

LITERATURBERICHT

Bilder – Visionen – Begegnungen – Erfahrungen

Zu einer mißachteten Form mystischer Erfahrung

Außerhalb wie innerhalb des Christentums ist es üblich geworden, die anschauliche Weise der Gotteserfahrung, die man als künstlerische Darstellung auf mittelalterlichen und barocken Gemälden oder auf naiven Votivtafeln schätzt, als religiöses Erleben abzuwerten. Leibhafte Begegnung mit einem Heiligen, Schau der Jungfrau Maria, Angesprochen-Werden vom Gekreuzigten – das seien nur populäre Gebilde für einfache Gemüter, die zur reiferen Gotteserfahrung unfähig sind; das sei vielleicht sogar nur Niederschlag einer noch heidnischen Religiosität oder einfachhin Aberglaube.

Statt dessen wendet man sich in solchen Kreisen lieber anderen mystischen Ausdrucksformen zu und übersieht dabei, daß zum Beispiel auch die intellektuelle Mystik Meister Eckharts (in Frankreich spricht man von ‚schola abstracta‘, von Wesensmystik) ebenso geprägt ist von dessen philosophisch-neuplatonischem Denken, wie die spätmittelalterliche Nonnenmystik vom damaligen naiven Umgang mit dem Heiligen. Jede wahrhaft menschliche Gotteserfahrung trägt die Spuren der Menschlichkeit derer, die diese Erfahrung machen; wer meint, darüber hinauszukommen, betrügt sich selbst.

In der heutigen theologischen Reflexion hat man sogar entdeckt, daß die Reduzierung der konkreten Offenbarung auf abstrakte Begriffe nicht Reinigung, sondern Entleerung bedeutet. Als die existentielle Theologie im Fahrwasser Rudolf Bultmanns den Finger auf die Bedeutsamkeit des Glaubens für den Menschen legte, vergaß sie, daß der Mensch nicht nur „Bedeutsamkeit“, sondern ein Wesen von Fleisch und Blut ist. Am Ende dieser Entwicklung stand das „atheistische Christentum“ vom „Tode Gottes“, das am Ende der sechziger Jahre aufblühte.

Heute wendet man sich dem zu, was in der Anthropologie unter dem Oberbegriff „Psychosomatik“ abgehandelt wird, d. h. „Sich-Durchdringen von Leib und Seele“. Deshalb wächst die Vermutung, daß eine narrative (d. i. erzählende) und eine imaginative (d. i. bildhafte) Theologie richtiger von Jesus berichtet als die abstrakte Dogmatik.

Aber gilt das gleiche nicht auch und noch mehr von der Erfahrung? Vermittelt dort nicht vielleicht auch die konkrete Erzählung und bildhafte Schau mehr und Tieferes vom lebendigen Gott als leere, objekt-ferne, gegenstandslose Gefühle? Geschieht nicht, wie schon Teresa von Avila befürchtete, mit der Reduzierung der Mystik von der Begegnung-mit auf reine, in sich stehende Erfahrung das gleiche wie vor wenigen Jahren, als man den Glauben an Jesus auf das reine Betroffensein reduzierte?

Es ist an der Zeit, innerhalb des Christentums die Rolle des Psychosomatischen, des Leibhaften, des Imaginativen und Narrativen zu entdecken. Nicht die Form der Mystik darf beherrschend sein, in der Bild und Geschichte zugunsten von Leere und Augenblick ausgeschaltet werden; natürlich auch keine andere, die nun die konkrete, sinnhafte Form als Endziel ansieht (wie es in der rauschhaften „Mystik“ unserer Tage geschieht). Die Unterscheidungskriterien liegen auf anderen Ebenen, liegen dort, wo die

Lehre der Unterscheidung der Geister (Origenes, Bernhard von Clairvaux, Ignatius von Loyola, Franz von Sales) zu Hause ist: Betroffensein und Geheimnis, Offenbarung als Leitschnur und Bewährung im Alltag, Dialogbereitschaft und Demut, Jesus Christus.

