerhin ein Beleg für die gesellschaftliche Wirkung seines Werkes.

V. Hildegard von Bingen

Themen wie das der Berufung und der visionär-prophetischen Inspiration nehmen auch im Werk Hildegards von Bingen großen Raum ein. Und auch hier, wie schon bei Rupert, müssen wir mit einem hohen Maß an auktorialer Selbststilisierung rechnen: In ihren großen Visionswerken (*Scivias*, 1151/52, *Liber vitae meritorum*, 1158–1163, *Liber divinorum operum*, ab 1163), und hier besonders in den beglaubigenden Vorworten, aber auch in ihrer noch zu Lebzeiten begonnen Vita und in ihren beinahe 400 Briefen, hat Hildegard, mit Hilfe ihrer Sekretäre, ein „umfassendes Konzept von Visionärstum und Prophetenrolle“ entworfen, das, bei aller Exzeptionalität, doch auch die wichtigen Strömungen ihrer Epoche spiegelt und auf das visionär-propheti-

⁸¹ *Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare*, PL 170, 538CD; ähnlich 542 A: *Cum dilatas os ad loquendum, prius, quaeso, aperi oculos ad legendum*. Hierzu grundlegend: MEIER, *Literarische Sendung* (wie Anm. 62), S. 47 f., hier auch die Zitate und die Übersetzungen.

⁸² VAN ENGEN, *Wrestling with the Word* (wie Anm. 54), S. 198.

sche Selbstverständnis ihrer Zeitgenoss/inn/en und auf das späterer Generationen einen bedeutenden Einfluss ausübte.⁸³

Nach dem Zeugnis ihrer Vita verfügte sie bereits im Alter von acht Jahren über außergewöhnliche seherische Fähigkeiten (*speculatione insolita*). Sie schaute „Bilder verborgener Visionen“ (*secretarum visionum species*), die das normale Sehvermögen überstiegen. Weil sie Spott und Verachtung ihrer Umwelt fürchtete, behielt sie ihre Gabe, so gut es ging, für sich, konnte aber nicht völlig verbergen, dass sie bisweilen über zukünftige Dinge (*de futuris*) zu sprechen begann.⁸⁴ Auf diese Weise blieben ihre seherischen Fähigkeiten weitgehend unbemerkt, bis sie in ihrem 43. Lebensjahr, nach einem ihrer vielen Krankheitsschübe, eine überwältigende Vision erlebte, in der ihr geboten wurde, sich zu offenbaren und niederzuschreiben, was sie gesehen hatte:

„Es geschah im Jahre 1141 [...], als ich zweiundvierzig Jahre und sieben Monate alt war, dass aus dem geöffneten Himmel ein gleißend helles, feuriges Licht (*maximae choruscationis igneum lumen*) niederging und mein Gehirn durchdrang und mein ganzes Herz und meine ganze Brust wie eine Flamme entzündete [...]. Und plötzlich gewann ich das Verständnis der Schriftauslegung (*intellectum expositionis librorum*), des Psalters, der Evangelien und der übrigen katholischen Bücher des alten und neuen Testaments. Doch hatte ich keine Erkenntnis (*interpretatio*) vom wörtlichen Sinn ihrer Texte, von der Silbentrennung, den grammatischen Fällen und Zeiten. [...] Die Visionen aber, die ich sah, empfing ich nicht im Traum, nicht im Schlaf, nicht in der Verwirrung des Geistes (*in phrenesi*), nicht mit den körperlichen Augen (*corporeis oculis*) oder den Ohren des äußeren Menschen (*exterioris hominis*) und nicht an abgelegenen Orten, sondern wachend und bei klarem Verstand, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen (*oculis et auris interioris hominis*), an zugänglichen Orten (*in apertis locis*) und nach dem Willen Gottes.

⁸³ MEIER, Eriugena im Nonnenkloster (wie Anm. 29), 472 (Zitat); zum exemplarischen Charakter von Hildegards Rollenverständnis vgl. auch DIES., *Nova verba prophetiae* (wie Anm. 21), S. 87. Spätmittelalterliche Beispiele in Anm. 49–51, außerdem Peter DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993; Caroline W. BYNUM, *Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter*, in: dies. *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters* (edition suhrkamp, N.F. 731), Frankfurt/M. 1996, S. 148–226; DIES., *Holy Feast and Holy Fast. The Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, Los Angeles, London 1987.

⁸⁴ *Vita Sanctae Hildegardis – Leben der Heiligen Hildegard von Bingen. Canonizatio sanctae Hildegardis – Kanonisation der Heiligen Hildegard*, lat.–dt. (Fontes Christiani 29), Freiburg/Br. 1998, I, 1, S. 86 f.; II 2, S. 124–127.

Was und auf welche Weise es sich zuträgt, ist dem fleischlichen Menschen (*carnali homini*) schwer verständlich.⁸⁵

Im Glanz des feurigen Lichtes hörte sie eine himmlische Stimme:

„Du gebrechlicher Mensch, du Asche von Asche und Fäulnis der Fäulnis, sage und schreibe nieder, was du siehst und hörst. Doch weil du furchtsam bist im Reden und einfältig im Auslegen und ungelehrt im Schreiben. sprich und schreibe dieses nicht nach dem Vermögen des menschlichen Mundes (*secundum os hominis*) und nicht nach der Erfindung des menschlichen Verstandes (*secundum intellectum humanae adinventionis*) und nicht nach dem Willen der menschlichen Gestaltung (*compositio*), sondern dem folgend, was du in den göttlichen Wundern vom Himmel herab siehst und hörst.“⁸⁶

Diese Schilderung findet sich im Vorwort, genauer, der Voraus-Bezeugung (*protestificatio*) von Hildegards erstem großen Visionswerk *Scivias* (entstanden zwischen 1141 und 1151/52), und sie sollten als ihr visionäres Manifest verstanden werden, als Beweis ihrer göttlichen Berufung zur Prophetin („Verkünde und schreibe nieder“ – *Clama ergo et scribe sic!*).⁸⁷ Zugleich bietet es eine konzise Beschreibung ihrer Visionserlebnisse: Gott öffnet ihre inneren Augen durch einen himmlischen Lichtstrahl, der ihr Herz und ihren Verstand erleuchtet und sie dazu befähigt, die Geheimnisse der heiligen Schriften ohne Vorkenntnisse zu verstehen, und er öffnet ihren Mund durch seinen Verkündigungsbefehl. Doch nicht in ihren eigenen Worten soll sie sprechen, sondern gemäß den von Gott gesandten Visionen und Auditionen.

Hildegards Worte bezeugen ein prophetisches Selbstverständnis, das sich in entscheidenden Punkten von dem Ruperts unterscheidet, obwohl beide ihre Autorität als Bibelexegeten begründen wollen. Hildegard handelt mit mehr Nachdruck und Präzision. Sie besteht darauf, dass sie ihre Vision nicht in Traum oder in Ekstase empfängt, sondern in einem Zustand vollkommener geistiger Klarheit, ja, dass sie sogar ihr äußeres Sehvermögen (*exteriorem*

⁸⁵ *Scivias*, Bd. 1, hg. v. Adelgundis Führkötter, Angela Carlevaris (CCCM 43), Turnhout 1978, *Protestificatio*, S. 3 f. Der Übersetzung liegt die deutsche Ausgabe von Walburga Storch zugrunde, die aber frei gehandhabt wurde: Hildegard von Bingen, *Scivias – Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, hg. und übers. v. Walburga Storch (Herder Spektrum 4115), Freiburg, Basel, Wien 1992, S. 5 f.

⁸⁶ *Scivias*, *Protestificatio*, Bd. 1, S. 3; Übersetzung Storch, S. 5.

