

# Sichtbarkeit als Substitut von Erfahrung: Imagination und Virtualität in den dominikanischen Schwesternbüchern des 14. Jahrhunderts

Michael Neecke (Regensburg)

This article deals with the act of seeing in late medieval Dominican sisterbooks. Starting with a scopic reconstruction of N. Elias' thoughts about the civilizing process, visual representation in the sisterbooks is shown to be a means of virtual self-distancing from experience. In the literary work of Elsbeth Stigel the images' power and allure have supplanted those of lifeworld experiences. Current debate on media violence helps to contour more precisely the specific aestheticization of pain and austerity in this mystical narrative.

Die übervisualisierte Kultur der Gegenwart weist einen fundamentalen Verlust von Erfahrung auf. Während man immer mehr zu sehen bekommt, erlebt man immer weniger: "I am paralysed by the idea (or is it a feeling? – it feels like an idea) that, while I may be given more and more to see, I experience less and less" (van Winkel 2005: 29). Der Imagination als visueller Über-Produktion eignet die Tendenz, sich von allen Arten extern-‘objektiver’ Referenz zu lösen. Die so autonom gewordene Virtualität wird im Folgenden gleichsam auf historischem Umweg bestimmt.<sup>1</sup>

## 1 Katabasis: Von der modernen Rezeption der Nonnenliteratur

Mein Beitrag widmet sich der dominikanischen Nonnenliteratur des 14. Jahrhunderts. In der von den Schwesternbüchern entworfenen Welt scheint der spirituelle Bereich "voller Dämonen, Geister, [...] voll des Lichts", den Ronald D. Laing (1969: 20) als ein Opfer des gegenwärtigen Erfahrungsverlusts anspricht, noch intakt. Für das *Tösser Schwesternbuch*, das ich später genauer in den Blick nehmen möchte, lässt sich etwa ein gar "[g]eselliger Umgang mit den Himmlischen" konstatieren (Schiller 1903: 64): Einmal läuft das Jesuskind allein im Kloster herum (Vetter 1906: 45,4–6), ein andermal wird der göttliche Knabe von seiner Mutter zu einer der Schwestern gebracht (Vetter 1906: 88,23–31), die heilige Ursula schließlich lässt sich gleich mitsamt ihren elftausend Jungfrauen im Chor der Kirche sehen (Vetter 1906: 21,22–28).<sup>2</sup>

---

1 Der Beitrag ist in drei Kapitel untergliedert: *κατάβασις* "Abstieg", *μεταφορά* "Übertragung" und *ἐπιστροφή* "Rückwendung". Die Zusammengehörigkeit dieser Teile wird durch Synopse der Kapitelüberschriften angezeigt: "Von der modernen Rezeption der Nonnenliteratur" | "[ü]ber Zivilisationstheorie und Bilderlehre" | "[z]um *Tösser Schwesternbuch*".

2 Schiller (1903: 62) kommentiert dies: "erstaunlich zu vernehmen, was sich alles in die Kirche drängt".

Massive Zweifel daran, dass die religiöse Erfahrungswelt der Nonnenliteratur noch intakt ist, hat Walter Blank angemeldet, der in seiner Freiburger Dissertation von 1962 den Entstehungsprozess der Schwesternbücher im Anschluss an Forschungen von Georg Kunze (1953) als eine Verfallsgeschichte der Erfahrung darstellt,

die sich vom eigenen Erleben über das allmähliche Versickern der außerordentlichen Gnaden zum argwöhnischen Beobachten und zum offenen Neid der Mitschwester[n] hinzieh[t], um schließlich in der literarischen Fixierung zu enden (Blank 1962: 119).

Im Rahmen dieser Verfallsgeschichte vermutet Blank sogar eine regelrechte Jagd nach göttlichen Gnadenerweisen. Um Auskunft über das Leben der Schwestern zu erhalten, habe man in den dominikanischen Schwesternkonventen des 14. Jahrhunderts “die Kranken und Sterbenden oft furchtbar belästigt und gequält” (Blank 1962: 98). Blank beschreibt ein allgemeines Gieren nach außergewöhnlichen Erfahrungen bzw. dem Bericht von solchen:

Diese dreiste Zudringlichkeit und diese inquisitorischen Methoden haben etwas Erschütterndes und tief Bedenkliches an sich (Blank 1962: 99).

Die Erfahrung aber – Blank selbst spricht hier von “Mystik”<sup>3</sup> – bleibt abwesend, lässt sich so nicht greifen. Der Bericht von außergewöhnlichen mystischen Erlebnissen zielt nur noch auf “das äußerlich Sichtbare” ab (Blank 1962: 117). Zu konstatieren sei eine “Erstarrung des visionären Geschehens” und eine “Verlegung” desselben “in literarische Topoi” (Blank 1962: 146). Der ganze Bericht bezwecke lediglich, “die persönliche Heiligkeit derer zu unterstreichen, die mit diesen Visionen begnadet waren” (Blank 1962: 144). Insgesamt handele es sich um eine “durchgehende Trivialisierung der theologischen Sinngehalte” (Blank 1962: 261) und um einen Verlust des Eigentlichen, d.h. der mystischen Erfahrung: “Das Originale ist geschwunden” (Blank 1962: 146).