Es ist für das Thema aufschlußreich, darauf hinzuweisen, daß außerhalb des theologischen Raums die so lange Zeit mißachtete Visions- und Viten-Literatur des Mittelalters bei Sprach- und Literaturwissenschaftlern eine Aufwertung erfährt.

Am Anfang jeder Beschäftigung mit diesen Zeugnissen steht die Sorgfalt im Umgang mit den Quellen. Die Münchener Dissertation von Hardo Hilg, *Das ‚Marienleben‘ des Heinrich von Gallen*¹ ist ein gutes Beispiel dafür. Die minutiöse Untersuchung der über dreißig Quellenhandschriften (7–120) ermöglicht eine kritische Edition des Textes (121–317). Hilg bringt gute Gründe für die Autorschaft des Prager Professors Heinrich von St. Gallen (um 1400), der mit dieser Schrift in der Volkssprache einen Beitrag zu den damaligen Reformbestrebungen lieferte (367–392). Von übergreifendem Interesse ist das „Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520“ (395–433). Für den Theologen ist besonders der Kommentar (318–366) mit seiner Fülle von biblischem, patristischem und mittelalterlichem Material von Bedeutung. Er zeigt, wie wenig Recht der aufgeklärte Bürger des zwanzigsten Jahrhunderts hat, solchen Schriften Naivität und Rückständigkeit vorzuwerfen. Der vielgelesene und noch öfters „gepredigte“ Traktat macht das Netzwerk sichtbar, in dem die damaligen Frommen ihre Erfahrungen hatten. Man möchte sagen: Es ist eine Kathedrale voller Statuen mit Fenstern, von denen her Bibel und Heiligenviten dem Beschauer entgegenleuchteten. Die mystische Erfahrung dieser Zeit läßt sich nur begreifen und beurteilen, wenn wir Menschen einer Zeit, deren Bild-Überflutung die wahre Bild-Welt zerstört, uns vertraut machen mit der kathedralen-haften Fülle des damaligen christlichen Lebens.

In seiner wichtigen Monographie *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*² schreitet Peter Dinzelsbacher gleichsam den Chorraum dieser Kathedrale ab. Es geht um den vielleicht wichtigsten Bereich der konkreten Gotteserfahrung dieser Zeit. Mit aller Vorsicht und der Begrenztheit des eigenen Standpunktes bewußt, dabei aber in umfassender und weit über das eigene Fachgebiet reichender Kenntnis von Quellen und Sekundärliteratur versucht Dinzelsbacher auch eine geistesgeschichtliche Gruppierung der Berichte. Er schaut damit hinter die Kulissen auf die Meta-Bezüge: Definitionen, der visionäre Raum, die Zeit, Beziehungen zu Personen der anderen Welt, Allegorie und Allegorese, Platz und Rolle der Vision im Leben des Schauenden, soziologische Aspekte. Damit kann er gleichsam die Psychologie der Vision einkreisen. Aufgrund der Materialbeherrschung wagt Dinzelsbacher auch eine grundlegende Typisierung (vgl. 229). In der ersten Epoche (600 bis etwa beginnendes 13. Jh.) seien die Erlebnisse eher aktiv, fordernd, plötzlich hereinbrechend mit plastischem, sehr konkretem Gegenüber gewesen. In der zweiten Epoche (von der Mitte des 12. Jhs. an) werden die Visionen

¹ Text und Untersuchung; mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 75). München/Zürich, Artemis Verlag 1981. X/485 S., Ln., DM 128,-.