⁸⁷ Dieses und die anderen beglaubigenden Vorworte hat sie nach dem Vorbild des Ezechielbuches gestaltet, vgl. MEIER, *Nova verba prophetae* (wie Anm. 21), S. 86 f.

visum) behält, während sie die göttlichen Gesichte *infra in anima* schaut.⁸⁸ Das ihr eingegossene Licht – sie bezeichnet es als *lux vivens, lux caritatis* oder *umbra viventis lucis* – ist das Medium, mit dem das göttliche Wissen (*sapientia*) auf sie übergeht.⁸⁹ Eine eindruckliche Beschreibung dieses Vorgangs findet sich in einem Brief an ihren späteren Sekretär, den Mönch Guibert von Gembloux:

„Das Licht also, das ich sehe, ist nicht räumlich (*locale*), sondern viel strahlender als eine Wolke, die die Sonne trägt, und ich kann weder Höhe noch Länge noch Breite ihm erkennen, und deswegen wird es von mir Schatten des lebendigen Lichtes (*umbra uiuentis lucis*) genannt. Und wie die Sonne, der Mond und die Sterne im Wasser erscheinen, so leuchten mir die Schriften, Reden, Tugenden und gewisse Werke des Menschen in ihm. [...] Und ich sehe und höre und weiß es alles gleichzeitig (*simul*), und lerne gleichsam in einem Augenblick (*quasi in momento*) das, was ich weiß.“⁹⁰

Barbara Newman hat diesen Modus visueller Erfahrung treffend als „intellectual downpour“ bezeichnet,⁹¹ eine Spontanillumination, die die Visionärin befähigt, in einem einzigen Augenblick eine Fülle verschiedenster Erscheinungen wahrzunehmen, die im ‚synthetischen‘ Bild der Vision zusammengeballt sind. Bei Hildegard ist die visionäre Illumination kein vorübergehender, plötzlich und unwillkürlich über sie hereinbrechender Ausnahmezustand; vielmehr ist das göttliche Licht, wie sie betont, ein fester Bestandteil ihrer Person.⁹²

Diese Form der visionären Erfahrung übersteigt Hildegards seit ihrer Kindheit vorhandene Gabe der Zukunftsschau: Mit Gottes Hilfe, so ihre Selbsterklärung, wird ihr angeborenes Talent in die Fähigkeit zum kontinu-

⁸⁸ Vita Hildegardis (wie Anm. 84), II 2, S. 124 f. Vgl. auch SCHMITT, Hildegard oder die Zurückweisung des Traums (wie Anm. 53), bes. S. 353 ff.; Barbara NEWMAN, Hildegard of Bingen. Visions and Validation, in: Church History 54 (1985), S. 163–175, hier 168; MCGINN, Hildegard as Visionary and Exegete (wie Anm. 28), S. 328 f.

⁸⁹ Vita Hildegardis (wie Anm. 84), II 2, 122 und passim: *In mystica [...] visione et in lumine caritatis de sapientia, que nunquam deficit, verba hec sic audivi et vidi.*

⁹⁰ Hildegardis Epistolarium, Bd. 2, ed. van Acker, 103R, S. 261. Eine deutsche Übersetzung in: Hildegard von Bingen. Im Feuer der Taube. Die Briefe. Erste vollständige Ausgabe, übers. und hg. v. Walburga Storch, Augsburg 1997, S. 208.

⁹¹ NEWMAN, Visions and Validation (wie Anm. 88), S. 165.

⁹² Hildegardis Epistolarium (wie Anm. 90), Bd. 2, 103R, S. 262: *Anima autem mea nulla hora caret prefato lumine quod umbra uiuentis luminis uocatur [...].* NEWMAN, Visions and Validation (wie Anm. 88), S. 165.

ierlichen Einblick in ein nahezu allumfassendes und die Zeiten übergreifendes Wissens verwandelt. In ihrer Vita reklamiert Hildegard, dass ihr gesamtes Werk – ihre visionären und medizinischen Schriften, ihre Musik und selbst ihre Briefe – durch prophetische Eingebung (*propheticico spiritu*) entstanden sei.⁹³ Indem sie hier wie auch an zahlreichen anderen Stellen immer wieder auf ihr Unwissen verweist – nach dem Zeugnis der Vita hatte ihre Magistra Jutta von Sponheim sie lediglich in die Lektüre der Psalmen und das Spiel des zehnsaitigen Psalteriums eingewiesen,⁹⁴ ihr aber keine formale Ausbildung in Grammatik, Rhetorik, Logik oder Theologie erteilt – setzt sie ihre intellektuellen Fähigkeiten bewusst herab, in dem offensichtlichen Bestreben, den wunderbaren göttlichen Ursprung ihres Wissens umso deutlicher hervorzuheben.⁹⁵ Dies muss als besondere Strategie der visionär-prophetischen Beglaubigung verstanden werden: Eben weil ihr Geist von Schulwissen, geistlicher oder weltlicher Lektüre und eigenen Vorstellungen unberührt ist, ist er *das* geeignete Gefäß für die unverfälschte Botschaft Gottes⁹⁶ – ein tönernes Gefäß (*fictilis uas*), das Gott mit seiner Eingebung gefüllt habe, um seine Werke zu vollbringen, wie sie es Elisabeth von Schönau gegenüber formuliert: „Die danach verlangen, Gottes Werke zu vollbringen, [...] künden die Geheimnisse nur wie eine Posaune (*sicut tuba*) die den Ton nur wiedergibt, ihn aber nicht erzeugt (*que solummodo sonum dat nec operatur*)“.⁹⁷

Ganz offensichtlich ist dies eine frauentypische Strategie der Inversion der Werte, die sich auf das Evangelium berufen kann: Am Ende der Zeiten werden die Letzten die Ersten sein (Mt. 19,30).⁹⁸ Hildegards wiederholte Hinweise darauf, dass Krankheiten und Zustände extremer Schwäche den

⁹³ Vita Hildegardis II 1, ed. Klaes, S. 118 f. Zur Musik als Gegenstand prophetischer Inspiration vgl. MEIER, *Nova verba prophetae* (wie Anm. 21), S. 98.

⁹⁴ Ebd. I 1, S. 86 f. Der Psalter war im Mittelalter das Standardbuch zum Erwerb einer basalen Lesefähigkeit.

⁹⁵ Sylvain GOUGUENHEIM, *La Sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane* (Histoire ancienne et médiévale 38), Paris 1996, S. 56–63; NEWMAN, *Visions and Validation* (wie Anm. 88), S. 166; Bernard MCGINN, „Trumpets of the Mysteries of God“: Prophectesses in Late Medieval Christendom, in: *Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies*, hg. v. Thomas Riedl, Tilo Schabert (Eranos, N.F. 12), Würzburg 2005, S. 125–142, hier S. 127 f., MEIER, *Nova verba prophetae* (wie Anm. 21), S. 87; DIES., *Eriugena im Nonnenkloster* (wie Anm. 29), S. 474.

⁹⁶ Über Hildegards Lektürehorizont vgl. GOUGUENHEIM, *La Sibylle* (wie Anm. 95), S. 56 ff. Zum pseudo-dionysischen Hintergrund von Hildegards „Prophetologie“ vgl. die Studien von Christel Meier, s. vorangehende Anmerkung.

⁹⁷ Hildegardis *Epistolarium* (wie Anm. 90), Bd. 2, 201R, S. 456 f.

⁹⁸ MCGINN, *Trumpets* (wie Anm. 95), S. 127.

Auslöser für Visionen oder aber die Strafe für das Verschweigen derselben bilden, sollte in demselben Licht gesehen werden. Die Gleichsetzung von Weiblichkeit und Körperlichkeit und die Abwertung des Körperlichen gegenüber dem Geistigen ist eine fundamentale anthropologische Denkfigur des Mittelalters.⁹⁹ Doch auch in diesem Punkt weiß Hildegard die traditionelle Logik umzukehren: Für sie ist die Schwäche des Körpers zugleich der Weg zur Schwächung der äußeren, körperlichen und zur Stärkung der inneren, der geistigen Sinne und somit eine notwendige Bedingung für die *visio spiritalis*: den Körper durchlässig zu machen für die göttliche Botschaft.