Die Forschungsdiskussion der germanistischen Mediävistik hat sich mittlerweile weit von dieser Position Blanks entfernt. Es war zunächst Siegfried Ringler, der hier für eine Neuausrichtung der Forschung gesorgt hat und dabei die Annahme einer Verfallsgeschichte der Erfahrung einer fundamentalen Kritik unterzog: “Ist [...] in den Nonnenviten eine ‘Echtheit des Erlebens’ nicht wahrnehmbar, so ist dies ein notwendiges Kennzeichen ihrer legendenähnlichen Struktur, nicht aber des unerfüllten Daseins ihrer Verfasserinnen” (Ringler 1980: 9). Der Mangel an Erfahrung, auf den Kunze und Blank deuteten, gilt Ringler als eine Eigentümlichkeit der literarischen Verfasstheit der Schwesternviten.

Acht Jahre nach Ringlers grundlegender Arbeit von 1980 hat Ursula Peters dann den Bericht der frauenmystischen Texte insgesamt als eine literarische Konstruktion ausgewiesen: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum*, so der programmatische Titel ihrer Studie. Susanne Bürkles 1999 erschienene Dissertation über *Literatur im Kloster*, die einige der Überlegungen Peters’ aufgreift und zuspitzt, wendet sich schließlich gegen eine mimetische Lektüre, die die “frauenmystischen Texte auf die bloße Reformulierung von Lebenswelt reduziert” (Bürkle 1999: 5). Bürkles Kritik an dieser Verdoppelung der Wirklichkeit trifft dabei auch Ringlers – als “Grundlagenforschung” (Bürkle 1999: 273) freilich anerkannte –

---

3 Die Schwesternbücher gehören aufgrund ihrer Erfahrungsferne für Blank (1966: 63) nicht mehr zur Mystik: “Wieweit kann man hier überhaupt noch von Mystik sprechen? Im eigentlichen Sinn wohl nicht mehr. Aber auch wenn wir diese Erscheinungen nicht als gültige Zeugnisse für die Mystik in den Klöstern anerkennen, müssen wir dahinter doch eine religiös empfindsame Haltung sehen, die allerdings Formen bernhardischen Denkens, unfähig des eigenen vollen Erlebens, übersteigerte und sie gerade durch ihren Exzeß entwertete und banalisierte.”

Arbeit. Diese nämlich, so die Kritik, führe den zu Recht zurückgewiesenen "Erlebnisgehalt" der frauenmystischen Texte durch die Hintertüre wieder ein (Bürkle 1999: 278). Tatsächlich verzichtet Ringler nicht vollständig auf die Annahme einer textunabhängigen prädiskursiven Erfahrung. Ringlers Rückgriff auf lebensweltliche Erfahrungsformationen braucht hier allerdings nicht weiter zu interessieren.

Wichtiger erscheint, dass auch Bürkle keineswegs auf den Erfahrungsbegriff verzichtet. Gegen eine mimetische Lektüre der Schwesternbücher, die diese auf eine Abbildung von vorliterarischen Gegebenheiten reduziert, führt Bürkle etwa an, durch eine solche Lektüre werde den Schwesternbüchern das Vermögen abgesprochen, "konkret-sinnliche Unmittelbarkeit und 'Erfahrungshaltigkeit' zu evozieren" (Bürkle 1999: 5). Die Erfahrung ist bei Bürkle also, konstruktivistisch korrekt gesprochen, lediglich ein Anschein ihrer selbst in Anführungszeichen.

## 2 Metaphora: Über Zivilisationstheorie und Bildlehre

Um diese dem Text nachfolgende Erfahrung oder Erfahrungsanmutung wird es im Folgenden gehen. Im Rückgriff auf Blanks Überlegungen zur Erfahrungsarmut der Schwesternbücher sollen diese aber nicht als Anschein von "Unmittelbarkeit" resp. "Erfahrungshaltigkeit" bestimmt werden: Was Blank in den Schwesternbüchern vorfand, war schließlich nicht Erfahrung, sondern der Mangel an solcher. Was die Texte "evozieren", kann daher nur als Verlust von Erfahrung bestimmt werden: "Das Originale ist geschwunden" (Blank 1962: 146). Ich möchte in der Folge diskutieren, inwiefern die in den Schwesternbüchern zu findende Konzentration auf "das äußerlich Sichtbare" (Blank 1962: 117) als Ersatz oder Substitut von Erfahrung zu betrachten ist.

Es geht dabei nicht darum, das konstruktivistische Paradigma vor Verunreinigung durch prädiskursive oder textunabhängige Entitäten zu bewahren. Vielmehr interessieren gerade die Berührungen und Überlappungen von Text und Nicht-Text. In Bezug auf das Verhältnis von Erfahrung und Literatur in der Frauenmystik hat Werner Williams-Krapp jüngst vor einem "either/or approach to mystical literature" gewarnt (Williams-Krapp 2011: 178).