² (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 23). Stuttgart, A. Hiersemann Verlag 1981. VI/288 S., Ln., DM 180,-.

passiver erlebt, sich schenkend, langsam vorbereitet und emotional reich entfaltet erfahren. Die Schauungen selbst werden weniger „real“, mehr allegorisch, abstrakt und zum Intellektuellen hin tendierend, dabei aber stark auf die geschauten Personen sich beziehend. Dinzelbacher zeigt auch, daß während der Achsenzeit des 12. Jh. auf anderen Gebieten des europäischen Lebens ähnliche Umbrüche geschehen. Es ist die Zeit der „Geburt des Individuums“ – ohne daß jetzt schon der Realismus aufbricht, der das 15. und 16. Jh. kennzeichnet.

Die Fülle der Einsichten und Bezüge kann nicht referiert werden. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß der Autor keine spekulative Deutung, sondern materialreiche Analysen vorlegt.

Aufgrund seiner Materialbeherrschung konnte Dinzelbacher in verschiedenen anderen Ansätzen ähnliche Analysen³ vorlegen. Wichtig ist der grundlegende Aufsatz über *Das Christusbild der heiligen Lutgard von Tongeren im Rahmen der Passionsmystik und Bildkunst des 12. und 13. Jhs.*⁴ Es geht um die literarische und ikonographische „Renaissance des Leidens Christi“, die Dinzelbacher bei Lutgard, einer Zeitgenossin des ersten stigmatisierten Heiligen, Franz von Assisi, für diese Zeit aufzeigt und – was für die Theologie wichtig ist – grundsätzlich deutet: „Die Erscheinungen und Einsprachen (müssen) ... im Rahmen der Frömmigkeits- und Geistesgeschichte ihrer Epoche betrachtet werden.“

Ähnlich materialreich – wenn auch eher auf die ausgesprochen germanische Fachliteratur beschränkt und weniger in großen Überblicken, dafür mit Einzelanalysen arbeitend – stellt vor und deutet Siegfried Ringler die *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters*⁵. Grundlage ist eine Wiener Handschrift des 15. Jhs. mit „Schwesternbüchern, einzelpersönlichen Viten und begleitenden Kurztexten“. Daraus werden „Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan in Engelthal“ und „Die Vita der Schwester Gertrud von Engelthal“ am Ende der Arbeit veröffentlicht (385–447). In der ausführlichen Handschrift-Beschreibung (19–143) steckt weit mehr als nur archivalische und philologische Akribie. Die Untersuchungen zu den Einzeltexten führt den Leser in die Welt des Spätmittelalters ein. Theologisch am fruchtbarsten aber ist der ausführliche Kommentar zu den edierten Texten (144–334). Subtil, mit Hinweisen auf Parallelen in anderen Quellen und auf Sekundärliteratur werden die einzelnen sprachlichen und bildhaften Wendungen untersucht. So wird auf Seite 287–290 für die Zeilen 1204–1207 folgendes behandelt: „gezogen“ = Entrückung in die Gottheit, Ekstase, Visio intellectualis; „süßbikait“ = das Problem der Gnaden-erfahrung; „ain derkennen“ = Antizipation der Visio beatifica; „nit von gesagen kund“ = Unsagbarkeit des Erlebens; „sin leben richten“ = Tugendlehre.

Aufgrund der genauen Untersuchungen zieht Ringler wichtige Folgerungen (3–18; 334–384). Er wendet sich scharf gegen die gängige Abwertung dieser Literatur und

³ *Die Visionen im Mittelalter*, in: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 30, 1978, 116–128; *Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter*, Saeculum 32, 1981, 185–208; *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wiener Dissertation von 1973; *Ida von Nijvels*, *Ons geest. Erf* 52, 1978, 179–194.

⁴ *Ons geest. Erf* 56, 1982, 217–277.

⁵ *Quellen und Studien (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 72)*. München/Zürich, Artemis Verlag 1980. XVI/488 S., Ln., DM 124,-.

zeigt, daß hier – ähnlich wie in Heiligenlegenden – „praktische Mystik“ „in Form legendarischer Strukturen vermittelt“ wird. Es ist „eine mystische Lehre in legendarischer Form“, die sich auch an Geschlossenheit und Aufbau mit der Mystik Meister Eckharts „in spekulativer Form“ messen kann. Gute Register erschließen die Arbeit.