Wie wiederum Christel Meier herausgearbeitet hat, gehören Hildegards ‚Visiologie‘ (McGinn) und ihre Valorisierung typisch weiblicher Konstitutionsmerkmale in den größeren Zusammenhang eines ‚prophetologischen‘ Gesamtkonzepts, das den visionären Propheten auch heilsgeschichtlich verortet: Hildegard lebt und agiert im von ihr so genannten ‚tempus muliebre‘, einer Zeit des spirituellen und moralischen Niedergangs, die endzeitlich grundiert ist, auch wenn Hildegard keine eschatologischen Naherwartungen hegt. Sie sieht sich, ganz im Einklang mit älteren Prophetenmodellen und zeitgenössischen reformerischen Strömungen, als Teil einer langen Reihe inspirierter Propheten, die sich von Adam über die Apostel, Kirchenlehrer, die Heiligen und Propheten der Vergangenheit bis hin zum Weltende erstreckt. Mit ihrem Wirken aktualisiert sie die Tradition dieses apostolisch-patristischen Prophetentums und verbindet es zugleich mit dem Anspruch des Exegeten¹⁰⁰ – wobei ihre visionären Werke weit mehr sind als reine Schriftauslegung, da sie den Anspruch verfolgen die gesamte Schöpfungsordnung als Teil der göttlichen Offenbarung zu deuten. Hierzu bedient sich Hildegard einer Kombination aus symbolischem Visionsbild und als Audition empfangener Auslegung, die ein Vielfaches vom Umfang der Visionsbeschreibung ausmacht und zu denen in den Codices aus Wiesbaden und Heidelberg (*Scivias*) und Lucca (*Liber divinorum operum*) die Miniatur als autonomes Ausdrucks- und Vermittlungsmedium tritt.¹⁰¹ In ihrem von pseudo-dionysischem Ideengut

⁹⁹ Dyan ELLIOT, *Flesh and Spirit: The Female Body*, in: *Medieval Holy Women in the Christian Tradition*, c. 1100 – c. 1500, hg. v. Alastair Minnis, Rosalynn Voaden, Turnhout 2010, S. 13–46; S. 13 f.; Jérôme BASCHET, *Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval*, in: *Ce que le genre fait aux personnes*, hg. v. Irène Théry, Pascale Bonnemère, Paris 2008, S. 175–195.

¹⁰⁰ MEIER, *Eriugena im Nonnenkloster* (wie Anm. 29), bes. S. 478–483.; DIES., *Nova verba prophetarum* (wie Anm. 21), S. 478 f.

¹⁰¹ David GANZ, *Medien der Offenbarung. Visionsdarstellungen im Mittelalter*, Berlin 2008, S. 118–125.

beeinflussten visionär-exegetischen Anspruch sieht Meier deutliche Parallelen zu Rupert von Deutz, den sie, neben Gregor d. Großen, als ein Vorbild Hildegards identifiziert.¹⁰²

Die von Meier konstatierte Verwandtschaft zwischen den beiden beschränkt sich jedoch auf das Geistige. Anders als Rupert hat Hildegards prophetisches Wirken auch eine eminent praktische Seite, die von der Forschung bislang weitaus weniger beachtet wurde und die sich vor allem in der Briefüberlieferung sowie in den Wunderberichten des dritten Buches ihrer Vita spiegelt. Vor allem die Briefsammlung vermag – obwohl sie überlieferungsgeschichtlich einige Probleme aufwirft¹⁰³ – eine Vorstellung von der öffentlichen Rolle Hildegards als inspirierte Lehrerin, als Leserin menschlicher Herzensgeheimnisse, als Beraterin in Lebenskrisen und als göttliches Orakel zu geben. In diesen Funktionen ist Hildegard ihren Zeitgenossen weitaus präsenter als in der der visionären Exegetin, denn trotz des Bemühens um die literarische Stilisierung ihres Prophetentums und der Anlage einer repräsentativen ‚Gesamtausgabe‘ ihrer Werke (im so genannten ‚Riesencodex‘) belegt die relativ schmale Anzahl mittelalterlicher Handschriften die geringe Popularität ihrer Werke zu Lebzeiten.¹⁰⁴

Es wäre zu kurz gegriffen, wollte man die öffentliche ‚persona‘ Hildegards auf die der „abesse combattante“, oder die der „prophétesse des malheurs à venir“ reduzieren, die in endzeitlich tönenden Briefen an Päpste, Kaiser und hohe Geistliche gegen die moralischen Unzulänglichkeiten ihrer Zeitgenossen, insbesondere gegen den Sittenverfall des Klerus und die katholische Häresie eintrat.¹⁰⁵ Diese politische Rolle Hildegards, zu der auch der immer gern wiederholte Mythos von der offiziellen Anerkennung ihrer Schriften und ihres Prophetentums durch Eugen III. gehört (die sich aber durch Versetzung und Fälschung einzelner Briefe als nachträgliches Konstrukt erweist),¹⁰⁶ muss um die der Mahnerin, Trösterin, Heilerin, Lehrerin,

¹⁰² MEIER, Eriugena im Nonnenkloster (wie Anm. 29), S. 495f.

¹⁰³ John VAN ENGEN, Letters and the Public Persona of Hildegard, in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (wie Anm. 28), S. 375–418; Monika KLAES, Von der Briefsammlung zum literarischen Briefbuch. Anmerkungen zur Überlieferung der Briefe Hildegards von Bingen, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten (wie Anm. 47), S. 153–170.

¹⁰⁴ Michael EMBACH, Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Erudir Sapientia 4), Berlin 2003. Zur Rolle Gebenos von Eberbach bei der Hildegard-Rezeption vgl. Anm. 119.

¹⁰⁵ Diesen Schwerpunkt setzt bes. GOUQUENHEIM, La Sibylle (wie Anm. 95), S. 77–14. Zu Hildegards Eintreten gegen die Katharer vgl. BRUNN, Des contestataires (wie Anm. 11), S. 241–262.

¹⁰⁶ John VAN ENGEN, Letters (wie Anm. 103), S. 379–392.

Wahrsagerin und Predigerin ergänzt werden, als die sie in John van Engens¹⁰⁷ detailreicher Untersuchung des Briefcorpus ebenso hervortritt wie in ihrer Vita, wo geschildert wird, wie sie den Menschenmengen, die zu ihrem Kloster auf dem Rupertsberg strömen, Ermahnungen, Trost oder Rat erteilt, ihnen die Heilige Schrift auslegt und ihnen bei Krankheit mit medizinischem Rat oder durch das Wirken von Wundern zur Hilfe kommt. Ebenso ist sie in der Lage, die geheimen Gedanken und Absichten der Menschen in ihrem Herzen zu lesen und die Zukunft, manchmal auch die Todesstunde, vorherzusagen. All dies tut sie in prophetischem Geist und zum Nutzen der Betroffenen.¹⁰⁸

Ihre Briefe können eine Idee davon vermitteln, mit welchen Fragen sie konfrontiert wurde: der Wunsch nach Vorhersage der Todesstunde ist mehrfach bezeugt, doch weigert sich Hildegard, hierauf zu antworten – nicht aus Unkenntnis, sondern aus moralischen Gründen, wie sie betont.¹⁰⁹ Ebenso häufig wird nach dem Schicksal der Lebenden und Verstorbenen im Jenseits gefragt, worauf sie willig Antwort erteilt,¹¹⁰ während sie auf die Frage eines Mannes nach dem Orte eines verborgenen Schatzes (*locum inueniendi thesaurum*) nicht eingehen will.¹¹¹ Viele Briefe berichten von Fällen, in denen Hildegard die Herzensgeheimnisse ihrer Korrespondenten liest und Trost oder spirituellen Rat erteilt, wobei sie sich auch hier auf das göttliche Licht als Inspirationsquelle beruft: „Das Licht übergab mir in einer wahren Schau (*in uera uisione*) die folgenden Worte: O du Seele bist sehr erschöpft und wirst in einer Mühle umhergeschleudert.“¹¹² Dies entspricht auch der Wahrnehmung ihrer Briefpartner, die sie nicht explizit als Prophetin, sondern als geisterfüllte Seherin ansprechen, als Instrument (*organum*), Sitz (*sedes*), Gefäß (*uas*) oder Tempel (*uiuum templum*) des heiligen Geistes, deren Herz „wie ein wahres Orakel Gottes“ angefleht wird.¹¹³

Auch theologische Probleme wie dasjenige des Magisters Odo von Soissons nach dem Verhältnis von *diuinitas* und *paternitas* in der Trinität¹¹⁴ oder

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vita Hildegardis, II 4, 133–135.