Die Idee für einen Ersatz oder eine Substitution von Erfahrung durch Konzentration auf das Sichtbare, die hier weiterverfolgt werden soll, stammt ursprünglich aus der Sozialwissenschaft: Die von Norbert Elias entwickelte Zivilisationstheorie kennt eine affektverschiebende Wirkung von Sichtbarkeit bzw. eine Affektverschiebung in die Richtung von Sichtbarkeit. Movens und Telos der Verschiebung entsprechen also der hier zu diskutierenden Konstellation. Das Objekt der Verschiebung (also das, was transferiert wird), unterscheidet sich freilich. Es geht eben nicht um die Transferierung von Erfahrung, sondern um das Verschieben von Affekten:

Die Kampf- und Angriffslust findet z.B. einen gesellschaftlich erlaubten Ausdruck im sportlichen Wettkampf. Und sie äußert sich vor allem im "Zusehen", etwa im Zusehen bei Boxkämpfen, in der tagtraumartigen Identifizierung mit einigen Wenigen, denen ein gemäßigter und genau geregelter Spielraum zur Entladung solcher Affekte gegeben wird. Und dieses Ausleben von Affekten im Zusehen oder selbst im Hören, etwa eines Radio-Berichts, ist ein besonders charakteristischer Zug der zivilisierten Gesellschaft. Er ist mitbestimmend für die Entwicklung von Buch und Theater, entscheidend für die Rolle des Kinos in unserer Welt. Schon in der Erziehung, in den Konditionierungsvorschriften für den jungen Menschen wird die Verwandlung dessen, was ursprünglich als aktive, oft aggressive Lustäußerung auftritt, in die passivere,

gesittetere Lust am Zusehen, also in eine bloße Augenlust, in Angriff genommen (Elias 1969: 280).

Jakob Pastötter hat 2003 Elias' Überlegungen auf die Hardcore-Pornographie der Gegenwart übertragen und die "Visualisierung der Affekte" im *Erotic Home Entertainment* als Teil des Zivilisationsprozesses beschrieben (Pastötter 2003: 140). Der Begriff Zivilisation wird von Pastötter dabei übrigens keineswegs wertend verstanden. Auf eine affektverschiebende Wirkung von Pornographie bzw. in die Richtung von Pornographie hat, fast zeitgleich mit dem Erscheinen von Pastötters Arbeit, auch die amerikanische Feministin Naomi Wolf hingewiesen: "For the first time in human history, the images' power and allure have supplanted that of real naked women. Today, real naked women are just bad porn" (Wolf 2003, 6). Anwendbar und anschlussfähig sind Elias' Überlegungen also zweifellos. Dass aber die Kampf- und Angriffslust, wie behauptet, durch das Zusehen bei Boxkämpfen gemindert würde (das eben gilt als Konsequenz der Verschiebung), ist keineswegs in derselben Weise selbstverständlich und gewiss. Arbeiten, die im Gegenteil eine aggressionsfördernde Wirkung medialer Gewaltdarstellungen behaupten, sind Legion.<sup>4</sup> Diese Unklarheit in Bezug auf die Konsequenzen der Verschiebung sollten wir im Gedächtnis behalten.

Das sozialwissenschaftliche Modell möchte ich nun nicht unmittelbar auf die Schwesternbücher beziehen, vielmehr wird die *Vita* des Mystikers Heinrich Seuse (entstanden vor 1362) und ihre Deutung durch Werner Williams-Krapp (2004) vermittelnd dazwischengeschaltet. Auch dort nämlich ist eine Verschiebung zu erkennen: Objekt der Verschiebung ist diesmal tatsächlich die Erfahrung resp. ein mit Erfahrung verbundener Verhaltenskomplex. Erfahrung wird hier freilich nicht in Richtung von Sichtbarkeit verschoben, vielmehr wird die eine Erfahrung in eine andere überführt. Am Anfang steht also Erfahrung und nach erfolgter Verschiebung ist da immer noch Erfahrung, nur die Art des Erfahrens und der Gegenstandsbereich der Erfahrung haben sich verändert. Aus Erfahrung eins ist Erfahrung zwei geworden. Ein weiterer Unterschied zur gesuchten Konstellation: Diese Verschiebung ist nicht durch Visuelles motiviert und vermittelt, sondern durch Literarisches, an erster Stelle durch den Text von Seuses *Vita*.

Die *Vita* des Dominikaners Heinrich Seuse wird von Williams-Krapp keiner mimetischen Lektüre unterworfen. Den häufig als "erste geistliche Selbstbiographie in dt. Sprache" (Kienzler 1995: 1483) gelesenen Text versteht er im Gegenteil von der intendierten Wirkung her. Williams-Krapp spricht sich gegen ein Verständnis des Textes als Autobiographie aus: Die *Vita* richte sich an die Schweizer Dominikanerinnen, mit deren Seelsorge Seuse betraut war. Nach Williams-Krapp (2004: 41) sollten diese Schwestern durch den Text zu Mäßigung ("moderation") bewegt werden, waren doch unter den Schweizer Dominikanerinnen der Zeit extreme Askesepraktiken verbreitet, wie sie in den *Offenbarungen* der Elsbeth von Oye schmerzhaft detailfreudig beschrieben sind (Weigand 2003). Im ersten Teil der *Vita* ist der als "diener der ewigen weisheit" (Bihlmeyer 1907: 7,4) apostrophierte Protagonist des in der dritten Person erzählten Textes dann auch mit solchen fleischtötenden Übungen beschäftigt.