An der Theologie läge es nun – so scheint mir –, diese überzeugend vorgetragenen und belegten Thesen zu integrieren. Für die Erfahrung aber sollten sich die Praktiker der Meditation sagen lassen, endlich die Mißachtung des konkreten, bildhaften, sogenannten „Gegenständlichen“ zu überwinden.

Die *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*⁶ des Grazer Professors für Anglistik, Wolfgang Riehle, ruhen auf und kommen zu ähnlichen Ergebnissen. Es geht um die vorreformatorische, spätmittelalterliche Mystik, worunter besonders die von Riehle korrekt übersetzte „Wolke des Nichtwissens“ („The Cloud of Unknowing“) in Deutschland bekannt wurde, wenn auch in unkorrekter, verfälschender Übertragung.

Über „Publikum“, Verhältnis zur kontinentalen Mystik, Hohelied-Tradition nähert sich Riehle der Thematik des mystischen Aufstiegs zu Gott: Metaphorik der Vorbereitung, Metaphorik des Weges. Nachdem das Reden über Gott in der Mystik dargestellt ist, werden die *termini technici* der Mystik (*unio, extasis, raptus, familiaritas, commercium*) und besonders die „Erfahrung des Göttlichen als einer geistigen Sinneswahrnehmung“ behandelt. Die abschließenden Kapitel analysieren den „Komplex des Gott-Habens“, die Gotteserfahrung als „Ruhe, Schlaf, Tod und Entgrenzung“ und den Höhepunkt von „Gottebenbildlichkeit, Vergottung und Einung“. Die einzelnen Kapitel mit ihren Unterteilungen gliedern sich normalerweise nach der historischen Abfolge der Quellenschriften. Eine Auswahlbibliographie und gute Register erleichtern dem Benutzer den Umgang mit dieser vorzüglichen Arbeit.

Auch Riehle betont, wie schon der Titel zeigt, die bildhafte Sprache der Mystik; er zeigt die in den Bildern enthaltene und durch sie entbundene Dynamik auf Gott hin und betont die weitgehende Abhängigkeit von Ps. Dionysius, dessen ganze Bilderwelt (und nicht nur die oftmals isoliert betrachtete mystische Theologie) im Mittelalter Lehrbuch der Mystik war. Diese gewichtigen, z. T. Neuland erschließenden Untersuchungen zeigen, daß das Bild, die Schau, auch die mystische Vision eine wichtige Rolle innerhalb der Erfahrung spielten. Diese Phänomene gehören ähnlich untrennbar zum inneren Kern der Mystik, wie auch der Leib zur psychosomatischen Ganzheit des Menschen gehört. Es ist an der Zeit, solche grundlegenden anthropologischen Einsichten auch in den Vollzug von Gebet und Meditation einzubringen. Erst auf einem solchen Hintergrund lassen sich z. B. sogenannte „gegenstandslose“ Erfahrungen korrekt beurteilen.

Hier kann Teresa von Avila als Lehrmeisterin gelten; sie fand aus einer entsprechenden „gegenstandslosen“ Erfahrung zurück, besser gesagt: Sie hat darüber hinausgeführt zur Begegnung mit der „Humanidad sacratísima“, der heiligsten Menschheit Jesu. Der ganzmenschliche Grundzug aller christlichen Mystik ist wohl der Schlüssel, um die bildhafte und erzählende Konkretheit der in diesen Büchern vorgestellten mystischen Erfahrung zu begreifen und theologisch zu beurteilen. *Josef Sudbrack, München*

⁶ (Anglistische Forschungen, Heft 20). Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag 1977. 271 S., kart., DM 74,-; mit wenigen Änderungen inzwischen auch auf Englisch erschienen.