¹⁰⁹ Epistolarium, Pars tertia (CCLI–CCCXC), hg v. Lieven van Acker, Monika Klaes-Hechmöller (CCCM 91B), Turnhout 2001, Ep. 294, 356.

¹¹⁰ Ebd., Epp. 356, 360.

¹¹¹ Ebd., Ep. 358: *Deus demonstrat mihi correctionem hominum et saluationem animarum, non autem locum inueniendi thesaurum.*

¹¹² Ebd., Ep. 363; ähnlich Ep. 364: *De lumine quod in anima mea inrueor, hec uerba uidi*; Ep. 365: *Verum lumen hec uerba dicit.*

¹¹³ Ebd. Bd. 1, 2, Ep. 15, 83, 223; vgl. VAN ENGEN, Letters (wie Anm. 103), S. 410, S. 413 f.

¹¹⁴ Epistolarium 1, Ep. 40; vgl. VAN ENGEN, Letters (wie Anm. 103), S. 393.

ein Katalog von 35 Fragen, die Hildegards späterer Sekretär Guibert von Gembloux im Namen seiner Mönche an sie sandte,¹¹⁵ gehören zu den Auskünften, die man vom göttlichen Orakel Hildegard erbat. Schließlich werden Fälle geschildert, in denen Hildegards Briefe selbst wie ein heiliger Gegenstand, eine Reliquie (*pignum*) benutzt und verehrt wurden,¹¹⁶ einmal sogar auch zum Zweck der Heilung einer Besessenen.¹¹⁷

In Hildegards öffentlichem Wirken werden weitere Facetten ihrer Prophetenrolle deutlich: zur Geistesinspiration treten die Charismen der Thaumaturgie und des Lesens der Herzensgeheimnisse, wie überhaupt die Stilisierung von Hildegard zur lebenden Heiligen sowohl in der Vita wie auch in der Briefsammlung unübersehbar ist.¹¹⁸ Doch wäre zu fragen, inwiefern der Prophetiebegriff wirklich ein zeitgenössischer, speziell ein von Hildegard selbst benutzter oder ob er, wofür einiges spricht, eher eine Fremdzuschreibung ist, die sich bereits in der Vita findet, für deren Verbreitung dann aber besonders ihr späterer Bearbeiter Gebeno von Eberbach sorgte, in dessen *Pentachronon sive speculum futurorum temporum* (ca. 1220), eine Kompilation von Exzerpten aus Hildegards Schriften, vor allem die eschatologischen Teile Eingang fanden.¹¹⁹ Ähnliches gilt für den Titel der (rheinischen) Sibylle, der eine Schöpfung des 14. Jahrhunderts ist – ob sich Hildegard tatsächlich schon zu Lebzeiten, wie Peter Dronke meint erkennen zu können, als Nachfahrin der tiburtinischen Sibylle stilisierte, darf bezweifelt werden.¹²⁰

¹¹⁵ Epistolarium 2, 105.

¹¹⁶ Ebd., Ep. 176 (*pignus salutis*); Ep. 104, wo ein Brief vor dem Öffnen auf dem Altar niedergelegt wurde.

¹¹⁷ Vita Hildegardis III 21, 207–219, bes. S. 214f.

¹¹⁸ So auch VAN ENGEN, Letters (wie Anm. 103), S. 410: Oft wird sie in den Briefen als *sanc-titas uestra* tituliert. Zur Konstruktion prophetischer Heiligkeit in der Vita vgl. auch NEWMAN, Seherin – Prophetin – Mystikerin (wie Anm. 47).

¹¹⁹ Christel MEIER, *Nostris temporibus necessaria. Wege und Stationen der mittelalterlichen Hildegard-Rezeption*, in: *Architectura Poetica. Festschrift für Johannes Rathofer*, hg. v. Ulrich Ernst, Bernhard Sowinsky, Köln, Wien 1990, S. 307–325 u. Anhang; Hans-Joachim SCHMIDT, *Geschichte und Prophetie. Rezeption der Texte Hildegards von Bingen im 13. Jahrhundert*, in: *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* (wie Anm. 28), S. 489–518, hier S. 498–503; Elisabeth STEIN, *Das „Pentachronon“ Gebenos von Eberbach. Das Fortleben der Visions-texte Hildegards von Bingen bis ins 15. Jahrhundert*, in: *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst. Hildegard von Bingen (1098–1179)*, hg. v. Rainer Berndt (*Erudiri Sapientia* 2), Berlin 2001, S. 577–591.

¹²⁰ Peter DRONKE, *Sibylla – Hildegardis. Hildegard von Bingen und die Rolle der Sibylle*, in: *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, hg. v. Edeltraud Forster und dem Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Eibingen, Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 109–119.

VI. Elisabeth von Schönau

Ein weiteres Beispiel für das öffentliche Wirken der neuen Propheten in der Gesellschaft ist Elisabeth, Sanktimoniale im benediktinischen Doppelkloster Schönau im Taunus, eine Bekannte Hildegards und ihrem Vorbild in vielen Zügen ihres visionär-prophetischen Selbstverständnisses ähnlich. Schon von den Zeitgenossen wurden sie als prophetisches Paar wahrgenommen, so vom Autor der Pöhlde Annalen:

„In diesen Tagen zeigte Gott die Zeichen seiner Macht im schwachen Geschlecht, in zwei seiner Mägde, Hildegard vom Rupertsberg und Elisabeth von Schönau, die er mit dem Geist der Prophetie (*spiritus prophetiae*) erfüllte und denen er viele Arten von Visionen (*multa genera visionum*), die auch aufgeschrieben wurden, durch das Evangelium offenbarte.“¹²¹

Ihre erste Vision hatte sie mit 23 Jahren, nach einem krisenhaften Zustand der *acedia*, d. h. des Lebensüberdrusses und der Glaubenszweifel.¹²² Von da an bis zu ihrem Tode im Jahre 1164 oder 1165 war es ihr gegeben, „im Geiste entrafft zu werden (*mente excedere*) und die Visionen der Geheimnisse des Herrn zu schauen, die vor den Augen der Sterblichen verborgen sind.“¹²³ Wie schon Hildegard, so hielt auch Elisabeth ihre Gabe geheim, bis sie in zwei mächtigen Visionen, zum Himmel emporgetragen und von der Stimme Gottes zur Prophetin berufen wurde.

Wie Hildegard, so erhob auch Elisabeth den Anspruch, dass ihr gesamtes Werk – ihre Visionsbücher ebenso wie ihre 22 Briefe – auf göttlicher Eingebung beruht.