4 Phillips & Hensley (1985) verweisen auf die Zunahme von Mord- und Totschlagsverbrechen nach Fernsehübertragungen von Boxkämpfen. Tannenbaum (1972) betont, dass erotische Filme Aggressivität in noch höherem Maß verstärken als gewalttätige Filme. Die "Katharsisthese", die eine Aggressionsminderung durch den Konsum von TV-Gewalt behauptet, gilt Kunczik & Zipfel (2006: 303) "als widerlegt". Damit ist freilich keineswegs *ex negativo* die aggressionsfördernde Wirkung medialer Gewaltdarstellungen bewiesen. Als Konsens der empirisch-psychologischen Medienwirkungsforschung führt Andree (2006: 222) zu Recht an, "daß sich eine direkte Korrelation zwischen Medienkonsum und Nachahmungstaten wissenschaftlich nicht nachweisen läßt".

Die folgenden Teile der Erzählung bringen jedoch eine bemerkbare Distanzierung von diesen Praktiken der Selbstkasteiung. Statt um selbstbestimmte Askeseexzesse geht es dem "diener" nun darum, von außen kommendes Leid mit Gelassenheit zu ertragen. Wenngleich der Protagonist der *Vita*, als ihm diese Verschiebung des Leidens in einer Vision angekündigt wird, "an die erde in krúzwise" niederfällt und "mit schriendem herzen und mit húwlander stimme" darum bittet, diese neuen und schrecklichen Leiden an ihm vorübergehen zu lassen, willigt er schließlich ein, dass "der himelsch wille [...] an im volbraht wurde" (Bihlmeyer 1907: 57,26–30).

Nach Williams-Krapp ist die Verschiebung von Leiden eins zu Leiden zwei als an die Adresse der dominikanischen Schwestern gerichtete Aufforderung zu begreifen, diesen Wechsel außerhalb des Textes nachzuvollziehen. Movens und Medium der Verschiebung ist hier das Literarische, das Telos ein verändertes Erfahrungsangebot resp. ein mit der veränderten Erfahrung verbundenes Verhaltensangebot. Von dieser Position aus ist es jetzt nur mehr ein kleiner Schritt dahin, Sichtbarkeit als Beweggrund, Vermittlung und Ziel der Verschiebung zu begreifen. Dieser Schritt lässt sich bereits innerhalb des textuellen Rahmens von Seuses *Vita* vollziehen: Bei der Verschiebung von Leiden eins zu Leiden zwei scheint es nämlich nicht vorrangig darum zu gehen, die Schwestern vor allzu großer Selbstverletzung zu bewahren und ihnen auf diese Weise zu einem gesünderen Leben zu verhelfen. Den Ausstieg aus Leiden eins scheint man vielmehr in Analogie zu jenem 'Hinaussteigen' über das Bild denken zu müssen, das im abschließenden Teil der *Vita* in Form einer dialogischen Auseinandersetzung zwischen dem "diener der ewigen wisheit" und seiner geistlichen Tochter Elsbeth Stigel thematisiert wird.<sup>5</sup> Nicht nur legt der Diener dort "eine Art Visionslehre im augustinischen Sinn" vor (Haas & Ruh 1992: 1120), in der die Anschauung als um so "edel" eingeschätzt wird, je "bildloser und vernünftiger" sie ist (Bihlmeyer 1907: 183,6–8), das Bild wird dabei auch als Medium seiner eigenen Überwindung präsentiert: Seuses Forderung lautet, "daz man bild mit bilden us tribe" (Bihlmeyer 1907: 191,9).

Diese Forderung lässt sich nun wohl kaum ausschließlich konservativ als Affirmation der traditionellen christlichen Bildkontemplation verstehen, wie der Kunsthistoriker Michael V. Schwarz (2009: 52) vorschlägt: "Statt sich den Phänomenen der Welt auszuliefern, soll der Fromme, während er über Bilder Christi und der Heiligen nachsinnt, Wahrheit erfahren." Dass bei Seuse die Tradition gleichermaßen bestätigt wie überwunden wird (und zwar gerade durch ihre Bestätigung überwunden!), hat Alois M. Haas (2001: 296) herausgestellt, der dabei allerdings auf überlieferte Positionen der Bildkritik Bezug nimmt: "Rehabilitiert wird [sc. von Seuse] das (sprachliche) Bild gerade in seinem Charakter flüchtiger Vergänglichkeit; exakt das Fragwürdige an ihm wird verfügbar gemacht zugunsten einer bildlosen Gotteserkenntnis."

Als 'Hinaussteigen' oder Überwindung lässt sich auch die Verschiebung des Erfahrungsangebots Leiden eins zu Leiden zwei beschreiben. Dass diese vom Literarischen angeregt und reflektiert wird, wurde schon gesagt. So nimmt der Text der *Vita* immer wieder Bezug auf die

---

5 Bereits Williams-Krapp (2004: 38f.) betrachtet Elsbeth Stigel als textimmanente Stellvertreterin der sich außerhalb der Erzählung befindenden Dominikanerinnen, die zu Leiden zwei bewegt werden sollen: "stylized as the ideal figure for identification by Suso's female audience. She applies and misinterprets the advice given to her by the Servant, only to have his teachings explained to her in extensive theoretical detail in the final part of the *Vita*." Als Identifikationsfigur sieht Williams-Krapp (2004: 41) auch den Diener der ewigen Weisheit selbst: "Suso appears to feminize the role in order to achieve a maximum of possible identification with the figure of the exemplary Servant within his predominately female audience."

Heilige Schrift.<sup>6</sup> Walter Blank (1993: 309) verwies in seiner Deutung von Seuses *Vita*, die in den Grundzügen mit derjenigen von Werner Williams-Krapp übereinstimmt, daneben noch auf Verbindungen des Textes zur weltlichen Literatur.<sup>7</sup> In unserem Zusammenhang interessiert jedoch v.a., dass Blank dabei auf ein besonderes Bemühen um Bildlichkeit in Seuses *Vita* hinweist, nämlich das Bemühen, “im Blick auf einen überwiegend weiblich-klösterlichen Rezipientinnenkreis seine Spiritualität bildhaft verständlich zu vermitteln” (Blank 1993: 311). Zweifellos versteht Blank hier Bildlichkeit als sprachliches resp. literarisches Phänomen.<sup>8</sup>

### 3 Epistrophe: Zum Tösser Schwesternbuch

Damit sind wir wieder bei Sehen und Sichtbarkeit angelangt. Der hier angenommene Zusammenhang von Sprache/Literatur einerseits und Sehen/Sichtbarkeit andererseits stellt im Fortgang unserer Untersuchung keineswegs etwas Neues dar. Bereits in Bezug auf die Schwesternbücher hat Blank schließlich die Verlagerung “auf das äußerlich Sichtbare” (Blank 1962: 117) mit der “Verlegung in literarische Topoi” (Blank 1962: 146, Hervorh. v. mir, M.N.) verknüpft. Auch hat Haas die Bildlehre Heinrich Seuses ausdrücklich auf “das (sprachliche) Bild” bezogen (Haas 2001: 296, Hervorh. v. mir, M.N.). Wenn wir in Bezug auf die Erfahrungsverschiebung im Text Seuses festgestellt haben, diese werde nicht vom Visuellen motiviert und vermittelt, sondern vom Literarischen, muss dies daher modifiziert werden. Letztlich muss für Seuses literarische *Vita* insgesamt eine Verschiebung in Richtung von Sichtbarkeit konstatiert werden: Freilich geht es dabei am Ende um das ‘Hinaussteigen’ über das Bild. “Das Bildlose [sc. aber] muß über die Anwendung von Bildern vermittelt werden” (Haas 2000: 178). Der Weg über die Sichtbarkeit hinaus ist also der Weg in die Sichtbarkeit hinein.

Sichtbarkeit ist dabei keineswegs im eigentlichen Sinne Erfahrungsersatz oder Substitut von Erfahrung. Das Ziel des ‘Hinaussteigens’ ist nicht irgendein virtuelles “second life”, sondern liegt jenseits von aller Erfahrung: “Ein *satori*-Erlebnis”, meinte der japanische Philosoph Shizuteru Ueda, “das noch Erlebnischarakter hat, ist kein *satori*-Erlebnis” (Schüttler 1974: 69; cf. Seidl 2010). Die als Erfahrungsersatz oder Substitut von Erfahrung eingesetzte Sichtbarkeit löst sich schließlich in sich selbst auf – was ein wenig an Wittgensteins Leiter erinnert, die nach der Benutzung umgeworfen wird, oder an die Lehren der pyrrhonischen

6 So macht der Protagonist seine geistliche Tochter, Elsbeth Stigel, durch Ausdeutung von Mt 16,24 (Bihlmeyer 1907: 107,11–16) auf die für ihre ‘weiblich’-schwache Konstitution (Bihlmeyer 1907: 107,10f.) gebührende Leidensauffassung aufmerksam. Auch dass der “diener”, als ihm die Verschiebung von Leiden eins zu Leiden zwei angekündigt wird, auf die Erde niederfällt und um Abwendung der neuen Leiden bittet, erscheint als Anspielung auf die Heilige Schrift: “Vnd gieng hin ein wenig / fiel nider auff sein Angesichte / vnd betet / vnd sprach / Mein Vater / Jsts müglich / so gehe dieser Kelch von Mir / Doch nicht wie Jch wil / sondern wie Du wilt” (Mt 26,39, zit. nach Volz 1972).

7 Die Behauptung, Seuse sei bei der Verfertigung der *Vita* durch ‘klassische’ höfische Literatur beeinflusst worden, lässt sich freilich nur schwer am Text selbst belegen (Neecke 2008: 136–149). Blank (1993: 303) sieht Seuses *Vita* daher eine “gemischte Darstellung” vorangehen, in der die Grenze zwischen geistlicher und weltlich-höfischer Dichtung bereits verwischt wurde.