¹²¹ *Annales Palidenses auctore Theoderici monacho* (ad 1158), ed. G. H. Pertz, MGH SS 16, Hannover 1869, S. 4–98, hier S. 90: *His etiam diebus in sexu fragili signa potentie sue Deus ostendit, in duabus ancillis suis, Hildegarde videlicet in monte Roperti iuxta Pinguam et Elisabeth in Schonauia, quas spiritu prophetie replevit, et multa eis genera visionum que scripte habentur per evangelium revelavit.* Elisabeths Bruder Ruotger war Prior des Prämonstratenserklusters Pöhlde.

¹²² F.W.E. ROTH, *Die Visionen der heiligen Elisabeth von Schönau und die Schriften der Äbte Ekbert und Egino*, Brünn 1884, 2. Aufl. Wien, Würzburg 1886. Es handelt sich um ein Phänomen, das im monastischen Milieu verbreitet war: die so genannte *acedia*, die einerseits als Todsünde galt, andererseits als ein Zustand der nervlichen Anspannung, der Visionen auszulösen imstande war, vgl. Anne CLARK, *Elisabeth of Schönau in: Medieval Holy Women* (wie Anm. 99), S. 371–392, hier S. 277; Dorothea WELTECKE, *Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt/ M. 2010; über Elisabeth S. 389–301.

¹²³ ROTH, *Visionen* (wie Anm. 122), I, S. 1; Übersetzung Dinzelbacher, S. 5: *Datum quippe est ei mente excedere, et videre visiones secretorum domini, que ab oculis mortalium abscondita sunt.*

bung beruhten, und wie jene, so interpretierte auch Elisabeth ihre häufigen Krankheiten, ihre regelmäßigen Angst- und Schwächezustände und ihre vermeintliche intellektuelle Inferiorität als Voraussetzungen ihrer spirituellen Gaben.¹²⁴ Doch im Gegensatz zu Hildegard erlebte Elisabeth ihre Visionen in der Ekstase, d. h. in einem Zustand der Ruhe, ja der Erstarrung, während dessen ihre körperlichen Sinne so vollständig gelähmt waren, dass sie „wie entseelt“ (*velut exanimis*) dalag und kein Lebenszeichen mehr von sich gab, bis sie schließlich zurückkehrte und „sofort in lateinischer Rede in ganz göttliche Worte ausbrach“ (*verba quedam divinissima latino sermone proferebat*), obwohl sie der lateinischen Sprache kaum mächtig war.¹²⁵ Bei Elisabeth markiert die Ekstase den Moment des Übergangs vom leiblichen zum geistigen Erleben, in dem sie besonders durchlässig wird für die göttliche Botschaft, ein wunderbarer Moment, der in der Regel an besondere liturgische Gebetszeiten („zu jenen Stunden, in denen die Andacht der Gläubigen am heißesten brennt“) geknüpft ist.¹²⁶

Alles, was wir über das äußere und das innere Leben Elisabeths wissen, stammt aus ihren Visionsbüchern: den drei *Libri visionum*, die die Zeit zwischen Pfingstsonntag 1152 und etwa 1155 umfassen, dem *Liber viarum Dei* (1156/57), einer Sammlung von zehn Predigten an die verschiedenen Stände der Gesellschaft, ihren ‚historischen‘ Revelationen über das Leben und Mar-

¹²⁴ Ihr Bruder Ekbert charakterisiert sie als *inerudita et latine locutionis nullam vel minimam habet periciam* (ROTH, Visionen (wie Anm. 122), I 1); in ihrer Berufungsvision erklärt Gott selbst ihre Gebrechlichkeit zum besonderen Grund ihrer Auserwähltheit, s. u. Hierzu neuerdings: Uta KLEINE, «Ce sont les mots que profère une langue nouvelle». Elisabeth de Schönau et le renouveau de la prophétie du XII^e siècle, in: Hagiographie et prophétie, hg. v. Patrick Henri (Micrologus), Florenz (im Druck); Anne CLARK, Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary, Philadelphia 1992, S. 86 ff.; Thalia A. PANDIRI, Autobiography or Autohagiography? Decoding the Subtext in the Visions of Elisabeth of Schönau, in: Women Writing Latin. From Antiquity to Early Modern Europe, vol. 2: Medieval Women writing Latin, hg. v. Laurie J. Churchill, Phyllis R. Brown, Jane E. Jeffrey, New York/London 2002, S. 197–230; Jean-Claude SCHMITT, Der ekstatische Körper der Elisabeth von Schönau (1128–1164), in: Bild und Körper im Mittelalter, hg. v. Kristin Marek u. a., München 2006, S. 305–314.

¹²⁵ ROTH, Visionen (wie Anm. 122), I 1.

¹²⁶ Ebd.: *Frequenter enim et quasi ex consuetudine in diebus dominicis aliisque festivitibus circa horas, in quibus maxime fidelium fervet devotio, cecidit super eam passio quedam precordiorum, et anxiosa est vehementer, tandemque velut exanimis requievit, ita ut nullus aliquando in ea halitus aut vitalis motus sentiri potuisset. Post longum vero excessum resumpto paulatim spiritu, subito verba quedam divinissima latino sermone proferebat.*

tyrium der heiligen Ursula und ihrer 11000 Jungfrauen und über die Aufnahme Mariens in den Himmel, sowie ihren Briefen.¹²⁷

Bei ihrem Hauptwerk, den *Libri visionum*, handelt es sich um eine neuartige, hybride Form der Visionsliteratur, ein präzise datiertes „visionäres Tagebuch“ (Kurt Köster), in dem Visionsberichte und Vita zu einer neuen Form der „spirituellen Autobiographie“ verschmolzen werden.¹²⁸ Im Gegensatz zu den hieratisch-zeitlosen „visionstheologischen Traktaten“ Hildegards geben die *Libri visionum* mit ihrer Aufmerksamkeit für das subjektive Erleben und die äußeren Umstände der Visionen einen einzigartigen Einblick in Elisabeths Visionsstil, ihren prophetischen Selbstentwurf und in den Prozess ihrer spirituellen Entfaltung von einer eher unterwürfigen Visionärin zu einer anerkannten Prophetin, deren Werke zu ihren Lebzeiten bekannter waren als diejenigen ihres Vorbilds.¹²⁹ Gegenüber den monumentalen Visionsentwürfen Hildegards, die im Bereich des Bildlichen den mysteriös-verdunkelnden Ausdruck bevorzugt, ist Elisabeth die Meisterin der kleinen Form und des offen-direkten prophetischen Diskurses:¹³⁰ Ihre visionären Bilder fallen mit wenigen, aber bedeutenden Ausnahmen körperlich-konkret aus.

Die Visionen Elisabeths sind in chronologischer Ordnung aufgezeichnet und folgen in ihrer Datierung nach dem jeweiligen Tagesheiligen dem Ablauf des liturgischen Jahres. Der Pfingsttag markiert den Beginn ihrer Visionen und verweist zugleich auf die Quelle ihrer Inspiration. Ein festes Grundgerüst bilden jene Visionen, die von Erscheinungen der Heiligen an ihrem Fest-

¹²⁷ Die Edition von Elisabeths Werken findet sich bei ROTH, Die Visionen (wie Anm. 122). Zur Datierung und zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Kurt KÖSTER, Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, 4 (1952), S. 79–119; DERS., Elisabeth von Schönau. Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, 3 (1951), S. 243–315; CLARK, Elisabeth of Schönau (1992) (wie Anm. 124), S. 28–34; DIES., Elisabeth of Schönau (2010) (wie Anm. 122).

¹²⁸ Peter DINZELBACHER, Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches, in: ders., Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 78–101, S. 85; Anne L. CLARK, Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representation of Elisabeth of Schönau, in: Gendered Voices (wie Anm. 47), S. 35–51, S. 51 f.; DIES., Elisabeth of Schönau (2010) (wie Anm. 122), S. 383; PANDIRI, Autobiography or Autohagiography (wie Anm. 124).