8 “Diesem Zweck [sc. nämlich der Ausrichtung auf das intendierte Publikum] dienen die Verwendung der verschiedenen literarischen Muster der Autobiographie, der Legende, des Minnedienstes (Minnesang), des Abenteuerweges (Roman) wie des Lehrgesprächs, denen er seine geistliche Intention unterlegt” (Blank 1993: 311).

Skepsis, die am Ende nicht nur als Emetikum für andere Dogmata, sondern auch selbstwiderlegend wirken (Hossenfelder 1996: 141f.).<sup>9</sup>

Sichtbarkeit und das ‘Hinaussteigen’ über die Bilder verhalten sich dabei wie die zwei Seiten ein und derselben Medaille. Prädiskursive Erfahrungsformationen spielen hier keine Rolle, dem Text nachfolgende Erfahrungen, die von diesem unabhängig und insofern primär wären, tauchen nicht auf. In diesem Sinn gibt es an dieser Stelle auch nichts, was über den Text hinausginge – nicht einmal seine eigenen Konsequenzen. Wir scheinen uns also durchaus im konstruktivistischen Paradigma häuslich einrichten zu können. Das ‘Hinaussteigen’, von dem die Rede ist, lässt sich innerhalb des Textes der *Vita* genauso gut bzw. genauso schlecht greifen wie außerhalb: Das ‘Hinaussteigen’ über das Bild mag hervorragend zur Verschiebung des Erfahrungsangebots Leiden eins zu Leiden zwei passen, aber diese Verbindung ist keineswegs notwendig.

Eine solche Deutung des Bemühens um Sichtbarkeit lässt sich auf die dominikanischen Schwesternbücher übertragen. Annahmen über den Texten vorangehende oder ihnen folgende Erfahrungen braucht man dabei keine zu treffen. So berichtet das *Tösser Schwesternbuch* davon, dass Mezzi von Klingenberg zwei anderen Schwestern beim Geißeln zusieht. Schwester Mezzi kann dabei aber noch mehr sehen:

Die sælig schwester sach ze ainem mal, do zwo schwestern disciplin nament, das ain wunnekliches kindli umb sy lûf und zunt in mit ainer kertzen (Vetter 1906: 45,4–6).<sup>10</sup>

Bei dem wonniglich anzusehenden Kind kann es sich nur um den Jesusknaben handeln. Robert Heinrich Oehninger, vormals Pfarrer an der Stadtkirche Winterthur, hat in seinem 2003 erschienenen “erzählenden Kommentar” (11) zum *Tösser Schwesternbuch* versucht, die hinter dieser kurzen Erzählung stehende Intention zu greifen:

Spendet [sc. das Jesuskind hier] wohlwollend warmes Licht auf die harte Szene? Oder will es den beiden die Augen auf tun für das, was sie da treiben? Will es ihnen zu bedeuten geben, dass ihre Geißelhiebe nichts mit jenen zu tun haben, die ihm später die Römerknechte im Keller bei Pilatus zufügen würden? Hatte nicht auch Meister Eckhart solcher Selbstkasteiung die erlösende Kraft abgesprochen? Je länger das liebeleiche Kind seine Kerze vor die stöhnenden Nonnen hält, desto fragwürdiger erscheint Mezzi deren Tun. Im Himmelslicht, wenn auch nur in Kerzenstärke spendet, nimmt sich diese Geißelszene seltsam aus (Oehninger 2003: 161).

Die knappe Formulierung des *Tösser Schwesternbuchs* liefert tatsächlich jedoch keinerlei Beleg dafür, dass hier Kritik an den Askesepraktiken der Schwestern geübt werden soll.<sup>11</sup> Die umgekehrte Annahme freilich, dass die Erzählung des Schwesternbuchs solche Praktiken affirmieren möchte, kann sich ebenso wenig auf den Text berufen. Die Darstellung des Schwesternbuchs beschränkt sich auf “das äußerlich Sichtbare” (Blank 1962: 117).

9 “Bei allen skeptischen Schlagworten muß man sich vorher darüber im klaren sein, daß wir nichts über ihre unbedingte Wahrheit versichern, wo wir doch zugeben, daß sie auch sich selbst aufheben können, indem sie zusammen mit den Dingen, über die sie geäußert werden, sich selbst ausschalten, so wie die Abführmittel nicht nur die Säfte aus dem Körper treiben, sondern auch sich selbst zusammen mit den Säften abführen” (Pyrrhoneae hypotyposes 1,206).

10 Übersetzung von Weinhandl (1921: 180): “Die selige Schwester sah einst, als zwei Schwestern Bußübungen machten, daß ein wonnigliches Kindlein um sie herum lief und ihnen mit einer Kerze leuchtete”.

11 Ohnehin fehlt in *Tösser Schwesternbuch* jenes “entbergend[e] Verbergen” (Neecke 2008: 145), durch welches extreme Askesepraktiken in Seuses *Vita* gleichzeitig hervorgehoben und verdeckt werden (Vetter 1906: 43,6–10 und 26,7–19; Bihlmeyer 1907: 43,11–44,1). Was außerordentliche Gnadengaben betrifft, findet sich diese Haltung jedoch in der Nonnenliteratur (Vetter 1906: 64,21–33).