¹²⁹ SCHMITT, Hildegard oder die Zurückweisung des Traums (wie Anm. 53), S. 361.

¹³⁰ Zur Unterscheidung der prophetischen Sprachstile MEIER, WAGNER-EGELHAAF, Einführung (wie Anm. 13), S. 28 f.; Christel MEIER, *Per visibilia ad invisibilia?* Mittelalterliche Visionsikonographie zwischen negativer und ‚analytischer‘ Ästhetik, in: *Nova de veteribus*. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt, hg. v. Andreas Bihrer, Elisabeth Stein, München/Leipzig 2004, S. 476–503; DIES., *Nova verba prophetae* (wie Anm. 21), S. 93.

tag berichten und die sich regelmäßig wiederholen. Es handelt sich um Visitationen, in denen die Heiligen aus den Regionen des Himmels herabsteigen, Elisabeth grüßend ihren Blick zuwenden und Worte und Gesten des Trostes spenden. Eine besondere Bedeutung hat Maria, die jeden Samstag erscheint. An den Hochfesten schaut Elisabeth die zentralen Ereignisse aus dem Leben Jesu: die Geburt, die Anbetung der drei Weisen, den Einzug Jesu in Jerusalem, die Fußwaschung, die Nachtwache und Gefangennahme am Ölberg, die Passion und Kreuzigung, die Begegnung in Emmaus und die Himmelfahrt. Diese Form der zyklisch-repetitiven und kommemorativen Vision ist strenggenommen nicht prophetisch, denn sie enthüllt nicht das Unbekannte, sondern reinszeniert das Bekannte, nämlich die zentralen Ereignisse der Heilsgeschichte, und zwar im Moment der liturgischen Feier. Ihr besonderer Visionsrhythmus unterstreicht den engen Zusammenhang von göttlicher Offenbarung und heiliger Zeit und ist ein Beispiel dafür, wie in der Vision die verschiedenen Zeitebenen zu einer Form der „ewigen Gegenwart“ („présent perpétuel“) verschmolzen werden.¹³¹

Zugleich aber macht sie auf die immense Bedeutung der Vermittler in der Visiologie Elisabeths aufmerksam: Anders als Hildegard kommt es bei ihr nur sehr selten zur direkten Begegnung mit Gott (oder dem göttlichen Licht). Bei ihr spielen die Heiligen, später auch ein Engel, der nach dem Ablauf des ersten Jahres (seit dem Allerheiligentag 1153) zum ständigen Begleiter ihrer Visionen wird,¹³² als Vermittler zwischen Himmel und Erde eine zentrale Rolle. Er und die Heiligen begleiten Elisabeth als Führer und Deuter ihrer Erscheinungen, denn im weiteren Verlauf entwickeln sich die Visitationen und die rememorativen Visionen der Heilsgeschichte zu visionär-prophetischen Offenbarungserlebnissen, in denen zur Schauung die Audition bzw. die verbale Interpretation durch den himmlischen Führer tritt.¹³³ Ein zentraler Moment in dieser Entwicklung sind zwei Berufungsvisionen,¹³⁴ in denen sie von ihrem Engel in eine unermessliche Höhe emporgehoben wird, von der aus sie die Grenzen der Erde (*omnes fines terrae*) sehen kann. Von ihrem Engel, beim zweiten Mal von Gott selbst, erhält sie die Bestätigung, dass der Herr sie mit seinem Geist besucht, sie erleuchtet und ihre Augen geöffnet (*illuminavi te et aperui tibi oculos*) und ihr die Teilhabe (wörtlich: das Mit-

¹³¹ OBRIST, *Image et prophétie* (wie Anm. 22), S. 38.

¹³² ROTH, *Visionen* (wie Anm. 122), I, S. 54.

¹³³ Zu dieser Entwicklung vgl. KLEINE, *Ce sont les mots* (wie Anm. 124).

¹³⁴ ROTH, *Visionen* (wie Anm. 122), I, S. 78; II, S. 18.

wissen, *conscientiam*) an seinen tiefsten Geheimnissen (*archana Dei*) jenseits der menschlichen Sehkraft (*super humanam visionem*) eröffnet habe, worauf der Befehl folgt, das Geschaute aufzuschreiben und zur Stärkung des Glaubens öffentlich zu verkündigen. Dies ermutigt sie endlich dazu die *libelli* mit den heimlich gemachten Aufzeichnungen unter dem Bett hervorzuholen und dem herbeigeeilten Konvent und dem Abt vorzuzeigen.¹³⁵ Vor allem die zweite Berufungsvision, eine mächtige Wortoffenbarung Gottes, kann als Ausdruck einer sehr bewusst konzipierten Visiologie und Prophetologie verstanden werden – allerdings gilt auch hier, dass in den Schriften Elisabeths die Begriffe *propheta/prophetissa* und *prophetizare* nicht explizit benutzt werden; bestenfalls wird Elisabeth indirekt mit biblischen Prophetinnen wie Holda, Deborah, Judith und Jahel verglichen.¹³⁶ Die wichtigsten Aspekte dieser Prophetologie sind:

- die göttliche Erwählung des Propheten zum Diener (*domesticus*), der nach dem Bilde des Schöpfers (*ad imaginem et similitudinem mea*) geschaffen ist;
- die Schwäche der Frau, die zum Wegweiser der Starken wird (*quia fragilis es [...] constitui te ut signaculum his, qui fortiores sunt*);
- die Teilhabe an der *sapientia* durch göttliche Illumination, und
- der Verkündigungsauftrag (*necesse est tales revelare [...] ad confirmationem fidei Christianitatis*).¹³⁷

Anders als Hildegard predigte Elisabeth ihre prophetischen Botschaften nicht selbst, sondern überließ dies Abt Hildelin von Schönau, der auch dafür sorgte, dass ihr mit ihrem Bruder Ekbert, einem in Paris ausgebildeten Kanoniker, der seiner Schwester zuliebe eine mögliche Karriere aufgab und 1155 in den Schönauer Männerkonvent eintrat, ein ständiger Mitarbeiter an die Seite gestellt wurde.¹³⁸ Als Gesprächspartner, Fragesteller, Interpret und Aufzeichner bzw. Übersetzer prägte er den intellektuellen Horizont und den Stil ihrer Visionen entscheidend mit.¹³⁹

¹³⁵ Ebd., I, S. 78.

¹³⁶ Ebd., II, S. 1.

¹³⁷ Alle Zitate ebd., II, S. 18, S. 47 f.

¹³⁸ Zu Hildelins Predigtinitiative vgl. CLARK, Elisabeth of Schönau (1992) (wie Anm. 124), S. 14 f. Zu Ekbert vgl. ebd., S. 14–17 sowie die ausführliche biographische Darstellung bei ROTH, Die Visionen (wie Anm. 122), S. 196–226.

¹³⁹ Zur Zusammenarbeit zwischen Elisabeth und Ekbert vgl. CLARK, Elisabeth of Schönau (1992) (wie Anm. 124), S. 50–67; DIES., Repression or Collaboration? The Case of Elisabeth and Ekbert of Schönau, in: Christendom and its Discontents. Exclusion, Persecution and Rebellion,

Die Verfügung über die eigenen Visionen und die Autorität über ihre Schriften ist bei Elisabeth weitaus stärker eingeschränkt als bei Hildegard: In den *Libri visionum* vereinen sich, wie die häufigen Subjektwechsel zeigen, die Stimmen vieler Autoritäten: Als Sprecher treten neben Elisabeth ihr Engel, die Heiligen, Gott selbst und Ekbert auf, als Prediger schließlich noch Abt Hildelin von Schönau, so dass wir hier durchaus von einer multiplen Autorschaft sprechen können. Dies kann als besondere Bedingung weiblicher Prophetie gedeutet werden (von der sich Hildegard bewusst emanzipiert), ist aber auch beeinflusst von einer sehr originellen Interpretation der pseudo-dionysischen Mediationstheorie, in der neben den Engeln auch die Heiligen als himmlisch-irdische Interzessoren einen Platz in der hierarchisch gestuften, prophetischen Berichtskette zugewiesen bekommen.¹⁴⁰ Positiv gewendet bedeutet dies: Durch die Vielfalt der Autoritäten wird der Anspruch auf Authentizität der Visionen noch gesteigert.

Elisabeths Visionen haben die Form von Bild- und Wortoffenbarungen, wobei die (lateinischen) Worteingebungen keine Bilderklärungen sind, sondern Botschaften eigener Art, die sich einer klangvollen, biblisch-liturgischen Sprache bedienen, die Elisabeth als *nova lingua* verstanden wissen will.¹⁴¹ Diese Bild- und Wortbotschaften werden in der Regel von einer weiteren Person (Engel, Heilige, Ekbert) interpretiert, bis gegen Ende der *Libri Visionum* die Vision auch ganz ausfallen kann und die Offenbarung in einen lehrhaften Dialog übergeht. Diese Entwicklung hat ganz offensichtlich mit Elisabeths Berufung zu tun, die den Übergang von der reinen Visionärin zur echten Prophetin und damit eine Öffnung hin zur Gesellschaft markiert. Dies ist auch am Stil ihrer Visionen ablesbar, die infolge des Verkündigungsauftrags inhaltlich präziser und ‚inquisitorischer‘ werden. Häufig erbittet Elisabeth von ihrem Engel oder den Heiligen die Deutung einer bestimmten Bibelstelle, die Erläuterung eines theologischen Problems oder die Antwort auf persönliche Fragen: War Origenes ein Häretiker? Werden die Griechen erlöst, obwohl sie nicht glauben, dass der Heiligen Geist aus dem Vater und dem

1000–1500, hg. v. S. L. Waugh, P. D. Diehl, Cambridge 1996, S. 151–167; John COAKLEY, Women's Textual Authority and the Collaboration of Clerics, in: *Medieval Holy Women* (wie Anm. 99), S. 83–104.

¹⁴⁰ Dass Elisabeth, wohl durch Vermittlung Ekberts, den Inhalt der Werke des Areopagiten kannte, zeigt ein Visionsbericht, in dem sie ihren Engel nach der Deutung einer Passage aus der *Hierarchia coelestis* fragt: ROTH, *Visionen* (wie Anm. 122), III, S. 13; vgl. hierzu auch KLEINE, *Ce sont les mots* (wie Anm. 124).

¹⁴¹ ROTH, *Visionen* (wie Anm. 122), I, S. 23: [...] *subito incidit ori meo ut dicerem: Hec sunt verba consolatoria que lingua nova loquitur [...]*.

Sohn (*filioque*) hervorgeht? Wo befindet sich der dritte Himmel, in den Paulus entrafte wurde? Wie können die Engel im Fleisch gesehen werden, da sie doch reine Geisteswesen sind?¹⁴² Häufig werden diese Fragen von außen an sie herangetragen: Von Ekbert, von einem anderen Schönauer Bruder oder von mit dem Kloster verbundenen Laien. Häufig soll etwas über das postmortale Schicksal verstorbener Bekannter oder Verwandter in Erfahrung gebracht werden.¹⁴³

Dieser orakelhafte Stil prägt auch ihre Briefe, in denen sie bestimmte Vorzeichen deutet oder Ratschläge in persönlichen Fragen erteilt – neben denen nach dem eigenen oder fremden Jenseitsschicksal betrifft dies auch Angelegenheiten wie: Was bedeutet es, dass in der Abtei Deutz ein Knabe nach dem Empfang der Hostie diese wieder ausgeniest hat? Soll ein Mönch aus Odenheim trotz des Gebots der *stabilitas loci* die gelobte Pilgerfahrt ins Heilige Land unternehmen? Auch in der hochpolitischen Frage des Papstschismas spricht sie ein prophetisches Urteil, indem sie (in Übereinstimmung mit dem Kaiser) Viktor IV. für den wahren Papst erklärt.¹⁴⁴

Zukunftsprophetien hingegen finden sich bei ihr kaum – in einem Brief an Hildegard von Bingen verteidigt sie sich sogar dezidiert gegen den Vorwurf, sie habe den Tag des Jüngsten Gerichtes vorhergesagt – diese Prophezeiung habe man ihr in gefälschten Briefen zu Unrecht nachgesagt.¹⁴⁵ Wie Hildegard verortet sie sich – nicht zuletzt unter dem Eindruck der katharischen Häresie¹⁴⁶ – in einer Zeit des moralischen Niedergangs, in der es die Aufgabe des Propheten ist, die Christenheit zur Buße und zur Besserung aufzurufen, wobei sie sich gern einer biblisch-endzeitlichen Sprache (*Penitentiam agite, prope est enim regnum Dei*, Mt. 3,2) bedient. Diese Sprache ist aber nicht als exakte Vorhersage zu verstehen, sondern als eschatologische Fern- und Drohperspektive, mit der – ganz im Sinne des prophetischen Paradoxons – genau das Gegenteil, nämlich die Besserung des Menschen und die Abwendung des

¹⁴² ROTH, Visionen (wie Anm. 122), III, S. 5, 9, 8, 14.

¹⁴³ Die Mehrzahl der Visionsberichte aus dem zweiten Buch der Libri visionum beschäftigt sich mit solchen Fragen.

¹⁴⁴ Briefe Nr. 6, 7, 4, 1, ROTH, Visionen (wie Anm. 122), S. 139–143.

¹⁴⁵ ROTH, Visionen (wie Anm. 122), III, S. 19.

¹⁴⁶ Mit seinen *Sermones contra catharos* (PL 195, 11–98) gehört Ekbert von Schönau zu den bekanntesten und aktivsten Gegnern der neuen Häresie, vgl. BRUNN, *Des contestataires* (wie Anm. 11), S. 193–364; zur Rolle Elisabeths ebd., S. 230–240, S. 263–274. Brunns Ansicht, die Werke Elisabeths hätten ganz im Dienste der Bekämpfung der Häresie gestanden, sind m. E. aber stark überzeichnet.

göttlichen Zornes, bewirkt werden soll.¹⁴⁷ Dafür, dass sie zur prognostischen Vorhersage ein durchaus kritisches Verhältnis hegt, spricht ihre Vision vom Rad der Fortuna, auf dem ein weißes Vögelchen sich müht, vom steten Auf und Ab nicht mitgerissen zu werden. In der Interpretation Ekberts steht es für das zeitliche Schicksal der Menschen in der Welt, in der alles dem Wandel (*mutabilitas*) verfallen ist, „der die unterworfenen Dinge mit einer Umdrehung von einem Zustand in den anderen hinabwirbelt.“¹⁴⁸ Nur den Guten, symbolisiert durch den weißen Vogel, gelingt es, sich auf dem Gipfel des Rades zu halten, während die Schlechten von seiner Bewegung mitgerissen werden. Die irdischen Zeitläufte, so Elisabeths Botschaft, sind für den Menschen (und auch für den Propheten) unvorhersehbar.