Von Zustimmung oder Kritik ist nichts zu bemerken. Es gibt nur das Sehen und die Sichtbarkeit.

Gegen die Übertragung des Konzepts vom 'Hinaussteigen' über das Bild auf die Schwesternbücher könnte man einwenden, dass die Bildlichkeit der Nonnenviten, im Gegensatz zu derjenigen Seuses, die Leserinnen und Leser festhält: An ein 'Hinaussteigen' wäre hier also nicht zu denken. Eine Abstraktion von den Bildern bliebe unmöglich, weil die Bildlichkeit zu wenig abstrakt ist.<sup>12</sup>

Ein solcher Einwand könnte sich auf die *opinio communis* stützen, wonach die dominikanischen Schwesternbücher ohnehin nicht zur *Mystik* im eigentlichen Sinne zählen.<sup>13</sup> Diese Grenzziehung erscheint an dieser Stelle aber brüchig. Auch für Seuses *Vita* nämlich wurde eine Behinderung des mystischen 'Hinaussteigens' durch die im Weg stehende Bildproduktion als Gefahr benannt. So meint Alois M. Haas:

Allerdings bleibt die Gefahr, daß die Bilder, die jegliche Vermittlung durchs Bild austreiben sollen, allzusehr dominieren und sich absolut setzen. Seuse hat diese Gefahr nicht ganz vermieden (Haas 2001: 181).

Haas war es freilich auch, der die leiblich-konkrete (also keineswegs 'abstrakte') Bildlichkeit der *Vita* als Medium des 'Hinaussteigens' auswies, wenn er Seuses Fähigkeit lobte, "Geistiges in unnachahmlicher Weise zu verleiblichen und Sinnliches ebenso nachhaltig zu vergeistigen" (Haas 1979: 181).

Dass hier dieselbe Unklarheit in Bezug auf die Konsequenzen der Verschiebung in die Sichtbarkeit zu finden ist wie im sozialwissenschaftlichen Modell, von dem unsere Überlegungen ihren Ausgang nahmen, verweist auf die Grenzen des konstruktivistischen Paradigmas: Hier haben wir es mit einer Berührung oder Überlappung von Text und Nicht-Text zu tun. Die Konsequenzen der Verschiebung lassen sich nicht durch Lektüre des Textes erhellen. Die Untersuchung wird in der Folge unrein.<sup>14</sup>

## Bibliographie

Andree, Martin 2006: *Wenn Texte töten. Über Werther, Medienwirkung und Mediengewalt*, München etc.: Fink  
 Bal, Mieke 2003: "Visual essentialism and the object of visual culture", in: *Journal of Visual Culture* 2.1 (2003): 5–32

12 Einen freilich vermittelten Einfluss der mittelalterlichen Mystik auf die gegenstandslose ("abstrakte") Malerei der Moderne behauptet Ringbom (1970: 177–181).

13 Nicht erst Ringler (1980: 8), der die Schwesternbücher als "Teil der hagiographischen Literatur des Mittelalters" begreift, sondert die Nonnenliteratur aus dem Bereich echter Mystik aus. Bereits Blank (1962: 145) stellte fest, "daß die Viten keine Darstellung der Mystik sind und auch gar nicht sein wollen"

14 Die hier zu konstatierende Unreinheit stellt keineswegs etwas fundamental Neues dar. Bereits die Verknüpfung von Sichtbarkeit mit Sprache/Literatur oben beförderte einen vergleichbaren Verlust von Reinheit. Dass das Sichtbare nicht strikt und kategorial vom Sagbaren getrennt wurde, geschah aber durchaus begründet: "The act of looking is profoundly 'impure'. First, sense-directed as it may be, hence, grounded in biology (but no more than all acts performed by humans), looking is inherently framed, framing, interpreting, affect-laden, cognitive and intellectual. Second, this impure quality is also likely to be applicable to other sense-based activities: listening, reading, tasting, smelling. This impurity makes such activities mutually permeable, so that listening and reading can also have visuality to them" (Bal 2003: 9). Ähnliches gilt auch an dieser Stelle: Die Feststellung von Unreinheit soll kein Abbruch der Argumentation sein, sondern vielmehr ein Sprungbrett.