Wenngleich die Zukunft in Elisabeths Prophetien keine große Rolle spielt, so ist doch die Dimension der Zeitlichkeit an sich in ihnen von immenser Bedeutung. Besonders das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit wird immer wieder aufs neue ausgelotet. Zunächst durch das kontinuierliche Nacherleben der Heilsgeschichte, das den roten Faden ihres Visionserlebens bildet, dann aber auch durch das prophetische Interesse an den unbekanntem Teilen der Vergangenheit, das sie offenbar mit ihren Zeitgenossen teilte und für das sie berühmt war. Schaut man auf ihre bekanntesten und am weitesten verbreiteten Werke, so handelt es sich hierbei eben um diese Form der offenbarten Geschichte: Die Rede ist von den Revelationen über die vermeintlichen Reliquien der heiligen Ursula (*Revelationes de sacro exercitu virginum coloniensium*) und von ihren Offenbarungen über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel (*De resurrectione beatae Mariae matris Christi*). Im ersten Fall geht es um einen kuriosen prophetischen Auftrag, den der Abt von Deutz ihr erteilt und der die Identifizierung von Gebeinen betrifft, die bei der Errichtung der neuen Stadtmauer in Köln nahe der Kirche der 11000 Jungfrauen gefunden worden war. Man hielt sie für die Reliquien der heiligen Ursula und ihrer Gefährtinnen; unter ihnen befanden sich aber nach Ausweis der ebenfalls gefundenen Tituli auch die Überreste von Männern und Kindern, ein Umstand, der zu erklären war. Mit Hilfe der entsprechenden Heiligen, die ihr in ihren Visionen erscheinen (unter ihnen ein Papst namens Cyriacus und ein gewisser Aetherius, den sie zum Bräutigam der

¹⁴⁷ Ebd., I, S. 24, 70, 78; III, S. 23–27.

¹⁴⁸ Ebd., III, S. 29–31, Übersetzung Dinzelbacher, S. 93. Zur Metaphorik des Rades vgl. A. MILTENBURG, Fortuna, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, Stuttgart 1989, S. 665 f. Die Nähe zur Geschichtskonzeption Ottos von Freising ist auffällig und könnte über die Pariser Verbindung Ottos zu Ekbert oder zu dessen Studienkollegen Rainald von Dassel vermittelt sein.

heiligen Ursula erklärte), gelingt es Elisabeth, eine Geschichte zu konstruieren, die die existierende *Passio* ergänzt und die schon bald zum festen Bestandteil der Ursulallegende wird.¹⁴⁹

Auch mit ihren sechs Revelationen über die leibliche Aufnahme Mariens prophezeit sie Details einer unbekanntenen Vergangenheit: Es geht um die theologisch nicht befriedigend geklärte Frage, ob Maria mit der Seele oder mit ihrem Leib in den Himmel aufgenommen, und wann genau dies geschehen sei. Auch dieses Problem löst Elisabeth ‚historisch‘, mit Hilfe mehrerer Marienerscheinungen, in denen ihr die leibliche Aufnahme Mariens und der Tag dieses Ereignisses (40 Tage nach ihrem Tod am 15. August) bestätigt werden.¹⁵⁰

In keinem der drei untersuchten Fälle manifestiert sich die Historisierung der Prophetie – Historisierung im Sinne einer heilsgeschichtlichen Rückversicherung – so konkret und alltagsverbunden wie bei Elisabeth.

V. Schluss

Schaut man abschließend noch einmal auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede, so fällt sofort die enorme Bedeutung der Berufungserlebnisse für die prophetische Legitimation auf. Ob als Geisteseingießung, als göttlicher Ruf, als Illumination, als Seelenflug oder als quasi-erotische Vereinigung mit Gott, ob als Versprechen oder als Forderung, stets wird sie als sukzessive oder simultane *apertio oculorum* und *apertio oris* beschrieben, in der der durch Traum, Ekstase oder krankhafte Schwäche spiritualisierte Körper das zentrale Medium ist, in den die Fähigkeit zur geistigen Schau dauerhaft eingeschrieben oder wie bei Rupert eingepägt wird. Der Körper wird zum prophetischen Zeichenträger, an dem und durch den sich die göttliche Verkündigung vollzieht, wie der Umstand zeigt, dass den physischen Vorgängen im Moment der Schau große Aufmerksamkeit gewidmet wird.

¹⁴⁹ CLARK, Elisabeth of Schönau (1992) (wie Anm. 124), S. 37–40; S. 110 f.; Laurence MOUTINIER, Elisabeth, Ursule et les onze mille vierges: un cas d'invention de reliques à Cologne au XII^e siècle, in: *Médiévales*, 22–23 (1992), S. 173–186; Levison, Wilhelm, Das Werden der Ursula-Legende, Köln 1928 (Sonderausgabe aus Heft 132 der Bonner Jahrbücher).

¹⁵⁰ DINZELBACHER, Die Offenbarungen (wie Anm. 128), S. 81 f. Diese Visionen führten zur Einführung eines neuen Festes in Schönau am 24. September, eine Tradition, die sich aber nicht weiter verbreitete.

Doch zum leiblichen Erleben gehört zwingend auch die Verkündigung, und zur Verkündigung die Schriftlichkeit: Verstöße gegen den göttlichen Schreibbefehl – aus Trägheit oder aus Angst vor Kritik oder Repressionen durch die Öffentlichkeit – werden, zumindest bei den Frauen, durch ‚Körperstrafen‘ – d. h. durch Schmerz- oder Krankheitsanfälle – geahndet. Besonders Elisabeth artikuliert ihre Befürchtung, für eine hochmütige *inventrix novitatum* und für ein Opfer weiblicher Einbildungen (*figmenta muliebra*) gehalten zu werden: „Denn ich verstehe sowohl, dass es für mich gefährlich wäre, die großen Taten Gottes zu verschweigen, als ich auch sehr fürchte, es wäre noch gefährlicher zu sprechen.“¹⁵¹ Diese Dilemma verweist auf die grundsätzlich ambivalente Stellung des Propheten, der zwischen den Polen von Tradition und Originalität (*novitas*) agiert. Seine Rolle als Sprachrohr Gottes zwingt ihn zur Verkündigung auch des Unerhörten, Unbequemen und potentiell Gefährlichen, das, um gehört und anerkannt zu werden, in vertrauten Formen daherkommen muss. Dieser Herausforderung stellen sich Rupert, Hildegard und Elisabeth auf ganz unterschiedliche Weise: Rupert vertritt den Typus des visionären Exegeten, Elisabeth den des visionären Orakels, und bei Hildegard vereinen sich exegetischer Anspruch und visionärer Modus mit den unterschiedlichen Formen des öffentlichen Wirkens: als Weissagerin, Wundertäterin, Lehrerin und Predigerin. Dieser Vielfalt der prophetischen Stile und Profile entspricht die Vielfalt der literarischen Formen: Vom groß angelegten visionären Geschichtsentwurf über die erleuchtete Schriftdeutung bis hin zum knappen Visionsprotokoll sind hier die unterschiedlichsten Ausdrucksformen zu beobachten. Die Strategien der prophetischen Legitimation ähneln sich, doch eine gemeinsame prophetische Sprache gibt es nicht.

Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung von Briefen als Medium der Verkündigung – wegen ihres mahnenden, belehrenden oder tröstenden Inhalts, aber auch und besonders wegen ihres ‚Status‘ als verehrungswürdige Objekte, als prophetische Reliquien, die die Person und Stimme des Propheten in der Gesellschaft präsent halten (und die so bedeutend sind, dass sie auch gefälscht werden). Dieser Gattung sollte auch in künftigen Untersuchungen eine größere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Last but not least: So auffallend der Wiederaufschwung der Prophetie der Sache nach auch ist, so unauffällig stellt er sich begrifflich dar. Während alle drei bemüht sind, sich als Propheten zu legitimieren, so vermeidet doch jede/r, sich auch so zu nennen. Ganz offensichtlich ist der Titel des Propheten keine Selbstzuschrei-

¹⁵¹ ROTH, Visionen (wie Anm. 122), I, S. 1 (Zitat); II, S. 31; III, S. 19.

bung, sondern eine Fremdbezeichnung, was dafür sprechen könnte, dass mit der Bezeichnung auch eine Anerkennung der Prophetenrolle verbunden ist, die aber nur von außen kommen kann. Hier wäre weiter zu forschen: Eine semantische Analyse des Prophetiebegriffes steht noch aus.