- Bihlmeyer, Karl 1907: *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Stuttgart: Kohlhammer (Reprint 1961, Frankfurt am Main: Minerva)
- Blank, Walter 1962: *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*, Freiburg im Breisgau: Müller
- Blank, Walter 1966: "Dominikanische Frauenmystik und die Entstehung des Andachtsbildes um 1300", in: *Alemannisches Jahrbuch* 1964/65 (1966): 57–86
- Blank, Walter 1993: "Heinrich Seuses 'Vita'. Literarische Gestaltung und pastorale Funktion seines Schrifttums", in: *ZfdA* 122 (1993): 285–311
- Bürkle, Susanne 1999: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen / Basel: Francke
- Elias, Norbert <sup>2</sup>1969: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bern / München: Francke
- Haas, Alois Maria & Kurt Ruh 1992: Art. "Heinrich Seuse OP", in: *2VL* 8 (1992): 1109–1129.
- Haas, Alois Maria 1979: *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag
- Haas, Alois Maria 2000: Art. "Seuse, Heinrich", in: *TRE* 31 (2000): 176–183
- Haas, Alois Maria 2001: "Bildresistenz des Göttlichen und der menschliche Versuch, Unsichtbares sichtbar zu machen. Feindschaft und Liebe zum Bild in der Geschichte der Mystik", in: Gottfried Boehm (ed.), *Homo Pictor*, München / Leipzig: Saur: 283–301.
- Hossenfelder, Malte (ed.) <sup>2</sup>1993: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Pyrrhoneae hypotyposes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kienzler, Klaus 1995: Art. "Seuse, Heinrich OP", in: *BBKL* 9 (1995): 1481–1485
- Kunczik, Michael & Astrid Zipfel <sup>3</sup>2006: *Gewalt und Medien. Ein Studienhandbuch*, Köln etc.: Böhlau
- Kunze, Georg 1953: *Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. Ein Beitrag zur religiösen Literatur des Mittelalters*, Hamburg: Diss. masch.
- Laing, Ronald D. 1969: *Phänomenologie der Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Neecke, Michael 2008: *Literarische Strategien narrativer Identitätsbildung. Eine Untersuchung der frühen Chroniken des Deutschen Ordens*, Frankfurt am Main etc.: Peter Lang
- Oehninger, Robert Heinrich 2003: *Wir hatten eine selige Schwester... 33 Lebensberichte über Dominikanerinnen aus dem Kloster zu Töss bei Winterthur. Nach dem mittelhochdeutschen Text von Elsbeth Stigel (1300–1360)*, Bd. 1 (erzählender Kommentar), Zürich: Werd
- Pastötter, Jakob 2003: *Erotic Home Entertainment und Zivilisationsprozess. Analyse des postindustriellen Phänomens Hardcore-Pornographie*, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag
- Peters, Ursula 1988: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer
- Phillips, David P. & Hensley, John E. 1985: "When Violence Is Rewarded or Punished. The Impact of Mass Media Stories on Homicide", in: *Masscommunication Review Yearbook* 5 (1985): 414–429
- Ringbom, Sixten 1970: "Mystik und gegenstandslose Malerei", in: Sven S. Hartmann & Carl-Martin Edsmann (eds.), *Mysticism*, Stockholm: Almqvist & Wiksell: 168–188
- Ringler, Siegfried 1980: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München: Artemis-Verlag
- Schiller, Ernst 1903: *Das mystische Leben der Ordensschwwestern zu Töss bei Winterthur*, Zürich: Lohbauer
- Schüttler, Günter 1974: *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus. Gespräche mit Zen-Meistern und psychopathologische Analyse*, Freiburg / München: Karl Alber
- Schwarz, Michael V. 2009: *Giotto*, München: Beck
- Seidl, Florian 2010: *Satori und Aletheia. Ein interkultureller Vergleich des Wahrheitsverständnisses im japanischen Zen-Buddhismus mit dem antiplatonischen Philosophieren Martin Heideggers und Henri Bergsons*, Regensburg: Diss.phil., im Internet unter <http://epub.uni-regensburg.de/15621/> [25.09.2011]
- Tannenbaum, Percy H. 1972: "Studies in film- and television-mediated arousal and aggression. A progress report", in: George A. Comstock, Eli A. Rubinstein & John P. Murray (eds.), *Television and social behaviour*, Vol. 5: *Television's effects. Further explorations*, Rockville, MD: National Institute of Mental Health: 309–350
- Vetter, Ferdinand (ed.) 1906: *Das Leben der Schwestern von Töss beschrieben von Elsbeth Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*, Berlin: Weidmann

- Volz, Hans (ed.) 1972: *D. Martin Luther. Die gantze Heilige Schrift. Der komplette Originaltext von 1545 in modernem Schriftbild*, München: Rogner & Bernhard (Reprint 2004, Bonn: Edition Lempertz)
- Weigand, Uwe 2003: Art. "Elsbeth von Oye", in: *BBKL* 21 (2003): 358–364
- Weinhandl, Margarete (ed.) 1921: *Deutsches Nonnenleben: Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast*, München: Recht
- Williams-Krapp, Werner 2004: "Henry Suso's 'Vita' between Mystagogy and Hagiography", in: Anneke B. Mulder-Bakker (ed.): *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200–1550*, Turnhout: Brepols: 35–47
- Williams-Krapp, Werner 2011: "The Construction of a Mystical Self. The 'Revelations' of Katharina Tucher", in: Anne Bollmann (ed.), *A Place of Their Own. Women Writers and Their Social Environments. 1450–1700*, Frankfurt am Main etc.: Peter Lang: 167–178
- van Winkel, Camiel 2005: *The Regime of Visibility*, Rotterdam: NAi Publishers
- Wolf, Naomi 2003: "The Porn Myth. In the end, porn doesn't whet men's appetites – it turns them off the real thing", in: *New York Magazine*, 20.10.2003, im Internet unter [http://nymag.com/nymetro/news/trends/n\\_9437/](http://nymag.com/nymetro/news/trends/n_9437/) [16.09.2011]